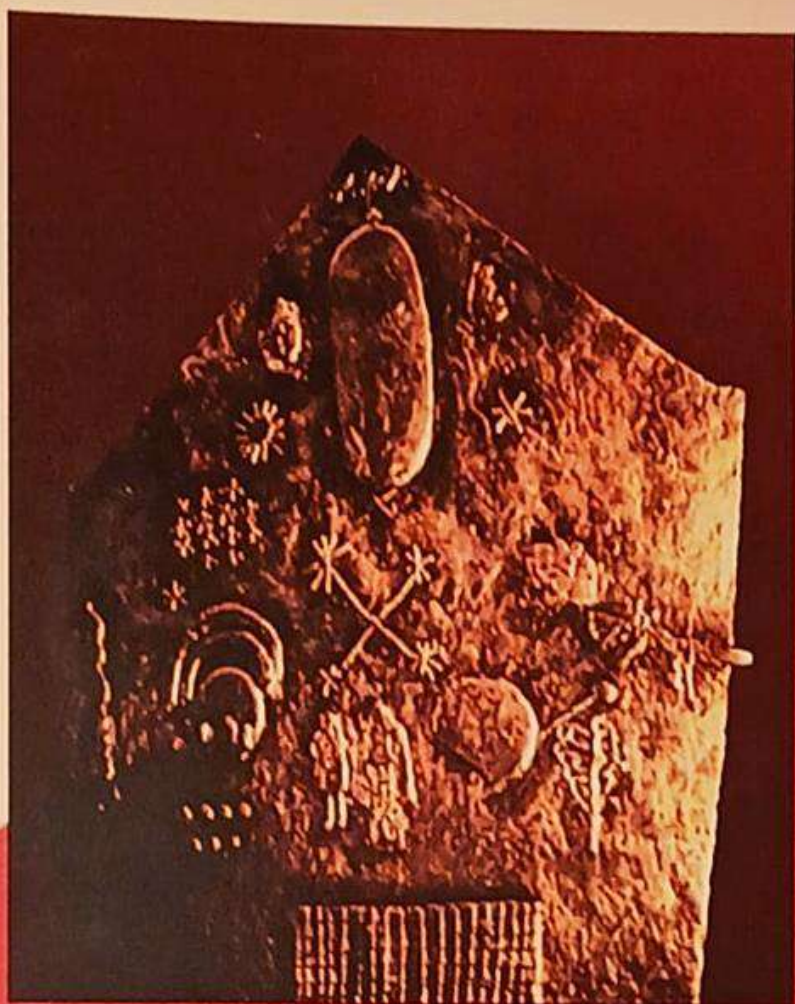




Blithz Lozada

Cosmovisión, historia y política en los Andes

Colección: Maestría en Historias Andinas y Amazónicas



**CUARTA
EDICIÓN**

**COSMOVISIÓN,
HISTORIA Y POLÍTICA
EN LOS ANDES**

**COLECCIÓN
DE LA
MAESTRÍA EN HISTORIAS ANDINAS Y AMAZÓNICAS**

DIRECTORA DE LA COLECCIÓN: MARY MONEY

EDITOR: CARMELO CORZÓN

Volumen N° 8

BLITZ LOZADA PEREIRA

**MAESTRÍA EN HISTORIAS ANDINAS
Y AMAZÓNICAS**

Postgrado de la Carrera de Historia
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés

Primera edición 2007

Segunda edición 2008

Tercera edición 2013



La Paz - Bolivia

**COSMOVISIÓN,
HISTORIA
Y
POLÍTICA
EN
LOS
ANDES**

Autor	Blithz Lozada Pereira
I.S.B.N.	99905-79-36-9
Dibujo de cuadros y esquemas	Gonzalo Gobilard Suárez
Depósito legal	4-1-204706
Diseño, diagramación e impresión	Producciones CIMA
	Juan de la Riva 1435, La Paz
Diseño de tapa	Martti Pärssinen
Fotografía de la tapa	Blithz Lozada Pereira
Directora de la colección	Mary Money, Ph.D.
Editor	Carmelo Corzón

2006

Ustedes y yo ¡tenemos el mismo origen, somos de la misma raza!

Friedrich Nietzsche

PRESENTACIÓN

El libro de Blithz Lozada *Cosmovisión, historia y política en los Andes* es un estudio excepcional que establece una nueva línea de investigación porque sistematiza filosóficamente el pensamiento andino, valorándolo, criticándolo, orientándolo y afirmándolo como un producto cultural. Tiene utilidad teórica y práctica, en especial porque crea certidumbres acerca de la necesidad de construir la conciencia nacional y de estructurar el nuevo Estado boliviano.

El autor, con una profunda reflexión crítica y un detallado análisis de las fuentes publicadas (investigaciones históricas, etnográficas y etnológicas), interpreta la visión del mundo del hombre andino. Siguiendo enfoques metodológicos apropiados, enfatiza las influencias filosóficas europeas, las pervivencias ideológicas y la articulación y rearticulación de prácticas políticas que se formaron y recrearon en los Andes hasta el presente postcolonial. El trabajo considera los orígenes de la cosmovisión andina hasta la realidad actual, incluye las representaciones del territorio, las concepciones sobre la etnicidad y las mentalidades operantes sobre la política, también explica el tiempo cíclico y la historia como *pachacuti*. La actualidad es interpretada como resultado de las luchas sociales, que desde la época colonial han dado lugar finalmente a la derrota de la oligarquía y la asunción al gobierno del Presidente Evo Morales.

El libro ofrece una articulación teórica que adquiere valor y sentido al terminar de leerlo. La primera impresión que produce considerar las cinco partes del texto es que tratan temas muy distintos, sin embargo, progresivamente, y a través de varios círculos concéntricos, el autor nos conduce a aspectos medulares de la visión andina del mundo sistematizada con rigor, ejemplificada con riqueza y relacionada con los límites de la voluntad política y sus puntos de vista sobre la coyuntura que vive hoy día el país. En suma, es un texto profundo y actual.

La **primera parte** del libro, “Logos occidental, crisis, visión andina y filosofías emergentes”, trata sobre temas teóricos y de contexto que representan un punto de partida obligado para el itinerario intelectual que se ha propuesto el autor. En las cuatro partes siguientes se advierte la conveniencia de haber realizado puntualizaciones previas. Aunque el

primer párrafo del libro resulta el más abstracto, se nota que Blithz Lozada ha tenido presente en los 19 párrafos siguientes que forman la totalidad del libro, aspectos decisivos de la filosofía de Martín Heidegger. Por ejemplo, el “horizonte de comprensión” desde el cual se interpreta al otro, la conciencia del valor relativo de las ciencias positivas y la manera cómo el hombre requiere fundamentar sus certezas existenciales en el contexto de su finitud y en el marco de su vivencia cultural para establecer particulares relaciones con el ser, realizando la construcción de su identidad y la vida con los demás.

Si en el primer párrafo Lozada ha presentado el tema de la crisis del *logos* occidental que provoca clivajes en las certezas de la ciencia moderna y precipita dudas sobre el valor de la razón expresada en las teorías y filosofías prevalecientes en la historia de Occidente, el segundo y tercer párrafos se abocan a analizar los pensamientos alternativos del siglo XX. La atención del autor está focalizada en las teorías marginales, los estudios subalternos y las filosofías emergentes. Sin embargo, Lozada no descalifica de plano la filosofía tradicional. Al contrario, señala que expresar una visión maniquea y simplista difunde imágenes parciales y limitadas de la realidad. Por ejemplo, así lo hacen el feminismo y el indigenismo cuando suponen que son las únicas teorías verdaderas y útiles para el cambio social, estigmatizando a las teorías diferentes como reaccionarias o conservadoras.

El autor valora del feminismo, por ejemplo, su crítica a la razón, a cómo tal pensamiento ha rechazado el patriarcado y el falocentrismo, y cómo sus contenidos son pertinentes para valorar a las culturas periféricas, a los sujetos tradicionalmente descalificados, a los oprimidos y los silenciados por la filosofía tradicional y por la teoría política colonialista, imperialista y expoliadora, recientemente expresada en la ideología de la globalización. Estas críticas son útiles para afirmar construcciones intelectuales propias superando la dependencia que ha asumido que en América latina sólo repetimos e imitamos el pensamiento occidental.

Desde la teología medieval y el escolasticismo unidos a la teoría colonialista hasta las relativamente recientes influencias de Occidente expresadas, por ejemplo, en el marxismo y la teoría liberal de la democracia, han impactado con fuerza en la región durante cinco siglos, creando una notable dependencia intelectual. Pareciera que no existen alternativas para afirmar teorías y pensamiento fuera de los márgenes occidentales; pero no es así.

Sin embargo, no se trata de descalificar a Occidente en una actitud taxativa y definitiva asumiendo, por ejemplo como hace el feminismo, que porque son mujeres -o indios- los que hablan o escriben, lo que dicen es necesariamente, la verdadera y única teoría. Si bien sus posiciones son legítimas, que hayan sufrido una opresión milenaria -o una explotación secular- permite entender su pensamiento reactivo, pero esto no anula la demanda de que tales actores efectúen, en una superación de su propia situación, una elaboración teórica con proyecciones históricas, al margen del ejercicio insidioso del poder y más allá de restringidas estrategias de contrapoder y resistencia.

Superar al pensamiento tradicional de Occidente implica, en este sentido, elaborar teorías que se expresen en prácticas políticas que no tengan como prioridad enunciada o encubierta, ocupar posiciones de poder para ejercerlo con el mismo estilo, intensidad, contenido y bajeza como lo hizo el hombre blanco todopoderoso de la historia de Occidente. Que el feminismo descalifique sin más a la filosofía occidental y se atribuya a sí misma una

cualidad única no “supera” el sentido de la producción intelectual prevaleciente hasta el siglo XX: elaborar discursos según el objetivo de alcanzar y justificar posiciones de poder.

Entre las valoraciones que Blithz Lozada propone de filósofos tradicionales destaca, por ejemplo, en el tercer párrafo, Platón. Frente a los clichés que lo tipifican como idealista, antidemocrático, elitista, racionalista, utópico y sectario respecto de la verdad; no sólo las feministas, sino quienes critican a dicho autor y a la mayoría de los filósofos de Occidente sin conocerlos, en este caso y en los demás, deberían considerar los matices de su pensamiento, tendrían que valorar los signos de su vida y apreciar las vetas inexploradas e inadvertidas de sus ideas. Platón, por ejemplo, reivindicaba la alegoría mítica, suponía la igualdad de las mujeres según la naturaleza diferenciada del alma humana, restringía eficazmente el empleo del poder político y militar impidiendo que sea utilizado para provecho particular, exigía dedicación para la vida teórica, mostraba una mente abierta respecto de las preferencias sexuales y radicaba la esencia de la vida en el amor. Además, el filósofo ateniense fue consecuente con su filosofía, por ejemplo, intentó llevar a cabo sus ideas políticas en su experiencia en Siracusa.

En el cuarto párrafo, Blithz Lozada hace un resumen sucinto de las características multiculturales de Bolivia hoy día. Siguiendo el concepto de hibridación cultural, muestra cómo las identidades se crean, se rehacen, varían y mueren. No se trata de un examen exhaustivo de las clases sociales en Bolivia, pero el texto pone en evidencia las interrelaciones culturales, las dinámicas étnicas, las mezclas de valores, patrones de conducta, expectativas y manifestaciones de visiones del mundo según una lógica post-colonial. Se trata de un imaginario colectivo en el que prevalecen relaciones de explotación como expresiones de naturalezas diferentes. Quienes dominan en un agregado social lo hacen porque todos asumen que alguien debe hacerlo, porque es natural pensar la estructura de los grupos como una pirámide de jerarquías y prerrogativas estamentales y porque el Estado, incluyendo sus aparatos represivos e ideológicos, es visualizado como un botín al que es posible aspirar de acuerdo a las circunstancias prevalecientes.

Las relaciones sociales y culturales en la Bolivia del siglo XXI son vistas en el horizonte de la larga duración histórica. Expresan temporalidades diferentes: son herederas, por ejemplo, del Estado benefactor y de prebenda creado por el nacionalismo revolucionario a mediados del siglo XX, de la larga tradición oligárquica reconstituida en la época republicana y que se concretó en el Alto Perú no sólo con el cruento y genocida colonialismo ibérico, sino que tiene raíces prehispánicas, particularmente con el imperio de los incas. Blithz Lozada muestra, con énfasis en otros párrafos del libro, que el imaginario post-colonial constituye una lógica política de disimetría asumida como el único orden de poder que se plasma en la historia andina, desenmascarando los discursos revolucionarios como apenas justificaciones políticas para alcanzar, mantener e incrementar el ejercicio insidioso del poder, es decir, relegando, oprimiendo y explotando al otro.

El quinto párrafo, último de la primera parte, trata la comparación entre la filosofía occidental y la cosmovisión andina. El concepto de cosmovisión hace referencia a las nociones, prejuicios, ideas, creencias y prácticas que comparten determinadas colectividades en momentos específicos de su historia. No son contenidos estáticos, sino imágenes del mundo que se construyen según las vivencias compartidas en la larga duración, valores que se plasman en las relaciones de unos con otros y respecto de la identidad que cada sujeto construye, y orientaciones volitivas que él mismo impulsa. En el párrafo, Blithz

Lozada contrapone estas dimensiones de la cosmovisión andina a la filosofía occidental tradicional.

Aunque señala que las diferencias sugieren que se trata de dos paradigmas de pensamiento y acción colectiva inconciliables, aunque señala las abismales distancias existentes, por ejemplo, entre la religión cristiana y la visión sagrada del mundo patente en los Andes, aunque muestra aspectos filosóficos centrales excluyentes como el referido al antropocentrismo occidental y el cosmocentrismo andino; se advierte que Blithz Lozada supone cierta posibilidad de diálogo, de encuentro y de relación intercultural entre ambos mundos teóricos y prácticos. Aquí, vale la pena destacar que su exposición –como el conjunto del libro–, es rigurosa, coherente y aplica convenientemente conceptos desarrollados por varios filósofos occidentales. La forma de presentación del texto se da siguiendo con calidad, los estándares académicos valorados en Occidente, por lo que el libro adquiere valor teórico en sí mismo transfiriéndolo al contenido que trata. Es decir, se constituye en un intento serio de dar solidez filosófica al pensamiento andino.

Un tema interesante que aparece en este párrafo es el referido al análisis crítico que hace Blithz Lozada respecto de ciertas actitudes de los indios en el gobierno. En particular, la crítica a la preeminencia de formas, estilos y símbolos en contra de la Reforma Educativa y de la educación católica auspiciada por el Estado boliviano. Señala que tales posiciones suplen la carencia de programas inteligentes e inclusivos que logren avances capitalizando las experiencias colectivas y ofreciendo pautas para una transformación moderna y una consolidación democrática.

La **segunda parte** del libro está constituida por cuatro párrafos y titula “Modelos de interpretación de la visión andina del mundo”. Se trata de cuatro modelos (expuestos en los párrafos 6, 7, 8 y 9), que Lozada desarrolla de acuerdo a la preeminencia de algunos contenidos. El párrafo 6 comienza indicando a quiénes se refiere el concepto “hombre andino”, somos, por ejemplo, los bolivianos y las bolivianas de hoy y de ayer, mestizos que heredamos con mayor o menor evidencia los rasgos híbridos, la historia, las identidades, la constitución y la interacción cultural desde los pueblos prehispánicos y la colonización ibérica hasta la actualidad del siglo XXI. El primer modelo trata de la relevancia agrícola, pecuaria y ecológica para las identidades rurales, tanto antes como hoy. Con base en varios estudios especializados, el autor elabora un esquema que muestra la centralidad de los componentes indicados en el conjunto de manifestaciones culturales, productivas y simbólicas, desde la ciencia y el arte, hasta la tecnología, el lenguaje y la organización social.

Una categoría de la cosmovisión andina evidenciada en este modelo, es la reciprocidad que aparece en distintos planos de la acción colectiva e individual, tanto a nivel religioso como económico. Lozada también se refiere a la verticalidad y a los casos estudiados por distintos investigadores. Aquí surgen varias formas de complementariedad, la racionalidad andina que garantiza la producción a largo plazo, mantiene el equilibrio y la riqueza ecológica y una amplia variedad de sistemas de organización económica y social para maximizar los excedentes, obrar cibernéticamente frente a las contingencias y aplicar las mismas categorías tanto a nivel macroscópico como local.

El segundo modelo se refiere a la visión dinámica del mundo representada en la imagen del río. El párrafo sistematiza el trabajo de etno-historiadores que interpretan los mitos andinos prehispánicos y posteriores a la conquista configurando un imaginario colectivo

de circulación de energía. De esta manera, tanto las identidades étnicas como el proceso agrícola, los ciclos climáticos y los procesos meteorológicos, el orden sidereal y los sistemas económicos, las expresiones culturales, particularmente simbólicas y religiosas están regidos por transformaciones, movimientos y pautas que constelan una cosmovisión fluida y compleja según los principios del ayni, la mita, el tinku y el amaru en un universo dinamizado por fuerzas sagradas.

Aquí son interesantes los análisis concernientes al concepto *pacha* como una noción de cuatro dimensiones en analogía con la física del siglo XX. También el autor interpreta las expresiones del flujo cósmico, físico y social en palabras y frases en aymara y quechua, desarrollando la concepción de que el tiempo no es lineal sino circular, de modo que el futuro se refleja en el pasado como en un espejo. Aquí también hay referencias al concepto “pachacuti” entendido tanto como el origen primordial de las identidades sociales y de la realidad física, como la inversión de posiciones en un esquema en el que el tiempo marca la alternancia de funciones según la suposición de que el orden establecido implica necesariamente la existencia de relaciones disimétricas.

En el párrafo 8 titulado “El modelo de las tres *pachas*”, Blithz Lozada ofrece amplia información etnográfica e interesantes análisis comparativos de las representaciones colectivas sobre las deidades andinas, tanto en la larga duración como en la actualidad. Se trata de su ubicación, sus funciones, su configuración simbólica y su relevancia respecto de la vida cotidiana no sólo en contextos rurales, sino también en entornos urbanos. Las conclusiones que establece Lozada señalan la ambigüedad de las deidades. A diferencia del contenido teológico occidental y particularmente cristiano, la cosmovisión andina no caracteriza de manera dicotómica ni excluyente a las entidades religiosas. Habitan en imaginarios anfibológicos, cumplen funciones contradictorias, no se identifican como benéficas o malignas de modo absoluto ni se reducen a un escenario que evoque el cielo, la tierra o el infierno. Aunque la categoría numérica triádica es prehispánica, el párrafo muestra que la noción de las tres *pachas*, difundida entre los campesinos del siglo XX, es una influencia europea que, sin embargo, no altera las concepciones fundamentales del imaginario colectivo tradicional. En este sentido, los hombres y las comunidades no se representan que existen en un escenario exclusivo separado de las fuerzas sagradas ni habitan en un tiempo lineal orientado hacia el juicio final.

El último párrafo de la segunda parte presenta varias interpretaciones del modelo cosmológico del dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti. El texto ofrece un resumen crítico de algunas opiniones sobre tal dibujo. Blithz Lozada señala, por ejemplo, cómo se ha dividido el dibujo en tres *pachas*, las interpretaciones referidas a la complementariedad de género, las cadenas de poder y jerarquía, la función del amaru en la sociedad y la oposición de pares coadyuvantes mediados por un eje. El resumen muestra también las lecturas físicas y sociales, las que refieren la ecología y el parentesco, la interpretación de flujo de energía y la visión política, económica e ideológica que habría difundido el imperio de los incas. El carácter holista de la cosmovisión andina aparece claramente en este párrafo donde Lozada remarca la imagen de Wiracocha como una deidad andrógina que ordenó el universo y el surgimiento de las identidades.

Lozada en esta parte efectúa su propia interpretación del dibujo. De acuerdo a la disposición de las estrellas que forman “chacana” ubica geográficamente el diseño de una manera diferente a la que propusieron los arquitectos Carlos Milla y Teresa Gisbert. Esta reubicación le permite evidenciar asociaciones recurrentes en los Andes, por ejemplo la que se

da de lo masculino con la derecha y lo intelectual. Pero también el autor delimita cuadrantes en los que se reúnen los elementos de un conjunto simbólico, por ejemplo, lo abstracto con lo sideral se unen a lo religioso y político, articulando el mundo de arriba con el cielo. Los cuadrantes contruidos refieren, el primero, a lo abstracto; el segundo, a lo concreto; el tercero, a lo femenino, genésico y disruptivo, y, el cuarto, a lo masculino, emanativo y conservador. Estableciendo una analogía estructural, interpreta el dibujo como una “U” invertida, disposición frecuente en los Andes, encontrando interesantes relaciones.

La plaza Huacaypata del Cusco es análoga en su disposición al dibujo de Coricancha. La “U” evoca la fecundidad del vientre y el lugar de donde surge todo orden social y político, justificándose el imperio incaico como un mundo que ofrece seguridad a los súbditos y a los pueblos sometidos, reconociéndose el ensamblaje de varias identidades étnicas y valores culturales en una entidad holista que da sentido a lo local integrándolo con la realidad macro-política. Finalmente, son interesantes las interpretaciones sobre la visión cuadrilocular del mundo, la relación entre el Sol y Wiracocha, la luz y el puma, además de la disposición del espacio simbólico que integra a la huaca de Cañachuy, los ceques del Cusco y el eje del lago Titicaca.

La **tercera parte** del libro titula “Los ritos, la política y el *otro* en la cosmovisión andina”. Esta formada por tres párrafos de los que, el primero, el décimo del libro, se aboca a los gestos rituales en los Andes. Además de señalar varias referencias teóricas destacadas, Lozada se focaliza en ciertos ritos actuales y del siglo XVI que han sido interpretados por investigadores desde perspectivas antropológicas e históricas. Tales interpretaciones remarcan las categorías de la cosmovisión andina ya anotadas como la reciprocidad, muestran la centralidad relativa de lo agrícola y pecuario en el entorno rural y sugieren pautas de comprensión de las actitudes del hombre andino frente al tiempo y la cronología occidental.

Haciendo reflexiones etnohistóricas y filosóficas, refiriéndose a autores como Mircea Eliade y Friedrich Nietzsche, Blithz Lozada ofrece un diseño gráfico de la representación andina del tiempo. Se trata de un movimiento infinito de círculos ensamblados con otros círculos, de niveles incluidos e incluyentes en estructuras que se repiten ampliándose y reduciéndose indefinidamente y de procesos de cambio en los que determinadas relaciones de jerarquía son preservadas aunque invertidas por el pachacuti que necesariamente debe acontecer en el nivel correspondiente. Asimismo, en la alternancia y la articulación sistémica, se reproducen mundos paralelos en disposiciones cuadriloculares. Aparte de las puntualizaciones de los anteriores párrafos, los productos culturales que Lozada interpreta como conglomerados simbólicos complejos son varios ritos descritos en etnografías contemporáneas o en textos desde los primeros años de la conquista española. También incluye en esta parte los universos semióticos contruidos respecto de algunas entidades míticas y religiosas de los aymaras, interpretados siguiendo el cuadrado de Algides J. Greimas.

“El *otro* en el imaginario andino” es el título del undécimo párrafo. En el texto el autor reflexiona sobre la construcción de las identidades en oposición disimétrica y política prestando atención a cómo Occidente ha desplegado discursos y teorías –en primer lugar, filosóficas-, para justificar las acciones de dominio sobre el resto del mundo. Las interrogantes que Lozada plantea motivan a preguntarse si en un contexto cultural post-colonial es posible pensar y actuar de un modo diferente a la reacción contra el poder, o procurando afirmar las propias prerrogativas políticas. Al parecer, según el autor, que un indio

esté actualmente en la Presidencia de la República permite esbozar la respuesta: o ejerce poder de modo insidioso reproduciendo las viejas y detestadas prácticas de los gobernantes del pasado, sumando a su estilo el resentimiento y la exclusión; o en contra de la comprensión de la política y la cosmovisión andina, anula la disimetría procurando la construcción de proyectos que incluyan a la otredad y eliminen los resquicios de la reproducción de lo deleznable de la política boliviana. Esto último parece lo más improbable.

La definición de las identidades en los Andes se da a partir de la configuración de las imágenes de los otros. Para los *jaqis*, por ejemplo, es decisivo identificar por oposición a los *q'aras*, pero también a los *q'ara-cholos*. Los indios del entorno rural todavía hoy metaforizan las relaciones de explotación de las que son víctimas con imágenes como el *kharisiri* o el *ñaqak*, configurando en su imaginario colectivo, un discurso de resistencia que invalida, desprecia y condena al otro mostrando una reacción frente a las relaciones opresivas. Las identidades se configuran en oposición a los otros siguiendo sentidos diferentes. Se trata de quienes están asociados a lo sagrado y lo salvaje: los chullpas. En este caso, pese a que prevalece la disimetría que coloca a los aymaras en posición de poder, subsiste cierta distancia y respeto con relación al valor sagrado concentrado en la humanidad contrahecha y desdoblada de los chuquillas o en el faccionalismo y la desagregación social que los aymaras asocian respecto de los urus.

La acción de los aymaras de hoy frente al otro es interpretada por el autor como propósitos ascendentes y ubicaciones descendentes. Las representaciones colectivas carecen de sentido histórico a largo plazo privando de desazón a cualquier fracaso. El alineamiento de fuerzas permite reacciones de resistencia o acciones asertivas para procurar poder. Los aymaras ven que la disposición de las jerarquías como un escenario en el que se trata de conseguir lo que sea accesible o de resistir a diversas formas de opresión y explotación, se da según una actitud de espera del movimiento cósmico de inversión que define los sitios de dominio y las prerrogativas. Al hombre andino de acendrada visión postcolonial no es posible conmovirlo con programas políticos, discursos teleológicos, ni con presunciones de verdad que sean auténtica y profundamente asumidos. Es anuente, incorpora todo según el interés del momento, dice que "sí" a lo que se presente, pero sin compromisos ni entusiasmo. Las inversiones llegarán cuando sea el momento, con o sin guerra de alta intensidad, con o sin conflicto que muestre la profundidad del pachacuti en el racimo de círculos o en un *p'uku* de la realidad que corresponda.

Es en esta parte donde el autor rompe la visión romántica e ideal del hombre andino como un ser simple ocupado en la reciprocidad con la naturaleza, los otros y las deidades, preocupado por articular varias formas de complementariedad en un entorno campestre: imagen de un sujeto fuera de la historia, cooperativo, sociable y constructor de altos valores humanos en un contexto de escasez y pobreza. No, Blithz Lozada indica que el indio de hoy, no sólo en el campo sino en la ciudad y en el gobierno boliviano ejerce pragmática y discrecionalmente el poder, es venal y conflictivo, provoca escisiones y atomiza a los actores suponiendo que llegó la hora que le toca el turno para hacerlo, igual o peor como lo hicieron sus predecesores en contra de él mismo.

En el duodécimo párrafo, Lozada señala que con la conquista y el colonialismo español se han desplegado dos lógicas políticas constitutivas del imaginario postcolonial: el discurso dicotómico de visión maniquea y el discurso conciliador de supuesto beneficio colectivo. Que los primeros conquistadores hayan calificado a los indios de "homúnculos" creando la leyenda negra constituye una alternativa política que generalmente se activa

en momentos cruciales del *pachacuti*: por ejemplo, cuando existe la fuerza para atacar como revancha y de agredir por resentimiento. En cambio, que en los Andes haya prevalecido posteriormente el discurso de que con la evangelización y la encomienda todos ganaban (los españoles riqueza y poder, y los indios, salvarían sus almas), es la alternativa discursiva que también opera en el imaginario político andino. En este caso, se trata de una argucia retórica acribillada por la falta de credibilidad, tanto más cuanto las acciones previas de los hablantes son manifiestamente obsecuentes con sus discursos.

A partir de esta elaboración teórica, el autor ofrece provocadoras interpelaciones políticas. Pregunta, por ejemplo, si el actual gobierno de Bolivia será capaz de castigar la corrupción que daña los intereses públicos, de revertir la anomia y la impunidad, de erradicar el tráfico de influencias, el sectarismo y los compromisos bajo cuerda. El autor interpela acerca de la irracionalidad en la administración del Estado, inquiera sobre la posibilidad del gobierno de construir programas políticos inclusivos con visión de futuro a mediano y largo plazo, pregunta si el partido en el gobierno, el Movimiento Al Socialismo, podrá valorar los aspectos constructivos que favorecen el bien común provenientes de la tradición andina, siendo al mismo tiempo crítico respecto de los deleznales; finalmente, cuestiona si el Presidente de la República podrá apropiarse de los contenidos teóricos e históricos de Occidente para beneficio de las mayorías del país, considerando variables tan complejas como las étnicas, las regionales, las culturales, las sociales y las ideológicas.

Por lo demás, resulta claro que es la cosmovisión andina de la alternancia y la inversión, de la inmediatez política y del castigo electoral, del faccionalismo y de la cooperación, la obsecuencia y el resentimiento, la que incide para prever el posible curso de los acontecimientos. Lozada muestra que si Evo Morales no asume la racionalidad política de la democracia enriqueciéndola con los valores andinos ancestrales, si no depura a su partido político con criterios rígidos que castiguen a quienes roban, mienten y holgazanean; si el Presidente no elabora un programa político que ataque no sólo al Estado neoliberal sino al Estado benefactor y de prebenda producido por la Revolución Nacional, si no ofrece expectativas inclusivas gracias a las que los ciudadanos entiendan que no se trata de gritar para conseguir algunas pigricias distributivas, sino de trabajar cumpliendo las obligaciones colectivas, en primer lugar, las impositivas; finalmente, si no respeta el juego democrático sin alterar por conveniencia las pautas de la representación y las prerrogativas, por ejemplo, de la Asamblea Constituyente; entonces aparte de lo peculiar de su imagen en la historia de Bolivia, habrá simplemente reproducido los aberrantes estilos gubernamentales de sus predecesores.

La **cuarta parte** del libro titula “Los mitos, el tiempo y la política en el imaginario andino”. Aquí, Blithz Lozada comienza refiriéndose a dos ciclos mitos prehispánicos: el de Wiracocha y el de los Ayar. Pareciera que no existe vinculación con los temas precedentes; pero no es así. La cuarta y quinta parte desarrollan en detalle aspectos que han sido mencionados en las tres partes anteriores concernientes a la cosmovisión andina, las categorías de la lógica política, las representaciones colectivas sobre el tiempo y la historia y las pautas probables y potenciales aun remotamente, para orientar las decisiones y la acción en la presente coyuntura. Para eso sirven, por ejemplo, los ciclos míticos señalados, otras imágenes evidenciadas en determinados mitos, la interpretación de los dibujos en la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala y la contraposición entre el tiempo lineal de Occidente y el tiempo circular en los Andes. Éstos son los contenidos de los párrafos 13, 14, 15 y 16 que constituyen la cuarta parte.

El párrafo 13 analiza el significado de Wiracocha en el imaginario andino e interpreta el mito de origen de los incas narrado con referencia a los hermanos Ayar. Ambos ciclos motivan la valoración del orden social y político, pero también incluyen ver un componente de rebeldía, desobediencia, embuste y burla. Es decir, la representación colectiva acerca de un agregado social en los Andes incluye componentes organizativos de la religión, la política –dimensión preeminente-, y la economía; pero también elementos de disrupción que precipitan cuando corresponde, el respectivo pachacuti. La visualización social se construye reconociendo la función de cambio y creando imágenes que hagan tolerables las relaciones jerárquicas de dominio y de poder.

Los mitos andinos que Lozada desarrolla en el párrafo 14 son tratados desde una perspectiva estructuralista, descubriendo la analogía de las relaciones y la similitud de contenidos. Es interesante que varios mitos recogidos en el siglo XVI por los cronistas españoles pervivan hoy con similares contenidos. Algunos ejemplos son las pacarinas de origen, la visión del *amaru*, la creencia en las *illas* que protegen a los animales y auspician la agricultura, las representaciones colectivas del rayo, los cuerpos embalsamados, los mellizos, las apachetas y los defectos físicos. Teniendo en cuenta los mitos de Huarochirí y siguiendo a algunos intérpretes contemporáneos como Tom Zuidema, Lozada remarca las categorías políticas y la lógica prevaleciente en la cosmovisión andina. Esto ratifica la sucesión de acontecimientos como alternancia de imágenes, el reflejo del futuro en el pasado y la inversión como un cambio indefectible que ratifica el orden pendular y oscilante del devenir político que convierte a la historia en una narración mítica según una lógica perfecta.

La obra de Felipe Guamán Poma de Ayala es interpretada por Lozada en el párrafo 15 haciendo hincapié en las edades del mundo. Especial atención merece el lenguaje iconográfico interpretado por varios investigadores citados en el libro. Los dibujos de Guamán Poma expresan la cosmovisión andina, pero en oposición a la lectura efectuada por intérpretes que valoran el imperio incaico, Lozada se alinea con quienes conciben que el autor del siglo XVI desplegó un incisivo ataque contra el dominio quechua sobre los señoríos locales, mostrando que los incas corrompieron la religión natural y monoteísta que surgió inicialmente. En consecuencia, aparte de ratificar las categorías políticas de la cosmovisión, aparte de reivindicar la naturaleza de los indios sometidos a los incas como descendiente de Noé, se advertiría en Guamán Poma el deseo de descalificar a los incas desenmascarándolos como idólatras y descendientes de deidades infernales. De este modo, su poder se habría articulado en oposición al buen gobierno ejercido en los señoríos locales, el que tendría que ser restituido en una nueva pirámide con los españoles en la cúspide.

En el párrafo 16 titulado “La representación andina del tiempo”, Blithz Lozada hace una exposición sucinta de la filosofía de la historia desarrollada en la cultura occidental siguiendo una concepción teleológica. Especial atención merece la teología de san Agustín que ha servido de base para la sistematización de la visión cristiana sobre el final de la historia. El autor muestra que teorías e ideologías tan variadas como el liberalismo, el materialismo histórico y el positivismo compartirían los aspectos esenciales de esta matriz filosófica. Pues bien, en contraposición a una visión lineal del tiempo que concibe la historia en una sucesión finita con un principio y un final universales, la representación del tiempo en los Andes es distinta e inconciliable. Pese a las interesadas interpretaciones que atribuyen al hombre andino una concepción análoga a las tres dispensaciones de

Joaquín de Fiore, el imaginario colectivo tradicional es renuente a la linealidad judeocristiana y sus contenidos sobre la caída, el restablecimiento de la alianza y la salvación final.

Teniendo en cuenta ritos todavía patentes en el mundo rural andino y considerando destacadas interpretaciones antropológicas, Lozada muestra que el tiempo es representado en los Andes como circular, reversible y recuperable. El futuro, lo que los laymis llaman por ejemplo el “juyshu”, no es el fin del mundo, sino la resurrección del pasado a través del trasvase de arriba respecto de abajo, constituyendo un tiempo pendular y complejo que evoca a los chullpas. De este modo, el pasado crece y se despliega en el futuro reflejando una sucesión de eventos que vuelven a acontecer durante un lapso marcado por el *pachacuti* correspondiente. Similares constataciones se dan respecto de la manera cómo los incas construyeron representaciones del pasado según una alternancia perfecta de los soberanos en varios niveles de asociación. Sin embargo, una paradoja inevitable de esto resultó ser la visualización de los españoles como *Wiracochas* o como hijos de éste, quienes estaban destinados por el orden cósmico a restituir la era de éste en detrimento de la era del Sol.

La **quinta parte** del libro contiene también cuatro párrafos. Desde el 17 hasta el 20 conforman lo que el autor ha titulado “La historia, el espacio y las utopías andinas”. El primer párrafo trata con detalle cómo los incas recrearon su propia historia apropiándose del pasado para crear una imagen mítica de sí mismos con fines de dominio ideológico. No se trata de los mitos de origen, sino de la visualización de los gobernantes como expresiones simbólicas de un orden extrahumano, de una disposición cósmica por la que lo que pasó e hicieron debía consumarse. Independientemente de las interpretaciones que señalan el imperio de los incas como una diarquía con un origen que habría fundado dos líneas de descendencia dinástica, las representaciones andinas visualizan a los soberanos según una alternancia de asociación con el orden y el desorden, con la preeminencia de aspectos religiosos o económicos, con la vinculación al Sol o a Wiracocha. De esta manera, los logros imperiales y la justificación de las decisiones y los resultados políticos apelaban a una disposición cósmica por la que no sólo los súbditos y los señores locales debían aceptar las imposiciones de los incas, sino que inclusive los soberanos estaban ineluctablemente destinados a cumplir funciones y a realizar acciones imposibles según un movimiento ineluctable. En este esquema el dominio ibérico también resultó inevitable aunque temporal, hasta que un nuevo *pachacuti* provoque una nueva inversión restituyendo a viejos actores en las relaciones políticas y sociales.

En el párrafo “Procesos históricos de poder y sometimiento” el autor del presente libro expone un resumen de la historia de los señoríos aymaras en el siglo XVI. Siguiendo el trabajo de Thérèse Bouysse-Cassagne, Lozada se refiere a las tensiones entre Qari y Kusi, curacas de los lupacas. Esto muestra que no sólo existieron conflictos entre los señoríos aymaras, que no sólo persistió la resistencia y el deseo de liberación del sometimiento ejercido por los incas; sino que, en el interior de cada señorío multiétnico, hubo también conflictos articulados, paradójicamente, con la complementariedad, la reciprocidad y la cooperación. De este modo, el sistema de poder y de relaciones disimétricas se volvía tolerable gracias a la redistribución de la riqueza y al cumplimiento de las obligaciones sociales de parte de los señores aymaras.

Debajo de los aymaras estaban no sólo los chuquillas con las connotaciones sagradas referidas, sino los urus y los puquinas que se constituyeron en grupos étnicos sometidos secularmente al poderío aymara. Son interesantes en este párrafo, las referencias a

cómo una parte considerable de los urus ochozumas se convirtieron en aymaras durante el colonialismo ibérico buscando igualarse con un estrato étnico que los había dominado por largo tiempo y que en las nuevas circunstancias debía soportar a actores emergentes en la pirámide social.

En contra de las visiones románticas que pretenden mostrar que hasta antes de la conquista de los españoles no hubo en los Andes opresión política, cruenta violencia ni exacción económica, en el parágrafo Lozada hace referencia a las formas de sometimiento que ejercieron los incas sobre los señoríos aymaras plasmando, por ejemplo, la estrategia del mitimayazgo. Gracias a este contexto histórico se comprende el pragmatismo aymara, la proclividad a la traición, el faccionalismo, la rearticulación y la ambigüedad en los compromisos políticos. Sin embargo, como proceso de articulación de la unidad de los vencidos, las representaciones colectivas contemporáneas de los aymaras tienden a presentar al “Incapacha” con rasgos utópicos y románticos de orden y armonía: mundo idílico que el hombre andino espera que retorne. Finalmente, Blithz Lozada resume los estudios de Bouysse-Cassagne respecto de la organización del espacio aymara en el siglo XVI mostrando la relevancia de la lógica de dualidad complementaria.

El parágrafo 19 titulado “La organización simbólica del espacio” hace muy sugestivas interpretaciones comparativas entre los señoríos aymaras y la centralidad radial del Cusco. Tales puntualizaciones de Lozada son relevantes y tendrían que ser consideradas en momentos críticos como el presente en el que se debaten temas como la descentralización administrativa y las autonomías departamentales. El sistema de diarquía establece interesantes posibilidades para la alternancia de competencias políticas, la organización radial y la verticalidad podrían dar lugar a la combinación multivariada de unidades constituidas según criterios económicos, ecológicos, regionales, culturales y lingüísticos, la disposición dual del espacio permite insinuar distintas formas de complementariedad según relaciones de igualdad simbólica y jerarquía real. Finalmente, la combinación de la organización segmentaria con las franjas transversales da lugar a construir autonomías locales en un universo macroscópico que aplica las mismas categorías de organización.

El último parágrafo del libro, el vigésimo, trata los temas de la utopía, las crisis y la resistencia en los Andes. Blithz Lozada termina su itinerario intelectual reflexionando sobre la llamada “utopía andina”. Presenta las características del pensamiento utópico en la filosofía occidental desde sus orígenes en Grecia hasta su consumación en el siglo XVII, incluyendo las expresiones literarias y filosóficas recientes del siglo XX. Pero, entendiendo a la utopía como la denuncia de la realidad y el anuncio de un ideal del que se ignora cómo se lo alcanzará, no cabe suponer que la representación de la historia en los Andes ni la imagen del Incarrí siga las pautas de este modelo. Los pachacutis acontecen por fuerza extrahumana produciendo círculos en retornos segmentarios, identifican el futuro con el pasado y rechazan la existencia de un final universal. Consumados los recorridos de un giro de la sociedad en su inmediatez, se allana un racimo de círculos mayores de manera indefinida.

Entre un *pachacuti* y otro, sin embargo, hay irrupciones de resistencia, expresiones de revuelta, manifestaciones por agilitar la próxima inversión. Tal es la función del *amaru* en la cosmovisión andina. Aparece como la intención consciente y la voluntad política transformadora, pero en realidad, lo que resulta está determinado por un orden cósmico, por el que se anula el fracaso o el éxito político. Si la acumulación de revueltas precipita un cambio, es que la hora del mismo había llegado, si los actores que resisten son reprimi-

dos y aplastados su acción fue necesaria para un cambio futuro remoto o inmediato, inclusive toda acción política individual o colectiva, conservadora o transformadora coadyuvaba a cumplir el orden de la inversión cuando debe acontecer. La historia escapa a toda volición y proyecto político reafirmando la necesidad de las categorías andinas.

Entre los signos conscientemente asumidos por el hombre andino para reflejar los momentos de crisis, en el último párrafo del libro, Lozada señala las enfermedades del baile y de los colores. Al respecto, sugiere que pareciera que el hombre andino busca agilitar el *pachacuti* con las expresiones simbólicas que lo reflejan. Independientemente de que el *taqui onqoy* sea una forma de resistencia a la dominación, manifiesta la certidumbre de que llegó el momento del cambio, una inversión estructural está en curso y debe ser expresada. Tal vez hoy día, la Bolivia andina debería comenzar a danzar con frenesí.

El libro que el lector tiene en sus manos ofrece cuadros y diagramas que permiten visualizar la cosmovisión andina, además de una amplia bibliografía de textos de filosofía, historia, antropología, economía, estudios culturales y temáticas afines. En total, Lozada refiere 233 autores y 315 entradas. Asimismo, incluye 17 cuadros y diagramas propios y la reproducción de 51 dibujos o diseños de otros autores cuyas fuentes son referidas al final del libro en el *Índice* respectivo. Blithz Lozada fue invitado por la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas a hacerse cargo del Módulo “Filosofía andina” que impartió a inicios del año 2003.

La Paz, septiembre de 2006

Mary Money, Ph. D.

PRÓLOGO

“Lo que persiste es siempre lo que se regenera”
Gaston Bachelard, *La intuición del instante*.

El pensar heideggeriano abrió una de las hojas del gran portón de salida de la modernidad, y lo hizo desocultando los rasgos metafísicos que la constituyeron, uno de los cuales constituye la esencia de la técnica, habitada por las características del descubrimiento, la transformación, la acumulación, la distribución, la conmutación del ente, todo lo cual redundaba o, mas bien nace de una actitud de provocación, dominio y exacción del ente (las cosas y los humanos y humanas). Actitud fundamentalmente utilitarista, para la cual todo lo que es está a disposición y pronto para ser usado (*Gestell*).

La esencia de la técnica, es decir el espíritu que anida en ella, consiste en que todo lo que es: ríos, mares, bosques, luna, sol, humanos esté disponible; la disponibilidad del ente que fue denominada por Heidegger con el término alemán *Gestell*. El aspecto que me interesa destacar es el carácter planetario del concepto: nada escapa a su esencia totalizadora. Por eso es que se torna imposible hablar de “culturas” en tal contexto; no caben allí ya culturas propiamente dichas, en cuanto el rasgo de la disponibilidad del ente las atraviesa como un rayo. En ocasión de la visita del pensador greco-francés Kostas Axelos a Buenos Aires, en 1987, y durante una conferencia, fue interrogado acerca de las culturas indígenas, a lo cual Axelos respondió que no había tal cosa como culturas indígenas ya que cualquiera así llamada se hallaba subsumida dentro de la esencia de la técnica: ya fuera de manera inmediata o remota su quehacer no podía evitar la inclusión dentro del engranaje técnico, éste —expresó— aplana todo desnivel y reduce toda diferencia a lo igual. ¿En qué espacio puede entonces darse el rescate (posmoderno) de lo diferente?

En busca de una respuesta y en el marco de los Andes se desenvuelve el libro de Blithz Lozada. Comienza por citar extensamente a Heidegger y culmina indagando en las utopías

as andinas. En lo sustancial la interrogación penetra dentro del círculo de lo que Ricœur denominó la “auto-interpretación escindida del hombre moderno”, refiriéndose a la posición de un “tipo humano inadecuado” que oscila disociadamente entre el ámbito de la razón, que lo deja en el vacío de un horizonte abstracto del “sentido”, y el ámbito compensatorio de alguna forma de pertenencia como inmersión en la vitalidad sentida, desde donde se cuestiona la prepotencia de la racionalidad organizadora.

Esta englobante mediatización (trascendental, lingüística, cultural, ideológica), por dos tipos de auto-horizonte, de todo contacto inmediato vital-inteligente del hombre, como “concreto viviente”, con la exterioridad óptica de todo lo existente, es permisiva, del lado del “sujeto”, con la fractura y la sumisión unilateral alternativa de la unidad polar entre inteligencia y sensibilidad, entre racionalidad y afectividad, entre intuitividad y discursividad. Los polos aparecen así disociados y subsumidos en su conjunta efectividad primaria. Esto forma parte de una prolongada intoxicación por la que “la sensibilidad interior de hombre moderno decrece”.

Del análisis de Blithz Lozada surge la posible apertura de un enfoque filosófico en el que no solo la forma sino también su opuesto —su ‘opuesto’ (*Gegensatz*), no su ‘contradictorio’ (*Widerspruch*)— son rescatados, rechazando el antiguo error, más fatal a Occidente de lo que parece a primera vista, de identificar la ‘forma’ con la ‘esencia’, con el ‘valor’, con la ‘realidad’, y todas las consecuencias que se derivan, a la cual corresponde la otra identificación errada que hizo del ‘caos’, de lo ‘pleno’ equivalente a ‘no ser’, ‘no valor’, ‘apariencia’, ‘oscuridad’. Este error, que como se desprende del examen de Blithz no fue sólo teórico sino que también significó una determinación vital, una actitud frente al “otro” y, fatalmente, una política; tuvo para Occidente consecuencias incalculables y provocó asimismo el surgimiento compacto de las varias formas de irracionalismo, de polarización y de corolarios falsamente especulativos de todo tipo.

Lo que son polos de lo existente y del espacio existencial humano, como lugares diversos de actuación del valor, pasaron a ser polos contradictorios del valor y del antivalor, fuertemente exaltados. Formal e informal equivalen a racional e irracional. Entonces los actos vitales concretos del sujeto (cosmovisión, organización del espacio, concepción del tiempo, toma de posición, acción) pierden, al quedar subordinados a las aventuras artificiosas de cronistas e “interpretadores” que los cosificaron, su propia inmediatez.

Se trata de un cuerpo de conocimientos, conocimientos en el sentido nietzscheano del término: “si no podéis ser santos del conocimiento al menos sed guerreros del mismo”. Conocimientos de un alto contenido simbólico y metafórico, a la vez que eminentemente prácticos, ya que la praxis es su meta, y que quizá compartan su origen con el de los pueblos uralaltaicos con anterioridad a las migraciones que descendieron por Asia y por América, con respecto a las cuales Europa, y aún Grecia, son como los últimos diez minutos, y la mentada posmodernidad no mas que un parpadeo.

Así es como se encuentran profundas reflexiones en esta sabiduría radicada en el enclave andino. Y en sus incomprensibles peculiaridades, que permiten a sus participantes la posibilidad de tornarse inaccesibles, dando precisamente en el blanco de la esencia de la técnica que, habíamos dicho, es el “estar a disposición”. La propuesta de la inaccesibilidad, esto es el no estar permanentemente disponibles a todo requerimiento que se presente en cualquier tiempo y circunstancia —sabemos que cuanto mas alta la esfera de poder mayor el requerimiento de disponibilidad— significa, en cambio, el poder de reservarse y protegerse, en una entrega a ellos mismos. En cierto modo, la radicalidad de la

propuesta de la inaccesibilidad complementa el temple de ánimo de la *Gelassenheit* o serenidad, como actitud adecuada frente al mundo de la tecnociencia.

Otro tanto con la tierra —más allá de la ecología, *vedette* del Siglo XXI—: no se la agota, no se le extrae hasta el último gramo de su riqueza, se toma lo necesario, se la pisa con ligereza, teniendo a buen recaudo no dejar huellas de la pisada. No se agotan las relaciones con una presencia y exigencia permanentes; menos aún se agotan en la utilización desenfrenada de sus propias fuerzas, porque la interpretación del ente como recurso o fondo disponible comienza por valorar y respetar su verdadera dimensión social. Rige por así decirlo el principio de la no acumulación y del no agotamiento. Quizá lo más subversivo sea la práctica de decir una cosa por otra, arte que hubiera recibido loas de Federico Nietzsche si le hubiese sido dado pensarlo.

En el mundo andino —y por lo que se conoce en toda América— el aprendizaje del arte de mentir comenzaba y aún comienza en la niñez, y se relaciona con el mismo principio de la autoprotección. Se trata propiamente de la “verdad y la mentira en sentido extramoral”, y se trata, ciertamente, del humor y de la risa, en un contexto en el cual la palabra comprometida es irrevocable. Desde ya que me refiero a la verdad en sentido restringido y no al ámbito ontológico de la verdad. La noción de inaccesibilidad, por ser antitética, se halla en correspondencia inmediata con el modo de ser en el mundo técnico, como ya vimos. Dentro de un contexto interpretativo diferente con respecto a los humanos y al mundo. Un contexto físico, no metafísico.

La doctora Mary Money ha trazado en su “Presentación” una exhaustiva reseña de los contenidos del libro de Blithz Lozada. Lo que me exime en ese sentido. Cuando el autor me invitó a participar de la edición con un breve prólogo, una primera revisión, casi espontánea, me dirigió hacia la profusa bibliografía. Me sorprendió lo heterogéneo del material consultado. Autores con los que sostengo diferencias conceptuales y académicas considerables y otros con los que me vinculan coincidencias verdaderamente relevantes. Se confrontan numerosas citas de ambas vertientes. Blithz me animó a evaluar sus inclusiones, cuadros y diagramas críticamente, y en comunicación personal así lo haré. Las epistemologías y metodologías pueden ser variables, plurales, reflexivas: como los textos, las culturas. La antropología comparativa y la semiótica ayudan. (Para el trabajador de campo incluso en casa *todo* amenaza con significar...).

Finalmente: para conservar el recuerdo y, más en general, para pensar, es necesario exponer un mundo previamente ‘puesto en orden’. Por asociación de ideas evoqué un texto: aludiendo a la ciencia de lo concreto que anima al “pensamiento salvaje”, y presintiendo los avances más recientes en las neurociencias, Claude Lévi-Strauss había observado que “la clasificación, aunque sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario; al decidir que hay que tener en cuenta todo, facilita la constitución de una memoria”. Y sabemos que, en primer lugar, la amplitud de la memoria del tiempo pasado tiene un efecto directo sobre las representaciones de la identidad.

Si la memoria del tiempo profundo tiende a debilitar la conciencia identitaria, la “memoria larga”, en cambio, la refuerza. Esta memoria larga que Françoise Zonabend describe como la “visión del mundo” propia de una comunidad, es un tipo de memoria fuerte, porque organiza perdurablemente la representación que un grupo se hace de sí mismo, de su historia, de su destino. Ahora bien, recuerda Marcel Detienne: lo memorable, “lejos de ser un pasado registrado o un conjunto de archivos, es un saber presente, que procede por

reinterpretaciones". Blithz Lozada, en mi criterio, inscribe su obra dentro de estos parámetros.

Cuando Halbwachs asimila "el pensamiento social" a una memoria quiere decir que ese pensamiento social resulta de la transmisión de un capital de recuerdos y de olvidos. Así pues, una obra como la de Blithz proporciona los instrumentos necesarios, no para que ese pensamiento se adecue a la nueva situación, sino para que potencie su imaginación y su sentido de lo concreto ante la irrupción cada vez mas frecuente de lo no proyectado. Volviendo a Heidegger, en un artículo se menciona una carta que al final de su vida escribió a Daisetz T. Suzuki, profesor de filosofía budista y conocido maestro zen, en la cual expresa que un cambio de paradigma en la comprensión europea del ser sólo puede realizarse a partir del mundo que dio origen a la técnica moderna, y no por adopción de otras cosmovisiones.

Blithz Lozada, probablemente sin estar al tanto de este pensamiento, culmina su texto dirigiendo la reflexión hacia los Andes señalando que: "Las construcciones sociales son relativas y de valor variable, aun en condiciones extremas, la historia y la política le permiten al hombre andino desplegar estrategias de resistencia o de poder, asumiendo que todo fluye y que ningún orden económico, simbólico, político, social o cultural es definitivo".

Desde el '*pachakutiruna*' (tiempo de contradicción entre dos hermanos) como denomina Guamán Poma a la guerra entre Huáscar y Atahualpa, interrumpida la transición a un nuevo orden por la irrupción de la invasión española, los principios de hanan y hurin permanecieron en *confusión* (pantákay, saqápay: trastocados, revueltos, embrollados; jamás fundidos como pensaba Ossio) y de allí el caos. Y los movimientos de resistencia. Y el taki onqoy. Y Juan Santos Atahualpa. Y los Amaru. Y los Catari. Y, todavía, Inkarrí. Y el anhelo de una "vuelta del mundo", del pachakuti, de un nuevo orden mundial.

En *Unterwegs zur Sprache* expresó Heidegger su concepto de experiencia: "que una cosa, un hombre, un dios venga hacia nosotros, nos alcance, nos atropelle, nos derribe, nos transforme". Desde los Andes, José María Arguedas respondía:

"lloqllasaqku ñoqanchispa llapan allpanchista hapinaykukama; llaqtanchispas llaktanchispuni kanankama".	"como una avalancha nos precipitaremos hasta volver a tomar toda nuestra tierra; hasta que todos nuestros pueblos sean de veras nuestros pueblos".

En el altiplano, en los valles y en las calles retumba el clamor:

— ¿Cuándo?
— ¡Ahora!
— ¡¿Cuándo, carajo?!
— ¡¡¡Ahora, carajo!!!

Sin embargo, concluye Blithz Lozada, "ningún Mesías andino puede romper el orden histórico y cósmico precipitando un final inaudito en el que el mundo y el tiempo se acaben tal y como se presenta el *telos* en la filosofía lineal de Occidente". Culminando un capítulo

final titulado "Utopía, crisis y resistencia en los Andes". ¿La utopía como garantía de la libertad? El debate permanece abierto. Blithz piensa que merece la pena plantearse la cuestión. Estimo que para el autor el concepto de utopía se opone radicalmente al dogmatismo, el determinismo y las nociones de perfección e imposibilidad. Bernard Lown, Premio Nobel de La Paz en 1985, afirmó: "Sólo aquellos que ven lo invisible pueden realizar lo imposible". Al aumentar así la potencia imaginativa y la capacidad de reflexión, se dota al hombre (andino, o no) de mejores armas para afrontar lo concreto y, sobre todo, responder a las demandas impostergables de nuestro tiempo.

La Paz, septiembre de 2006

Dr. Pedro Parodi

INTRODUCCIÓN

En la lógica andina el orden de las cosas implica que acontezcan cuando deben suceder, no antes ni después. Este libro tiene una larga historia, las interpretaciones que en él se exponen han sido sistematizadas por primera vez durante los años noventa. En ese tiempo, hice el intento de publicarlas, pero en verdad, todavía no era el momento que correspondía. Después de releer partes de la primera versión, lo que hice en varias oportunidades, descubrí felizmente que los inconvenientes dieron lugar a una situación que ahora tiene sentido. De este modo, una lectura pesada, un estilo agobiador y varios conceptos insuficientemente desarrollados impidieron justificadamente su publicación, obligando a que se postergue.

La primera versión de este libro fue elaborada como un trabajo de graduación presentado a la FLACSO. Con el título *De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia*, no sólo adolecía de los defectos antes señalados, sino que presentaba con aridez, algunos temas que, aparentemente, no tenían relación alguna con los problemas históricos y políticos de la coyuntura. Además, varios aspectos quedaban implícitos y no articulé los capítulos de una manera conveniente menos agradable. De todas formas, las 222 páginas del texto me sirvieron de inspiración para que rehiciera, completara, ampliara y sistematizara en un largo proceso de 15 años, el texto que ahora ofrezco al lector.

La historia de este libro, decía, ha tenido vicisitudes que representan para mí, parte de mi historia intelectual y personal. A principios de los noventa casualmente me incorporé en un programa de postgrado auspiciado por la FLACSO, durante siete meses intensivos, tuve ocasión de conocer mis raíces andinas, de comprender las identidades de mi entorno y de sumergirme en un mundo que estando siempre muy cercano, lo consideraba lejano y hasta ajeno a mí. El estudio de la filosofía occidental por largos años y de otras disciplinas en carreras universitarias sólo me había mostrado indicios de un nuevo continente intelectual, simbólico y cultural que comenzaba a abrirse para mí.

En esos meses tuve la oportunidad, no sin cierta vergüenza, de que autores e investigadores europeos me enseñaran aspectos fundamentales de las identidades y la etnohistoria andina. Agradezco las brillantes motivaciones, por ejemplo, de Thérèse Bouysse-Cassagne, Xavier Albó y Gilles Rivière, aunque también debo destacar las espléndidas clases de autores nacionales, peruanos y chilenos como Teresa Gisbert, Gustavo Rodríguez, Gabriel Martínez, Elías Mujica, Nelson Manrique y Verónica Cereceda.

Con posterioridad, conocería personalmente en congresos internacionales, en clases a las que asistí como oyente en la Universidad de Duke, en grupos de estudio de las temáticas andinas e inclusive, en alguno de los círculos por los que transitan las existencias en los Andes, a autores de quienes me sorprendieron el rigor, la creatividad y la pulcritud de sus trabajos. Entre los más notables debo citar a Tristan Platt, Rolena Adorno, Irene Silverblatt, Javier Medina, Carlos Milla Villena, Silvia Rivera y Hans van den Berg. Naturalmente, en el libro que ahora ofrezco no sólo cito trabajos, interpretaciones o desarrollos teóricos de

las personas a las que conocí y escuché personalmente. En los tres lustros a los que hago referencia, me interioricé también de cómo varios autores nacionales y extranjeros, han dedicado su vida a aproximarse, comprender, interpretar y valorar el mundo andino, entre ellos, por lo que conozco, he sido impactado por los trabajos de Olivia Harris, John Earls, Nathan Wachtel, Thierry Saignes, Jan van Kessel, Denise Arnold, Robert Randall, Tom Zuidema y Henrique Urbano.

La primera versión, pese a que todavía hoy es valorada ocasionalmente por quienes la conocen, la rehice varias veces en grados distintos. Por ejemplo, lo que aparece en el presente libro como Segunda Parte (“Modelos de interpretación de la visión andina del mundo”), con la actitud propia de la persistencia andina, lo reescribí hasta tres o cuatro veces. Si bien las ideas centrales se mantuvieron, el texto reelaborado, actualizado y orientado a las distintas circunstancias académicas e institucionales del momento, ha servido de base para exposiciones en congresos internacionales y ha sido publicado dos veces por instituciones académicas. Ahora, ofrezco al lector esa parte como una nueva versión, también actualizada y orientada de acuerdo a la coyuntura política que se ha dado en Bolivia a partir de enero del presente año.

En el extremo de la diversidad intelectual, una parte considerable de este libro la he elaborado directamente con base en la primera versión del texto de los años noventa, sin que haya existido versión intermedia alguna. Tal es el caso de los seis párrafos que constituyen la Cuarta y Quinta Parte del libro (del 15 al 20). Naturalmente, aquí las referencias bibliográficas recientes, la ampliación teórica de los temas y el esfuerzo por acercar la reflexión a la realidad política nacional del momento, caracterizan el contenido y ofrecen, en mi opinión, mayor valor a la presente versión con relación a la primera.

Algunas partes de la versión original de este libro han sido publicadas por revistas especializadas y se encuentran en Internet (tal es el caso de parte de los párrafos 10, 11, 13 y 14). Sin embargo, como en los anteriores casos, en la versión que ofrezco no sólo he mejorado el estilo de exposición buscando que la lectura sea agradable y útil, sino que he sustentado mejor los argumentos, he ordenado las partes y he incluido varios contenidos nuevos, resultado de la actualización bibliográfica, de mi propia experiencia y de la participación en eventos académicos especializados.

La Primera Parte del libro y un contenido considerable del párrafo 12 son textos que no estuvieron en la versión original. Aquí, si bien me he basado en investigaciones previas y varios datos los he tomado de otras publicaciones de mi autoría personal o compartida, ofrezco al lector los elementos teóricos y las interpretaciones personales que, en mi opinión, le dan consistencia al libro como una unidad, mostrando mis puntos de vista sobre la política y la historia en Bolivia.

Este libro ha surgido como un desafío y una oportunidad. Mary Money me invitó para que en febrero del año 2003 me hiciera cargo del módulo referido a la cosmovisión andina en la Maestría que tan eficientemente organizó, programa que contó con un plantel docente del más alto nivel académico internacional. Siguiendo el espíritu dinámico que la impulsa, la Dra. Money comenzó a publicar los trabajos de los docentes. Hasta la fecha han visto la luz siete volúmenes de la colección respectiva con textos de notable valor e impacto. Agradez-

co a la Dra. Money porque me ha dado la ocasión de incluir el contenido de mi módulo en tal colección constituyéndome en el octavo docente que lo hace.

Las dos semanas que duró el Módulo fueron insuficientes para desarrollar ante un exigente auditorio de estudiantes de excelente nivel, los contenidos sobre los que reflexionaba desde hacía más de diez años. Apenas pude presentar algunos contenidos y motivarles a que hicieran sus propias interpretaciones sobre la visión andina del mundo con base en información etnológica. Sin embargo, hoy con la presente publicación, tengo la oportunidad de mostrar las mías propias como las he podido desarrollar. Así, los estudiantes de ese programa encontrarán en el presente libro, una ampliación y profundización con suficiente respaldo teórico y etnohistórico, que a inicios del año 2003 no pude exponer.

Elaborar tal sistematización ha sido para mí, un desafío. Aunque me han invitado varias veces a participar en congresos internacionales exponiendo las temáticas que interpreto, aunque como he expuesto en esta “Introducción”, muchos capítulos de la versión original fueron replanteados y reelaborados en distintas ocasiones buscando actualidad y pertinencia, ofrecer al lector una obra sistemática que responda a los requerimientos académicos relativamente estables y a las necesidades ideológicas de un mundo político en cambio como se presenta en Bolivia, no ha sido una tarea fácil. Espero que mi esfuerzo sea apreciado por el lector aunque no comparta mis apreciaciones ni puntos de vista.

Mi formación filosófica me ha motivado a presentar mis interpretaciones marcándolas con rigor lógico, articulándolas en un sistema coherente, y sustentándolas con base en la evidencia cultural e histórica. Estoy consciente de que este esfuerzo no condice con la ambigüedad que se expresa a veces en la cosmovisión andina, tampoco con la oralidad como forma privilegiada de reproducción cultural ni con actitudes y gestos flexibles que denotan una lógica de tercero incluido y de rechazo al principio de no contradicción. Sin embargo, creo también que para que nuestro pensamiento tenga relevancia en el concierto universal de la producción intelectual, no sólo debe hacer referencia a los mejores académicos que lo interpretan, sea para glosarlos o para criticarlos, sino es imprescindible al menos comenzar a hacer el intento de articularlo como un sistema filosófico.

No creo que la desvaloración de principio y por ignorancia de todo lo que es *occidental*, dé lugar a que la cosmovisión andina sea una panacea teórica, práctica, simbólica y cultural que garantice un mundo perfecto. Lo que muestro en el libro es que mucho del pensamiento filosófico, político e histórico de Occidente, no sólo debe ser conocido sino empleado y plasmado en nuestra realidad actual, en tanto que existen varios aspectos de la cosmovisión andina que no ofrecen expectativas para una práctica política inclusiva, una gestión que construya nuevas totalidades sociales sin ejercicio insidioso del poder, y que imposibilitan acciones conscientes y voluntarias por cambiar el contenido y las formas de una ideología postcolonial todavía patente en nuestro imaginario colectivo.

Algunas veces he escuchado objeciones referidas a “¿quién es el hombre andino?”, “¿dónde está su cosmovisión?” o “¿de qué se habla?”. En la primera parte de este libro ofrezco respuestas para quienes todavía persisten en cuestionar la pertinencia de discutir aspectos que en mi opinión, subyacen en las representaciones colectivas de actores históricos, quienes las expresamos de distinto modo.

En este sentido, el libro trata sobre la visión del mundo y del imaginario colectivo de la gente de los Andes, refiere las representaciones compartidas acerca de la historia, y muestra cómo, en los procesos de cambio y crisis política es posible discutir acerca de lo que somos nosotros, los bolivianos de hoy día. En ningún momento sostengo que la identidad sea única, estoy consciente de que existen y prevalecen procesos de hibridación de los grupos y personas, reconozco también los contextos como una mixtura cultural, pero creo que en la medida en que aprendamos a reconocer al indio que somos también cada uno de nosotros, no sólo podremos aceptarnos, sino también tendremos que corregir las actitudes y los gestos que nacen de tal identidad, contrastándolas con objetivos que prioricen el bien común de la colectividad antes que se subordinen a la fuerza avasalladora de los grupos de interés y de poder.

El lector encontrará en las cinco partes del libro, desde las referencias teóricas y filosóficas de Occidente, desarrolladas en la Primera Parte y contrastadas con la cosmovisión andina, hasta las posiciones políticas que yo como autor manifiesto en una coyuntura de crisis, es decir en un momento de decisión. El itinerario que ofrece el libro incluye un recorrido por los modelos de interpretación de la visión andina del mundo, un análisis detenido de los ritos y los mitos considerando las apreciaciones de autores destacados, y las implicaciones que es posible establecer respecto de la forma cómo se da la política en el actual momento histórico que vive Bolivia. Las referencias a cómo podría darse no se fundan en un gesto de dogmatismo ético ni en un discurso político prescriptivo; apenas se señalan las posibilidades y dificultades que implicaría asumir visiones y prácticas contrarias a la lógica cultural de una sociedad postcolonial, tanto para los gobernantes como para los gobernados.

Sobre la escritura de varias palabras en aymara, quechua u otras lenguas hoy desaparecidas en el mundo andino, he utilizado las formas referidas por los autores citados. Es esa la razón por la que a veces una misma palabra aparece con consonantes o vocales diferentes. Entiendo que esto es preferible mientras tanto nuestras lenguas nativas no se hayan normalizado. Por lo demás, me excuso por castellanizar varios términos. A quienes conocen el aymara o el quechua probablemente les disguste encontrar palabras de esas lenguas con un plural en castellano. Sé que desde el punto de vista lingüístico no es pertinente hacerlo, pero entiendo también que para motivar una lectura agradable y que facilite la comprensión del sentido en castellano, es preferible esta opción.

Agradezco de nuevo a Mary Money por la oportunidad que me ofrece para la publicación de este libro, sinceramente espero satisfacer sus expectativas y preservar el alto nivel académico de las publicaciones precedentes. También manifiesto las gracias a Carmelo Corzón, estudiante del programa de Maestría el año 2003 y que dirigiendo actualmente Producciones CIMA, promueve que esta colección tenga impacto. Finalmente, debo indicar que varios diseños que se incluyen en este libro fueron elaborados originalmente por Gonzalo Gobillard Suárez quien los realizó para la primera versión del texto.

La Paz, agosto de 2006

Lic. Blithz Y. Lozada Pereira, M.Sc.

PRIMERA PARTE

**LOGOS OCCIDENTAL, CRISIS, VISIÓN ANDINA
Y FILOSOFÍAS EMERGENTES**

§1.

EL HOMBRE ANDINO DESDE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

En la filosofía occidental se han desarrollado con vigor y profundidad, desde inicios del siglo XX, distintas visiones críticas que muestran los límites de las concepciones e ideas clásicas. Es decir, se produjo la descalificación, desde diferentes enfoques y tendencias, de los supuestos y el modo habitual de producir filosofía. Así, la propia inteligencia occidental ha configurado discursos críticos que desvaloran el enfoque clásico originando desazón y mostrando sus crisis¹. Por ejemplo, pese a la profundidad de las explicaciones de la física, pese a que se han dado exhaustivos logros taxonómicos en biología y existe una indudable precisión de las leyes químicas, filósofos como Martin Heidegger, desde el primer tercio de siglo, han develado la inconsistencia de sus fundamentos.

Heidegger, en su obra de 1927, *El Ser y el Tiempo*, explicita la necesidad de revisar y reconstruir los conceptos fundamentales de las disciplinas científicas². Piensa que en física, la teoría de la relatividad pone de manifiesto un peculiar orden de la naturaleza antes inimaginable e impensable; además, irrumpió con claridad la paradoja de que aunque se salve la inmutabilidad de las leyes del movimiento, hay algo en el mundo físico que sigue siendo un problema: la *materia*. Debido a que la teoría de la relatividad rechaza la idea de que el espacio y el tiempo sean absolutos, regulares, estables e idénticos en cualquier *parte* del universo, se pone en ascuas a la física: comprende que desconoce los horizontes de existencia de la materia sin poder delimitar las *cosas* como objetos discretos y acotados.

Por lo demás, aparte de la teoría de la relatividad de Albert Einstein, al considerar el principio de incertidumbre de Werner Heisenberg, la noción de los *quanta* de Max Planck, los modernos modelos matemáticos sobre la génesis del universo y las teorías de Tercera Ola (por ejemplo, el caos, los quarks, los fractales y otros contenidos recientes), es necesario establecer que se debe abandonar la idea de que el conocimiento de la naturaleza sigue un solo curso, preestablecido, progresista y optimista, el cual habría sido asegurado por los fundamentos esenciales dados con relación a su objeto de estudio.

¹ Jürgen Habermas, François Lyotard, Richard Rorty y Fredrik Jameson han hecho referencia a la necesidad de fundamentar el conocimiento científico en su más amplio sentido. Otros pensadores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze han señalado que se trata de una crisis de identidad, la crisis de la modernidad, el capitalismo y la moralidad del siglo XX. El enfoque neopositivista por su parte, ha pretendido encontrar en la acrítica matematización estadística de los datos, oportunidades para dotar de científicidad a disciplinas como la psicología, la sociología y la historia con una evidente valoración de los procedimientos basados en la evidencia empírica. Sin embargo, la crítica a la razón instrumental desarrollada por ejemplo, por la Escuela de Frankfurt, ha puesto de manifiesto la extensión y profundidad de la crisis: se trata de la crisis de las *ciencias del hombre*. Cfr. mi libro *Foucault, feminismo, filosofía...* publicado por el Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. pp. 284 ss.

² Cfr. la traducción de José Gaos. pp.19 ss.

Además, el principio de Heisenberg ha dejado claramente establecido que la sola proximidad del sujeto al objeto -lo cual es imprescindible para “observarlo”-, lo modifica³. En consecuencia, la idea clásica que refiere la inmutabilidad del objeto parece no ser correcta, al menos en ciertos casos. Conocer algo es transformarlo inclusive desde el momento de su percepción. Pretendiendo descubrir lo que el objeto es *en sí*, al observarlo, el sujeto modifica sus determinaciones pudiendo percibir sólo los resultados de la transformación que él mismo ha originado. Así, la objetividad en sentido pleno parece ser inalcanzable.

La crisis de la biología se manifiesta, en opinión de Martin Heidegger, en el conflicto entre *mecanicismo* y *vitalismo*. Esta discusión muestra la necesidad de construir nuevos fundamentos que piensen a la vida y a los organismos de una manera distinta a la idea de la evolución. Tal idea concibe los cambios anatómicos y los procesos vitales como resultados mecánicos de movimientos físico-químicos. Asimismo, la exigencia de repensar el objeto de la biología, exige tener una nueva visión del ser vivo, más acá de posiciones especulativas que sólo advierten sobre rasgos complejos, procesos recurrentes y manifestaciones antropológicas especulares.

En el caso de la matemática, Heidegger dice que la crisis de sus fundamentos se expresa en la controversia entre *intuicionistas* y *formalistas*. Se trata de dos maneras inconciliables y excluyentes de pensar qué son los números (y por extensión, las estructuras lógicas). No se puede reunir en una visión unitaria la suposición de que los números sean entes *ideales* (intemporales, inextensos, universales, imperceptibles y sin embargo, cognoscibles de modo unívoco y general), y sean simultáneamente, meras *construcciones* de la razón humana. Al no saber cuáles son las categorías de existencia de los números, pareciera que existen dos *matemáticas* en una.

Heidegger considera por lo demás, que las crisis incluyen a la teología y lo que denomina las “ciencias históricas del espíritu”. En el primer caso, las tesis de la teología dogmática encubren y desfiguran los problemas concernientes a la fe. De este modo, el ser del hombre que desplaza múltiples relaciones con Dios, pierde sentido. Otro tanto acontece con lo que se entiende actualmente con las llamadas “ciencias sociales”. Inclusive hoy día, no se aprecia la importancia ni el valor de la *temporalidad*, tampoco se comprende la historia como el escenario en el que concurren vivencias individuales y colectivas constitutivas de tradiciones y realizaciones culturales relativas y transitorias.

Así, las crisis de las ciencias se extienden a todas las esferas del conocimiento y afectan los fundamentos sobre los que se construyen los saberes positivos. De modo general, la *crisis*, entendida como el momento de decisión de una nueva visión, alternativa que permita el despliegue de la acción, se hace patente en la necesidad de establecer una relación entre la investigación positiva y las cosas a las que se pregunta; entendiendo que el término “cosa” no se refiere sólo a los objetos de la naturaleza y la esfera de los entes ideales, sino también a los procesos y fenómenos sociales e históricos.

³ En 1930 Heisenberg escribió que en la física atómica no se puede aceptar la eliminación de la interacción entre el sujeto y el objeto “porque a causa de la discontinuidad de los acontecimientos atómicos, toda interpretación puede producir variaciones parcialmente incontrolables y relativamente graves”. *Los principios físicos de la teoría cuántica*. Cfr. mi texto, *Discursos epistemológicos*. Vol. 1. pp. 44, 52.

Establecer nuevos fundamentos para las disciplinas científicas implica, según Heidegger, alcanzar una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva. Es necesario en consecuencia, escudriñar el dominio de objetos en torno al cual aparecen campos temáticos determinados en las ciencias. Además, dado que tales dominios son esferas acotadas de la realidad, antes de preguntarse acerca de sus particularidades de existencia, es necesario tener una interpretación de la constitución fundamental del *ser de los entes*.

Antes de discutir si el espacio y el tiempo son categorías “objetivas”, “absolutas” y “universales” propias de la existencia de la materia, es conveniente interpretar o vincularse afectivamente con el *sentido* del “ser de los entes”. Esta vivencia, al parecer, es espontánea en la forma de vida de grupos étnico culturales designados, en general, como “primitivos”, y, de modo específico, en el contexto andino. Estas comunidades no se preocupan por determinar de modo positivo, por ejemplo, la “esencia” de la materia, sino que aceptan como un *factum* de su propia existencia individual y colectiva, que algo en particular y todo en general, *existe* y *es* de alguna manera.

Lo inmediato al hombre es su ser, aquello que Heidegger denomina *Dasein*. El ente frente al cual el hombre se encuentra espontáneamente es él mismo. Y en él descubre el sentido del ser, es su “ser-ahí” que esboza una interpretación del sentido del ser, esto significa que desarrolla cierta *comprensión* de su propia existencia. Esto le permite sentir la esencia de las cosas estableciendo conocimientos positivos sobre los objetos del mundo. En el caso de las comunidades étnicas, tal conocimiento se da de modo afectivo: por ejemplo, el hombre andino siente su *ser-en-el-mundo* y se concibe que es un algo que existe con los demás, un *ser-con-otros*⁴.

Esta actitud tradicional constituye una enseñanza fundamental para el hombre occidental. Antes de colonizar la naturaleza, depredar el entorno y destruir el equilibrio ecológico, antes de desplazar lo natural substituyéndolo por las ciudades, fábricas y emporios comerciales, antes de suponer que el saber técnico es el único que tiene valor histórico y relevancia práctica, antes de que el hombre *civilizado* se considere el nuevo dios todopoderoso con la misión de *gobernar* el mundo, el nuevo ser del siglo XXI tendría que *sentirse* a sí mismo para restablecer nuevas relaciones con los demás y con la naturaleza.

Sentirse a uno mismo implica descubrir que la existencia social, racial, biológica, histórica y cultural es circunstancial, relativa a la constelación de los hechos del entorno. Implica aperebirse de que lo contingente es una genuina afirmación del ser de uno mismo colocado *en-el-mundo*. El hombre andino, el heredero de la visión tradicional, el hombre que reproduce y recrea la cosmovisión étnica, quien se representa las relaciones sociales y políticas en las que se encuentra según sus creencias míticas y sus prácticas rituales profundas, sustenta una representación de sí mismo *abierto* al mundo. Esto le permite conocer lo demás,

⁴ Rubén Carrasco de la Vega interpreta el pensamiento de Heidegger señalando que “todos los entes del mundo circundante nos remiten y nos ponen en relación de una manera u otra con los otros *Dasein*... En la expresión “ser con” (*Mitsein*), el término “con” (*mit*) indica ser (*Sein*) en común, una comunidad”. *Diálogo con Heidegger: Aprendamos a filosofar*. Tomo II. pp. 173-4.

reconociendo al resto, inclusive cuando se le aparecen al *frente* como algo o alguien que ya fue descubierto y comprendido por él desde el momento que existe.

En su existencia cotidiana, el hombre andino se *ocupa* de algo, “ocuparse” significa comprender y obrar. Que el hombre de visión andina se *ocupe* implica que cuida y se cuida de algo, que se encarga de algo o de esto otro, hace esta o aquella cosa: practica, efectúa, ejerce, lleva a cabo, despacha y ofrenda. La ocupación es un componente estructural de la existencia humana, es el ser del hombre patente en su vida cotidiana y que resulta de una particular “comprensión” del mundo puesto que su ser está radicado en él. Que el hombre andino se *ocupe* denota la manera como es *en-el-mundo*: comprende y se relaciona con los entes que constituyen su entorno según relaciones estructurales fundadas en la complementariedad y en la jerarquía.

El hombre andino se siente estrechamente vinculado al mundo según una relación honda y fundamental. Se afana y ocupa respetuosamente con los entes intramundanos que forman *su* mundo y con los cuales existe. Su inmediatez y cotidianeidad son comprendidas *con* los demás entes que configuran *su* mundo. Mira de modo afectivo el entorno y reconoce las ocupaciones artificiales como deficientes y tardías.

Las crisis de las disciplinas científicas indicadas por Heidegger y posteriormente enunciadas en varios sentidos por distintos enfoques filosóficos del siglo XX, ponen al descubierto que la actitud del hombre occidental ante los *otros* -potencial o efectivamente subalternos-, y ante la naturaleza -visualizada como objeto de conocimiento y de uso-, le impide una espontánea comprensión de su existencia. Le obscurece comprender su lugar en el mundo. Tal actitud niega la posibilidad de configurar la representación de dónde está el hombre occidental, impidiendo que se represente a sí mismo en armonía y equilibrio con la naturaleza y con la diversidad cultural. Le impide distinguir el flujo y movimiento de las cosas, esencial para su propia constitución; y, peor aún, le perturba radicalmente para que capte el sentido de su propia existencia humana destruyendo la posibilidad de *actuar* espontáneamente *en* y *ante* el “mundo”.

Ocuparse con la ciencia instrumental, con el conocimiento positivo que depreda y domina, construir saberes tendiendo a fortalecer y recrear los poderes instituidos; en fin, desarrollar la ciencia con un empuje arrollador y unidimensional no es una actitud espontánea y originaria⁵. Producir bienes para usarlos, crear ideologías para justificar el dominio, manipular y hacer de los *otros*, subalternos eficientes implica *llenar* el mundo poblándolo de “objetos de conocimiento” y de “sujetos de dominación”. Imposibilita trascender a una comprensión afectiva que rebose la superficie accidental de las culturas y las sociedades que se apropian del sentido del ser. Además de no ser originario, el conocimiento científico es *artificial*. Obliga a que el hombre occidental conciba su ser *en-el-mundo* absteniéndose de “ocuparse” de los fundamentos: el conocimiento positivo es pragmático y despectivo respecto del sentido *profundo* de la vida individual y colectiva. Por último, tal conocimiento es *deficiente* porque con las atiborradas metodologías y con los diversos enfoques teóricos que buscan la

⁵ Véase mi libro *Educación e investigación: Una crítica a la metodología positiva*. Publicado por el Centro de Investigaciones Educativas del Instituto Normal Superior Simón Bolívar. La Paz, 2004. pp. 50 ss.

simpleza de la ley científica, la civilización occidental ha perdido de vista la necesidad de captar afectivamente la multiplicidad de palpitaciones del objeto.

Al contrario, el hombre andino en su existencia cotidiana, siente que las cosas no forman un marco rígido, sino una totalidad animada, conexas y sagrada. El espacio no es otra *cosa* entre las demás, sino algo que acerca a las cosas y que asedia al “ser-ahí”. El *espacio*, si bien es el lugar donde existe el hombre, no se identifica con el mundo. El mundo incluye al espacio y es mucho más que él; es también la *luz* que permite entender y explicar por qué hay cosas en él. El mundo no es la mera suma de la diversidad de entes que contiene, es la unidad conglomerada, animada y sagrada de seres que interactúan gracias a la totalidad que los recubre, abraza y aúna.

El sentido holístico de la totalidad de los entes constituye el “mundo”. Implica la conglomeración sagrada de las cosas o de lo que es. En segundo lugar, el sentido holístico refiere la interacción de regiones o esferas según divisiones diádicas –complementarias o jerárquicas-. Así, se constituye la totalidad como interacción de lo alto y lo bajo, lo propio y lo ajeno, la identidad masculina y la femenina, los roles dominantes y subalternos. El hombre andino tiene una comprensión inicial de sí mismo y de su mundo gracias a que la cotidianidad profana está asediada, rodeada, penetrada y justificada por lo sagrado. Inclusive su mundo personal y privado se *abre*. Expande su vida con los utensilios sagrados que le protegen y le sirven, interactúa con las demás personas que le acompañan articulándose relaciones de complementariedad y reciprocidad, o jerarquías establecidas que aunque si inviertan, perpetúan el orden y el equilibrio en el que el “ser-ahí” vive: tal la “mundanidad del mundo”⁶ patente para el hombre andino en su *pacha*.

El *ser-en-el-mundo* del hombre andino se realiza en cuanto existe. Heidegger indica que el “ser-ahí” choca contra las cosas que le sirven y existe en un mundo común para otros en el que todos son; pero esta colisión en el caso andino no carece de connotación sagrada: las vicisitudes existenciales tienen un fondo, un sentido, un carácter y una finalidad. La disposición de medios, recursos, cosas o bienes es la expresión de un orden cósmico de relaciones subalternas, complejas, dinámicas, travestidas por inversión, pero siempre estructurales y constitutivas del ser histórico individual y colectivo.

Por lo demás, en el ser del hombre andino radica que sea *con* otros, abierto a los demás y en comunicación con ellos: tal la *co-existencia* que tampoco carece de una dinámica compleja de cooperación y conflicto. El “ser-con” se refiere siempre a un “ser-ahí” que está abierto a los otros y que comparte con ellos la apertura a la existencia. En el caso andino, dicha apertura implica el reconocimiento y la prosecución de las relaciones de dominio, se trata de la aceptación y preeminencia del ejercicio de poder según el orden que corresponda. Los demás seres humanos no existen como otros entes aislados en el mundo, sino que para el hombre andino, constituyen “sus” mundos con relación al mundo de tal “ser-ahí”. Dicha constitución implica reciprocidad, complementariedad y cooperación –no exenta de ten-

⁶ Carrasco de la Vega indica que “Mundanidad es término ontológico. Quiere decir ser del mundo. El agregado “del mundo” es innecesario. Sin embargo, Heidegger insiste en decir: *die Weltlichkeit der Welt*. Nuestra búsqueda de la mundanidad, decimos también es fenomenológica. Buscamos el fenómeno del mundo... El mundo no es un ente a la mano o el mero conjunto de suma de todos los entes a la mano, pero siempre es ya “ahí” (*da*) en todo ente a la mano”. *Op. Cit.* p. 8.

sión-, pero también refiere relaciones para someter al “ser-ahí”, para oprimirlo o explotarlo según una red compleja de juegos de poder. De modo necesario, existirán *otros* que admitirán el sometimiento, la opresión o la explotación que ejercería el “ser-ahí” en cumplimiento de la alternancia ineluctable y según el orden cósmico. Así, se configura un complejo intramundano⁷ de sobre-posición e intersección de *mundos* activos en la política y decisivos para entender el devenir histórico.

La percepción de una relación cualquiera depende del *horizonte de comprensión* que permite construir la imagen del *otro* según conocimientos previos, preconceptos, experiencias y nociones teóricas de la persona que percibe. Pero también son decisivos sus intereses, expectativas y prejuicios, de acuerdo a las asociaciones, representaciones y elementos concomitantes que vinculan tal percepción con la representación del lugar social y de los roles que puede jugar uno mismo en las relaciones que construye⁸.

Heidegger analiza que la relación del hombre con los demás puede darse según la autoridad del “se”: yo pienso así porque esto es lo que “se” piensa; me gusta esto porque es lo que “se” debe preferir. El “se” en el mundo andino refiere asunciones ideológicas verticales: es la comunidad, el grupo, la cultura, la identidad, la palabra del caudillo e inclusive la decisión del partido político, lo que “se” debe seguir, aceptar, obedecer, cumplir o realizar. Relacionado con este concepto, el filósofo alemán ha elaborado otro, referido a la *solicitud* entendida como un factor existencial que constituye al “ser-ahí”. En este caso, en los Andes la *solicitud* alcanza expresiones extremas de zalamería, pleitesía y renuncia voluntaria a la dignidad entre iguales, todo articulado en el propio *horizonte de comprensión*.

La relación con los demás, el “ser-con”, cuando “se” trata de alcanzar algún propósito colectivo según un orden preestablecido, impulsa a renunciar al mundo personal del individuo. La persona se desdibuja en la colectividad. El “ser-ahí” comprende, valora y articula su existencia al mundo de los demás, solamente a partir de su propio “horizonte de comprensión”, sin que por esto se anulen los intereses de “usar” a los *otros* en beneficio propio. El imperio del “se” por lo demás, condiciona eficazmente el pensamiento, el sentimiento y la acción individual produciendo un sentimiento de protección de los miembros que forman el cuerpo colectivo.

La filosofía heideggeriana ha motivado a preguntarse si es posible una relación humana en la que cada quien, sin dejar de ser lo que considera propio de sí mismo, comprenda y permita afirmar el ser de otras personas, distintas y hasta opuestas, que co-existen con él: tal, el problema de la *alteridad*. A partir de las reflexiones de Heidegger también se ha desarrolla-

⁷ “Se trata, ante todo, de aprehender y expresar mediante palabras el ser de los entes intramundanos que, como sabemos, son caracterizados como entes a la mano, como útiles. Pues bien, la conformidad es el ser de los entes intramundanos. En la ocupación cotidiana los útiles son ya descubiertos en primer lugar y siempre en su ser, es decir, en su conformidad”. Rubén Carrasco de la Vega. *Op. Cit.* p. 15.

⁸ Emerich Coreth define el “horizonte” como una totalidad pre-entendida que penetra, condiciona y determina al conocimiento, tanto se trate de la percepción como de la intelección. Esta influencia fija, según Coreth, que la apertura a cualquier contenido singular se dé según explícitas determinaciones de la totalidad. *Cfr. Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Editorial Herder. p. 104.

do la noción de “círculo hermenéutico”⁹, se trata de *interpretar* a los *otros* incluyéndolos como componentes de la propia comprensión del mundo y de la existencia individual. Cada persona ve, analiza, valora y trata de escudriñar en el interior de los demás, cada hombre *conoce* los entes que son parte de su horizonte solamente en cuanto ha incluido a los *otros* y a las cosas en su *círculo de interpretación*. En dicho “círculo” todo ente queda referido y mediatizado por los intereses, personalidad, visión, filosofía, elementos teóricos, prejuicios y pulsiones individuales del hombre que “interpreta”. De él, se afirma que simultáneamente, percibe el mundo y despliega una *comprensión* de sí mismo, aglutinando en ella lo que quede incluido en la “intelección” de su existencia, de los demás y de su propio ser.

En el mundo andino, la interpretación de los *otros*, supone para el “ser-ahí” la algoritmia de una lógica trivalente: en primer lugar, es posible estar ante un *igual* en determinado sentido, según cierta comparación y sin que ello implique inmovilidad. En efecto, es posible, que con la misma persona se tiendan otras relaciones sociales futuras carentes de igualdad e incluso de equidad; más aún, ahora es un *igual*, pero sólo según un determinado sentido y en cierto ámbito de acción que puede dar lugar a la reciprocidad sin dejar de ser *otro* con la fisonomía de adversario potencial.

En segundo lugar, es posible visualizar al *otro* como alguien que ejerce poder gracias a su situación subordinante; la disimetría en este caso, sin embargo, no es definitiva, es más, puede invertirse –y de hecho, se invertirá ineluctablemente- algún momento. Así, quienes detentan situaciones de poder y son visualizados con una naturaleza jerárquica por el hombre andino, aunque prolonguen su dominio, finalmente lo perderán, aunque sólo temporalmente. Además, si bien lo ejercen frente a un determinado hombre andino, ellos también se encuentran en situaciones subordinadas frente a terceros. Por último, inclusive en las posiciones en las que el “ser-ahí” padece poder, el juego de relaciones le otorga siempre resquicios de compensación, escenarios de renuencia, formas de aminorar la disimetría e inclusive alternativas gratificantes que le motivan a sentir cierta *complementariedad*.

Por último, en tercer lugar, el tercer valor del “círculo hermenéutico” que permite al hombre andino interpretar la alteridad con una lógica trivalente se refiere a visualizar a los *otros* como subalternos. La historia colonial ha oscurecido esta dimensión y ciertos discursos de tendencia indigenista o contenido racista se niegan a reconocer las relaciones de dominio, no sólo, por ejemplo, ejercidas por los incas sobre los señoríos aymaras, relaciones políticas anteriores al proceso de colonización hispánica; sino se niegan a advertir, inclusive hoy día, las relaciones disimétricas que se establecen entre aymaras que oprimen y explotan a otros grupos andinos subalternos asumidos como “inferiores”: tal es el caso de los urus¹⁰.

El *otro* que es sometido por el “ser-ahí”, sin embargo, también es visto de modo complejo: ejercer poder tiene precio y éste puede ser muy alto. Implica obligaciones y el mantenimiento de relaciones que preservan por cierto tiempo, una relativa estabilidad –la duración puede prolongarse por muy largo periodo-. Además, también en este caso se reproduce la

⁹ *Idem*, pp. 107 ss.

¹⁰ Véase, por ejemplo, el texto de Lorenzo Inda, *Historia de los urus: Comunidad Irohito Yanapata*. También el artículo de Nathan Wachtel, “Hombres de agua: El problema uru. Siglos XVI y XVII” en *Revista del Museo de Etnografía y Folklore*. La Paz, 1978.

red de relaciones de compensación, formas de equidad simbólica o real, y modos por los que se configura una imagen de aceptación complaciente de las relaciones de parte de los sujetos que ocupan los roles subalternos.

Entendiendo que el modelo positivista de las ciencias se ha precipitado en una *crisis* ya advertida en el primer tercio del siglo XX, cabe preguntarse, independientemente de las consecuencias perversas que esta situación irresuelta haya producido en la historia del último medio siglo, cómo es posible que las ciencias sociales posibilitan, hoy día, comprender a los *otros*. Cabe preguntarse si para los intelectuales que habitamos en los Andes y que aplaudimos que hombres y mujeres de identidad indígena comiencen a ejercer poder efectivo, las ciencias sociales, las humanidades, los estudios culturales, la etnohistoria o inclusive las ideologías marginales nos ofrecen perspectivas intelectuales expectables para comprender los procesos, advertir las tendencias indeseables y sugerir orientaciones de prosecución según pautas históricas y políticas congruentes con la cosmovisión prevaleciente en las culturas tradicionales andinas.

Cabe preguntarse si cierta filosofía, es decir un pensamiento libre de las rémoras opresivas, si algunas ideologías de cambio y proyectos puestos en marcha siguiendo acciones políticas con perspectiva histórica, ofrecen, hoy día, orientaciones valiosas que permitan realizar acciones para construir escenarios de afirmación de las diferencias culturales. Cabe preguntarse acerca de la efectiva promoción y utilidad del diálogo entre actores divergentes y sobre la factibilidad de motivar la construcción colectiva y comprometida en contextos de escasez con sobre-demanda, incluso de satisfacer necesidades básicas. En fin, cabe que los intelectuales y estudiosos del mundo andino nos preguntemos si existen orientaciones que podríamos sugerir para recrear y proyectar las identidades del país en procura de frutos que mejoren las condiciones de vida de la mayoría empobrecida, respetando los derechos de los demás en la afirmación simultánea de la propia dignidad e individualidad. De las respuestas a estas preguntas adquirirá sentido la labor intelectual de quienes nos ocupamos y preocupamos por comprender el mundo andino.

§2. REPUDIO E INVALIDACIÓN DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Varias tendencias teóricas y políticas que reivindican los movimientos subalternos insistieron, las últimas décadas del siglo XX, en que las crisis de las ciencias exigirían revolver las creencias optimistas y nociones excluyentes de los conceptos positivistas. Aparte de la concepción sobre los paradigmas, la epistemología anarquista, la teoría crítica o los discursos caracterizados como postmodernos¹¹, en el seno de la cultura occidental o en entornos sociales periféricos, surgieron posiciones teóricas y filosóficas con fuerte contenido político e histórico. Ejemplos de tales casos son los desarrollos teóricos “desde los márgenes” y la perspectiva ofrecida por los “estudios subalternos”¹².

Si, por ejemplo, se considera la epistemología feminista, asumida como una teoría con contenido ideológico y político que critica con acidez el *logos* occidental y el desarrollo clásico de la filosofía, resulta que es frecuente encontrar, aparte de posiciones en contra del positivismo clásico y de sus expresiones recientes, implicaciones políticas claras a partir de nociones filosóficas precisas y la articulación de conceptos que guían la acción colectiva en determinadas circunstancias históricas. Desde varios puntos de vista, estas teorías son al menos sugerentes por cuanto ofrecen críticas a la filosofía occidental y al *logos* prevalente en la tradición clásica.

Con las consecuencias que tales críticas inspiran es posible, por ejemplo, evaluar la pertinencia de recurrir a la filosofía occidental para seleccionar herramientas teóricas que permitan comprender la cosmovisión andina. Asimismo, de las implicaciones políticas e históricas del pensamiento filosófico proveniente de actores subalternos o de minorías ideológicamente aplastadas, fluyen sugestivas implicaciones que permiten apreciar los contenidos teóricos que se dan a partir de la interpretación de la visión del mundo sustentada por el hombre andino. Por lo demás, no deja de ser paradójico que, por ejemplo, en el caso de la epistemología feminista, ácidas críticas y sugestivas posiciones políticas surjan en el seno mismo del pensamiento occidental, en ostensivas teorías que se constituyen en parte de la academia estadounidense.

Elizabeth Grosz, por ejemplo, piensa que las *crisis* de las disciplinas científicas expresan una crisis todavía más profunda y radical: la de la *razón occidental*. Aparte de que posicio-

¹¹ Una exposición sucinta acerca de la teoría de los paradigmas de Thomas Khun, sobre la epistemología anarquista de Paul Feyerabend y respecto del modo radical cómo Michel Foucault critica la *episteme* de la modernidad se encuentra en mi libro *Educación e investigación: Una crítica de la metodología positiva*. Op. Cit. Véase por ejemplo, la segunda parte del texto, pp. 33 ss. También en mi libro *Foucault, feminismo, filosofía...* se encuentran análisis más minuciosos sobre las crisis actuales de la razón y de la ciencia a la luz del pensamiento foucaultiano. Op. Cit. pp. 283-6, 293, 303, 409-13, 428.

¹² Una muestra de la valoración de los “estudios subalternos” en nuestro medio intelectual, es la compilación de Silvia Rivera y Rossana Barragán, *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Aunque el texto publicado en La Paz se refiere a la India, contiene sin duda, sugestivos contenidos, útiles para entornos culturales, políticos y sociales como nuestro país.

nes teóricas como el feminismo habrían contribuido a esclarecer la gravedad de dicha crisis, el pensamiento de sujetos subalternos que luchan teórica y políticamente por su liberación, habría mostrado la encrucijada en la que se encuentran los destinatarios de tal discurso. De esta manera, existirían opciones para que las mujeres, hoy día, sigan determinados caminos. Estas opciones se constelarían habida cuenta de que se han denudado las formas de explotación privada y segregación pública que sufren las mujeres, la sujeción ideológica y la manipulación de la que son objeto, y las múltiples y eficaces formas de opresión y poder que se ejercen contra ellas. Optar por seguir el camino abierto por estas brechas de crítica intelectual, resistencia y liberación implicaría una decisión de vida.

La teoría, en consecuencia, según piensa Grosz, no puede sustentarse en discursos positivistas como el “criterio de objetividad”, “el valor de la razón y la experiencia”, o nociones que reivindiquen la neutralidad de los investigadores, el “método científico”, o los “criterios de validación” de una teoría como científica. La crisis del hombre habría mostrado que la humanidad ya no puede ser “cosificada” ni tratada como objeto físico; en tanto que es insostenible que la *razón* siga enceguecida si tiene en cuenta el contexto determinado desde donde se produce la interpretación y creación teórica: siempre según intereses políticos y sociales específicos y pretendiendo articular posiciones ideológicas indisolublemente vinculadas al poder¹³.

La crítica feminista, sin embargo, se extendería todavía más profundamente y con mayor acidez, evidenciando los alcances de la *crisis*. Pondría de relevancia, según Grosz, la imposibilidad de sostener el privilegio histórico en favor de lo mental y en detrimento de lo corporal; esclarecería el error de Occidente de relegar y desvalorar al cuerpo, asumiendo que la producción de conocimiento estaba sólo vinculada a la razón independientemente del sexo.

Tales referencias sugieren varias aplicaciones respecto de las culturas periféricas tradicionalmente sometidas al poder ideológico y político de Occidente: ante éstas, un contenido de enorme eficacia intelectual es el que presupone y difunde que solamente el saber triunfante de las metrópolis tiene valor filosófico y político. Para la visión occidental, las manifestaciones periféricas de los sujetos subalternos, de los indios de los Andes por ejemplo, carecen de rigor racional, están consubstanciadas con supersticiones ridículas, ofrecen apenas pintorescas manifestaciones de la cultura material expresada en el folklore y las artesanías, y ponen en evidencia la incapacidad radical de las *razas* o grupos subalternos, diseñen y realicen proyectos políticos e históricos sustentables y estratégicos.

Las posiciones teóricas y políticas del feminismo habrían abierto una brecha en la filosofía y la práctica de Occidente, las que entronizaron a distintos sujetos históricos como los amos del sexo y la raza. Habrían denudado los fundamentos del *patriarcado* expresado en el poder del macho todopoderoso, señor frente a los *otros* subalternos, y amo como arquitecto del futuro¹⁴. El feminismo habría puesto en ascuas al *falocentrismo* acelerando la *crisis* de

¹³ Véase el texto “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, en *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York – London, pp. 187-216.

¹⁴ *Foucault, feminismo, filosofía... Op. Cit.* Véase las referencias en el “Índice de materias” correspondientes a las entradas “patriarcado”, “poder patriarcal”, “falocracia” y “falocentrismo”.

la razón y abriendo nuevas perspectivas para la subjetividad, más allá de las insuperables barreras de la ciencia y la filosofía occidental.

El desarrollo teórico del feminismo ha dado lugar a la construcción de conceptos tan relevantes como el de “patriarcado filosófico” o “*logocracia* machista”. Elizabeth Grosz se refiere a la noción de *falocentrismo* como la proyección isomórfica de teorías asumidas como verdaderas, proyección que realiza intencionalmente el sujeto que las enuncia sobre el cuerpo social e histórico. Implica constelar las diferencias de género –y por extensión, las étnicas o raciales–, como parte de las distancias existentes con los *otros*, con quienes el amo es biológica, social, cultural y *naturalmente* distinto y superior: ubicado en el centro de la naturaleza para manipularla y en el centro de la sociedad para gobernarla según el uso de diversos dispositivos de poder.

La crítica feminista, por lo tanto, apunta al corazón de la filosofía que sustenta formas diversas de dominio, invitando a desarrollar nociones teóricas alternativas y acciones políticas fuertes de resistencia; invita a afirmar posiciones divergentes, aplastadas y dominadas, no sólo respecto de las mujeres, sino con relación a los sujetos subalternos que han jugado en los más distintos escenarios históricos y políticos, diversos roles sociales, culturales y políticos marcados por la inferioridad, la explotación y el dominio¹⁵.

Resulta claro, en consecuencia, que el *falocentrismo* presume la incapacidad de las mujeres –o de los indios–, para aprender. Es un contenido teórico que permite preservar las formas de dominio histórico y político del macho dominante. La justificación racional de tal situación de poder se ha dado en la historia de Occidente recurriendo a otro concepto filosófico identificado como *falogocentrismo*. Se trata de la combinación de la posición de privilegio expresada en el *logocentrismo* filosófico y científico, unido con la tendencia *falocrática* que, tradicionalmente, ha otorgado prerrogativas exclusivas a los varones poderosos de determinado perfil: blancos, racionales, burgueses, heterosexuales y saludables¹⁶.

El *falogocentrismo* fija condiciones de conocimiento con inequívocas consecuencias de poder: asume que su argumentación es verdadera y racional, justificándose en ella los fundamentos de su supremacía. Además de confinar a las mujeres a la esfera privada, con dominio –no siempre efectivo– de las dimensiones emotiva y corporal; el *falogocentrismo* las excluye de que empleen la razón de modo “objetivo”, “neutral” y provechoso para la sociedad.

Similar exclusión se da respecto de los grupos subalternos, para los que está vedado el acceso a los escenarios intelectuales y sociales donde sólo la *gente* puede desenvolverse como corresponde. Así, el *logocentrismo falocrático* es el saber que radica el poder para guiarse

¹⁵ Grosz critica la tendencia masculina a representar el rol de los hombres y el lugar de las mujeres con base en una *elisión* estructural. Así, sólo la imagen masculina se abroga a sí misma la posibilidad de constituir conocimiento científico y teórico. “Bodies and Knowledges”. *Op. Cit.* pp. 208-9.

¹⁶ Cfr. el artículo de Naomi Scheman “Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology”, texto reimpresso en *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. Oxford – New York, 1998. p. 206. La version original proviene de *A Mind of One's Own*. Antony & Witt ed. Bolder, Colorado. Eastview Press.

teórica y políticamente por el estrecho sendero de la razón: es el discurso y la práctica que constituye una elite de hombres porque sólo ellos pueden hacerlo, diferenciándolos, en general, de todas las mujeres incapaces por naturaleza, y de los sujetos subalternos destinados por el orden de las cosas, a una vida de servidumbre.

El término *crisis* significa en su origen, “decisión”. Se trata de la decisión de que los sujetos subalternos tendrían que tomar entre dos opciones. Por una parte, o la lucha teórica y práctica por romper desde las pesadas cadenas que los atenazan en la larga duración, hasta los sutiles hilos que los envuelven sin dejarles advertir las remozadas formas de poder que siguen oprimiendo y manipulándolos. O, por otra parte, tomar la decisión de no obrar consciente ni intencionalmente, simplemente actuar según el fluir de ineluctables fuerzas superiores a cualquier voluntad individual o colectiva. Esto último, en el caso de las representaciones colectivas andinas, frecuentemente adquiere la expresión de un destino cósmico marcado por un orden previo irremisible.

Si los sujetos subalternos asumieran la primera opción, tienen a su disposición ricas vetas de pensamiento filosófico e invaluable experiencia de lucha. Entre éstas, por ejemplo, el feminismo ofrece auspiciosas reflexiones teóricas y prácticas políticas con significativas manifestaciones exitosas. Así, ni en la teoría ni en la acción se trata de efectuar una búsqueda *neutral y objetiva*, no se puede demandar “medida” en las acciones políticas y sociales si dicha “medida racional” preserva, en último término, las estructuras establecidas. Las *crisis* de la ciencia, de las ideologías y de determinados enfoques filosóficos refieren la *crisis* de la sociedad y de su estructura constitutiva, ante la cual se hace imperativa la búsqueda de nuevos horizontes donde tengan la palabra y el poder, a quienes tradicionalmente se les negó dicha posesión quedando excluidos y aplastados

La crítica feminista denuncia que el conocimiento racional ha sido construido como un medio de control y de transformación de las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad, con la condición de que lo femenino y subalterno quede a la zaga¹⁷. Para que tal discurso sea efectivo, agrega la crítica, se requiere la reproducción de representaciones simbólicas colectivas, y de modo decisivo, que las mujeres y los oprimidos en general, crean que su lugar está dado por debajo de la fuerza, la opresión y la centralidad que ejerce el macho subordinante. Así, el dominio discursivo y político se realiza de modo efectivo, en la medida que saberes teóricos y prácticas de poder reivindican modelos de heterosexualidad, salud, raza, etnicidad, cultura y pensamiento, al tiempo que Occidente descalifica los demás discursos estigmatizándolos como periféricos, marginales, sin proyección política y carentes de valor científico y sentido histórico.

Por lo expuesto resulta comprensible que tanto en los llamados “estudios subalternos” como en las elaboraciones filosóficas “desde los márgenes” de la sociedad, prevalezca una desvaloración e inclusive la descalificación del pensamiento occidental. El *logos* y la filosofía europea –incluyendo al pensamiento anglosajón–, son presentados por estos enfoques como instrumentos efectivos de continuación del dominio político e ideológico que ha ca-

¹⁷ Véase el artículo de Genevieve Lloyd “Reason, Science and the domination of Matter”. En *Feminism and Science*, Op. Cit. p. 41.

racterizado a la historia de Occidente sobre el mundo conocido, tanto en el siglo XX y en el milenio que comienza, como desde los albores de la civilización en la antigüedad.

Sin embargo, este fácil expediente no debe pasar ligeramente por alto, que aunque la racionalidad no sea única y existan varias formas de inteligencia, pese a que, efectivamente, los modelos occidentales de vida y los proyectos históricos de corte eurocéntrico han evidenciado profundas escisiones y *crisis*; la capacidad intelectual no es privativa de Occidente. Tampoco se puede admitir, siendo parte de las sociedades “periféricas” o de atiborrados escenarios culturales en conflicto, que en latitudes distintas a Europa y América del Norte, prevalezca apenas un pintoresco pensamiento “primitivo” que se regocija en múltiples expresiones simbólicas y folklóricas y que sólo reivindica su derecho de afirmarse y su anhelo de una imprecisa y utópica “liberación” comprensible por las condiciones paupérrimas de su existencia.

Entre las intelectuales que trabajan “desde los márgenes” –continuamos con la teoría feminista contemporánea-, Helen Longino señala con énfasis que la filosofía ha sustantivado el individualismo como premisa de conocimiento objetivo y verdadero, que ha creado el *mito* de que es necesario erradicar toda contaminación subjetiva, y que aboga por el empirismo como un medio imprescindible para alcanzar contenidos de valor *neutral*¹⁸.

Como una epistemología alternativa a la filosofía occidental, según autoras estudiosas del feminismo como Longino, en el siglo XX habrían surgido corrientes que, por ejemplo, reivindican la pasión, el sentimiento y la afectividad en la producción de conocimiento teórico y científico; enfoques que conciben los contenidos como resultado de una subestructura emotiva y que han caracterizado a la fuerza masculina como la causa que convierte los saberes en mecanismos de poder y dominación.

Si bien es cierto que estas críticas son pertinentes e incisivas en contra del modelo positivista y sus variantes, sin embargo, no es posible desconocer que en el propio pensamiento occidental surgieron visiones distintas a tal enfoque clásico. Tampoco se puede descalificar a cualquier autor por el hecho de que sea varón o porque no sea indígena, menos aún porque no proclame con denodado énfasis su adscripción a tal o cual posición ideológica, política o filosófica. Estas actitudes, más que mostrar intolerancia intelectual y política, evidencian una solapada incapacidad argumentativa de afirmar teórica y prácticamente, la solidez del propio saber y las consecuencias de cambio que se plasmarían si los sujetos subalternos ejercieran poder.

Por lo demás, la crítica “desde los márgenes” y en la perspectiva de los “estudios subalternos” es plausible en el ámbito epistemológico, si focaliza como objetivo de su ataque al positivismo y sus variantes, considerando tanto el surgimiento clásico en el siglo XIX e inclusive antes, como sus expresiones contemporáneas fuertes y sutiles¹⁹.

¹⁸ Cfr. “Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science” publicado en *Feminist Epistemologies*, *Op. Cit.* pp. 104 ss.

¹⁹ Una exposición breve sobre el modelo positivista de la ciencia, incluyendo su definición, división, condiciones de científicidad y el lenguaje que le es propio se encuentra en mi libro *Educación e investiga-*

Los antecedentes de dicha concepción se encuentran en el empirismo inglés del siglo XVII, por ejemplo, con David Hume. Sin embargo, la tradición inglesa es aún más lejana e incluye a filósofos del siglo XIII como Guillermo de Occam y Roger Bacon. No se puede prescindir, además, de que en el siglo XIX se dieron en Francia los fundamentos clásicos del positivismo con Auguste Comte, ampliados por Herbert Spencer en Inglaterra, y desarrollados por John Stuart Mill quien sentó las bases de la metodología inductiva.

La crítica a la visión clásica de la filosofía que hunde sus raíces permitiendo el florecimiento de la ciencia moderna, incluye también a las expresiones de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siguiente siglo, momento en el que aparecieron y se desarrollaron el *atomismo lógico* de Gottlob Frege y la corriente austriaca conocida como *empiriocriticismo*. En esta última, autores como Ernst Mach y Richard Avenarius emplearon la física de su tiempo para sostener una remozada concepción *solipsista* como lo hizo siglos antes en Inglaterra, Georges Berkeley. Por su parte, Frege trató temas cruciales para el *atomismo lógico* posteriormente sistematizado rigurosamente por Bertrand Russell.

El crecimiento del neopositivismo en el siglo XX identificado por lo general con el *empirismo lógico*, se dio paralela y sucesivamente en Viena, Berlín, Cambridge, Oxford y en varias Universidades de Estados Unidos. En 1929 se conoció el *Manifiesto* del Círculo de Viena redactado por Moritz Schlick, donde se expresaron ideas de físicos, matemáticos, lógicos y filósofos; entre los más destacados estaban Kurt Gödel y Rudolph Carnap. En la escuela de Berlín trabajaron Karl Hempel y Edward von Mises; en la de Inglaterra, John Austin y Alfred Ayer, y en las universidades norteamericanas, Ernest Nagel y W. N. Quine.

Karl Popper y Ludwig Wittgenstein tuvieron una estrecha relación con estos centros de discusión, Popper dio forma al “racionalismo crítico” y a la “metodología falsacionista”, en tanto que Wittgenstein propuso originales y muy influyentes concepciones sobre el mundo, el lenguaje y el conocimiento. A ellos se suman las nociones *estructuralistas* de Suppes y Sneed por ejemplo; el *realismo científico crítico* de I. Niiniluoto y R. Tuomela y una amplia variedad de ideas identificadas como *teorías de sistemas*²⁰.

Las múltiples críticas, desde distintos horizontes filosóficos y políticos, en contra de la corriente positivista y sus diversas expresiones, han puesto en evidencia que hoy no cabe creer que sea posible alcanzar *neutralidad* transparente en el proceso de conocimiento del objeto. Asimismo, se ha establecido como fundamental asumir que no hay una adecuación perfecta entre los métodos, axiomas, y criterios de evaluación con el *objeto de investigación*. Por otra parte, la interdisciplinariedad no puede ser ignorada, debe ser realizada como un espacio que trascienda las limitaciones de visión, seleccionando y construyendo útiles herramientas y armas teóricas. Se trata, finalmente, de cuestionar el enfoque metodológico empleado, sea cual fuera éste, tanto si se lo ha elegido según las preferencias del investiga-

ción: Una crítica de la metodología positiva. En el texto también se tratan temas concernientes al método científico y las ciencias sociales. *Op. Cit.* Véase la tercera parte, pp. 55 ss.

²⁰ Para esto último recomiendo la lectura de mi artículo “La teoría de sistemas: Sus orígenes biológicos y un ejemplo de aplicación”, texto publicado en mi libro *Sugerencias intempestivas*. Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA, 1996. pp. 151-64.

dor como si se lo ha fijado según las determinaciones de cada disciplina en un momento determinado a partir de la vigencia del paradigma triunfante.

Por último, es aceptada hoy día la tesis que afirma que no existe conocimiento alguno - incluyendo las disciplinas formales- que tenga contenidos cognitivos exógenos a la historia. En este sentido, es necesario afirmar la importancia y a veces, el carácter decisivo, de los orígenes de los saberes, las vicisitudes sociales y políticas en las que se desarrollan y sus proyecciones de poder. Así, es insostenible que la ciencia carezca de perspectiva ideológica y que su valor radique al margen de todo punto de vista subjetivo y social.

Sin embargo, aunque las críticas al empirismo, al repudiado “método científico” y a los supuestos positivistas sean extremadamente radicales, el momento en que se valida un conocimiento nuevo, siguen prevaleciendo criterios tradicionales precipitándose una inocultable obsecuencia teórica. Así, pese al vigor de las críticas, el método lógico deductivo muestra todavía hoy su fuerza, reaparece con solidez la evidencia empírica y se reafirman las condiciones repetidas de suficiencia teórica y científica. La base fáctica y los datos de sustentación, la diferencia discreta del contenido conceptual de las nociones teóricas e inclusive la defensa encubierta de la *neutralidad científica* y la “pulcritud” incontaminada del conocimiento académico independiente de intereses individuales o corporativos y valores ideológicos o políticos, resuenan en el fondo de críticas altisonantes²¹.

Tampoco ha variado la arenga de sacrificio de los intereses cotidianos y prosaicos en procura de la impoluta verdad teórica. La visión occidental sigue remarcando la necesidad de que el hombre “supere” sus prejuicios, de que cultive una actitud absolutamente libre frente al conocimiento, que sea *neutral* y que se dedique con vocación, a la construcción de conocimientos *verdaderos*. En suma, pese a la crisis de la ciencia, el cuestionamiento del *logos* occidental y la posibilidad de abrazar contenidos diferentes y alternativos que conduzcan a los intelectuales y actores por nuevos senderos para la reconstrucción de la naturaleza y de la humanidad, la modernidad decadente sigue influyendo de modo eficiente evidenciando el poder polifacético del patriarcado filosófico.

²¹ La feminista Mary Tiles, por ejemplo, considera impertinente que en la teoría del conocimiento científico se hable de oposiciones entre lo masculino y lo femenino, lo dominante y lo dominado. Tampoco admite referir los contextos sociales y políticos del *primer* y *tercer* mundo. Cfr. en *Feminism and Science*, “A Science of Mars or of Venus?”. *Op. Cit.* pp. 224 ss.

§3. PLATÓN, LOS MITOS Y LA FILOSOFÍA

Las interpretaciones “desde los márgenes” como “estudios subalternos” o “críticas a la modernidad” tienden a reducir la comprensión de los sistemas y la valoración de los filósofos a contenidos simples que se alinean dentro de grupos caracterizados de modo maniqueo en los que la dimensión *política* aparece como decisiva. Por ejemplo, varias teorías feministas recientes referidas a la epistemología y desarrolladas dentro de la academia estadounidense, identifican insistentemente una indefectible presencia de principios patriarcales, ideologías masculinas y pulsiones sexistas en la historia *oficial* de la filosofía.

Al margen de que la epistemología feminista sugiera estimulantes desafíos teóricos, fértiles enfoques metodológicos y nociones críticas que vinculan la filosofía con la historia y la política, focalizar a la filosofía occidental en general y descalificar el pensamiento de los filósofos europeos y anglosajones, sin procurar distinguir matices, ambigüedades, pensamiento complejo multivalente, facetas atractivas o perfiles de personalidad vigorosa en los hombres y sus ideas, parece confirmar una tendencia frecuente: el valor del pensamiento no se decide por el análisis, la pertinencia o el esfuerzo de relativa objetividad, sino por prejuicios, factores emotivos, causas fisiológicas y psíquicas, o por eficientes antipatías personales y descalificaciones previas.

Un aspecto ostensivo de esto es la crítica dada al “modelo de la visión”, el cual sería esencial, tanto en la filosofía occidental como en la ciencia moderna. Por ejemplo, Evelyn Keller y Christine Grontkowski, piensan que en Platón, Aristóteles, Descartes y Newton los ojos y la luz, tanto literal como metafóricamente, jugaron un papel determinante para ver racionalmente la *verdad*²². De manera análoga, la más antigua tradición metafísica, la construcción rigurosa de la teología, la filosofía de la Ilustración, el positivismo y las filosofías del cambio y la revolución, no se habrían evadido del dogma de que la intelección con los ojos de la razón comienza con la impresión de imágenes en la conciencia.

El deslumbramiento del filósofo cuando sale de la caverna en el mito platónico refiere la potencia lumínica de la verdad y de las formas esenciales. De igual modo, suponer como lo hace Aristóteles que la vida teórica refiere el “develamiento” de la verdad, mostraría la suposición de la capacidad de la razón para descorder el velo que encubre el ser de las cosas. En el mismo sentido, la dióptrica cartesiana, la teoría corpuscular de la luz desarrollada por Newton, y la idea de Galileo de que la *lectura* del gran libro de la naturaleza devela sus secretos, referirían el mismo *modelo de visión* en la historia de la ciencia occidental.

Para Keller y Grontkowski, la filosofía desde su nacimiento en Grecia, excluyó al *fatídico* “deseo de las mujeres”, estigmatizándolo en oposición a la razón y la ciencia. En la filosofía y en el conocimiento científico, la valoración de la razón, la búsqueda de la verdad y el

²² Evelyn Fox Keller y Christine Grontkowski, “The Mind’s Eye”. En *Feminism and Science*, Op. Cit. p. 196. La primera edición del artículo fue en *Discovering Reality*. Boston, 1983. pp. 207-24.

imperativo de que el conocimiento dirija la vida de la humanidad, habrían dominado el pensamiento occidental. La constitución de este pensamiento “lógico”, según las autoras referidas, estaría asociado al dominio masculino que tuvo sus orígenes en la concepción de Platón sobre la verdad alcanzando una fuerte y extendida influencia incluso moderna²³.

Keller piensa que la descalificación de las mujeres de la filosofía y de la ciencia se debe a que Occidente asoció lo femenino con el placer y con el peligro que pone en cuestionamiento la *objetividad*. La demanda de “objetividad” es satisfecha cuando las aseveraciones *científicas* son reconocidas sólo cuando la interacción entre el sujeto y el objeto separa a ambos de un modo discreto y cuando se forma una opacidad que resulta ser exclusivamente masculina: el sujeto cognoscente se *apropia* de la imagen del objeto y *penetra* en sus profundos secretos²⁴.

Platón representaría el tiempo de la *superación* del mito y de la entronización de la razón. Los mitos, con su contenido figurativo y narrativo, con las imágenes multicolores que evocan y las tramas existenciales que tejen, habrían sido “superados” por el *logos* impersonal, discreto y opaco, por el reino de las formas en el que la abstracción se articula con rigor inmovible a las definiciones y a las proposiciones verdaderas. Así, el “desarrollo” de la filosofía habría sido posible gracias al progresivo retroceso de la narración mítica: Platón habría surgido en la historia sobre la tumba de Homero, destruyendo con el análisis racional y abstracto, la *mímesis*, la analogía y el sentir de lo concreto.

Que hubo primacía del oído en la narración, que la transmisión oral y la vivencia lúdica sean decisivos en las representaciones e imágenes del mundo cultural griego, que el mito haya permitido constelar la subjetividad y la vida social; todo esto, según las autoras mencionadas, estaba invariablemente destinado a desaparecer por la fuerza *activa* del *patriarcado* expresada en la filosofía. Así, habría comenzado el decurso de la historia del pensamiento arrastrando detrás de sí con el mayor brío intelectual, las múltiples expresiones de la modernidad, la ilustración y la ciencia. El inicio de este proceso se habría dado en la filosofía griega con la aparición de dos grandes modelos metodológicos que enterraron al mito en el periodo clásico: el alumbramiento socrático y la discusión dialéctica expresada en los diálogos platónicos.

El compromiso entre las personas prevaleciente en la época homérica habría sido substituido por la discusión en el ágora que develaba la *verdad*. En el tiempo mítico, la oralidad creó un mundo de complicidad; los lazos de unión de los grupos se formaban por participación solidaria según un sentimiento de identidad y adscripción cultural. En cambio, después, en el tiempo de la razón representado por Platón, prevalecieron los *ojos* para descubrir las esencias. El Sol simbolizaría para la crítica feminista, no sólo el Sumo Bien, sino el poder masculino: se trata del icono que instauro valores y principios de realidad. Además, los ojos y el Sol se corresponden, son similares en su disposición. El poder del ojo radicaría en la visión que posibilita, la cual se da gracias a un flujo que emana de la luz del Sol. Al

²³ “The Mind’s Eye”. *Op. Cit.* pp. 187 ss.

²⁴ “Feminism and Science”. En *Feminism and Science*, *Op. Cit.* p. 33. La primera edición de este artículo fue en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 7/3 University of Chicago Press, 1982.

establecer la filosofía platónica la analogía entre el alma y las “ideas”, habría explicado cómo se alcanza el conocimiento por la unión de las formas con el alma: los ojos del varón, gracias a la luz de las esencias, proveían la visión de las imágenes al filósofo para que haga posible el conocimiento *verdadero*.

En el mito de la caverna, Platón refiere un hombre que teniendo el valor de enfrentarse a lo desconocido, asciende por una vía dificultosa y empinada rompiendo las cadenas de lo convencional, la rutina y la opinión pública. Platón cree en la fuerza de voluntad que impulsa a su héroe para ir más allá de lo conocido, llegar a un mundo ignoto o tal vez, para no alcanzar ninguna meta. Pero después del ascenso solitario, oscuro e incierto, del deslumbramiento causado por la súbita y resplandeciente luz, el filósofo descubre que independientemente de él, ajeno a su voluntad, existe y existirá por siempre, el mundo de las esencias, objetivo y trascendente²⁵.

La tradición platónica recreada en Occidente expresaría la promesa de una imagen visible para los iniciados: la verdad eterna, el *topos ouranios*, Dios, el absoluto, la Idea, el conocimiento universal o la ciencia moderna. Por su parte, Genevieve Lloyd cree que Platón influyó de modo determinante para que cambie la vieja valoración griega que concebía la femineidad como un poder oscuro de las diosas de la tierra. Dicho cambio habría ocasionado influencias sociales y culturales relevantes. Para los griegos, las mujeres tenían la capacidad de relacionarse de modo místico con la fertilidad de la naturaleza. En el tiempo de la preeminencia mítica, dicha relación fue central en la vida cultural, al punto que los griegos veían en la reproducción sexual el momento de realización del principio formativo que da lugar al nacimiento. El mismo principio operaría en la privación de la vida, por ejemplo, en la narración de que el crimen de Clytemnestra, pese a que fue adúltera y asesinó a su marido, no fue perseguido como el crimen de su hijo, Orestes, quien al asesinarla atentó contra la familia y en contra de la sangre²⁶.

El desplazamiento del *mythos* a favor del *logos*, la tarea “destructiva” que la filosofía anunciaba en contra de las narraciones se advertiría, según Lloyd, por ejemplo, en *Ifigenia en Táuride*, obra que muestra la emergencia de fuerzas de la razón en contra de los misterios de la oscuridad²⁷. Aquí, la razón aparece por encima de tal poder aminorando la fuerza de

²⁵ El libro 7º de *La República* incluye el mito de la caverna y comienza con una exhortación que Sócrates hace a Glaucón: “Representate ahora el estado de nuestra naturaleza, en orden a la ciencia e ignorancia, bajo la pintura alegórica que voy a hacerte”. Inmediatamente Sócrates señala el “mito” diferenciando la *opinión* del *conocimiento verdadero* y estableciendo una clara analogía entre el Sol, la luz y la visión de las esencias. (Trad. José Tomás y García. Biblioteca Emecé. Buenos Aires, 1945. pp. 372-3). El *Fedro* a su vez expone la concepción platónica acerca del conocimiento como olvido y recuerdo, menciona el ciclo de la visión de las esencias y al conocimiento como el medio para la divinización humana (Cfr. *Fedro o de la belleza* 248d-249d. Trad. María Araujo. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1977. pp. 63 ss.). Asimismo, en el *Fedón*, Platón refiere las palabras de Sócrates antes de morir y cómo anuncia la felicidad para su alma inmortal y filosófica en el Tártaro por la vida que ha llevado (Cfr. *Fedón o del alma*, 110a-115a. Trad. Patricio de Azcárate. Ed. Universo. Lima, 1970. pp. 155 ss.).

²⁶ Véase la obra de Esquilo, *Euménides*. En *Tragedias*. Trad. Fernando Brieva. Editorial Losada. Buenos Aires, 1979. pp. 215-44.

²⁷ Eurípides escribió *Ifigenia en Táuride* el año 413 a.C. Fue discípulo de Sócrates y es muy probable que Platón conociera sus obras. De cualquier modo, la sistematización de los mitos griegos efectuada por

lo femenino y desdibujando la imagen arcaica de la mujer. Correlativamente, el poder de la filosofía se habría fortalecido como una actividad masculina restringida a una elite ciudadana. En cuanto ésta –la filosofía-, comenzara a sobrevolar cada vez más altas cumbres de abstracción y a construir sistemas especulativos más complejos, aquélla –la imagen mítica y arcaica de la mujer-, se volvería lejana, despreciable y la rémora de un mundo “terrenal” que debía ser olvidado y superado.

La herencia platónica radica en que, lo mismo que el *topos ouranios*, existiría un “mundo” (el *Mundo 3*, por ejemplo, según la filosofía de Popper²⁸), donde se articularía de manera coherente, la existencia de las formas, los conceptos, las leyes y las teorías. Se trata del “lugar” donde habitarían los secretos del universo para explicar los acontecimientos y los fenómenos independientemente de la voluntad del sujeto: es decir, para explicarlos de modo objetivo y trascendente. Tal modo de existencia estaría señalado por nociones positivistas sobre la ciencia, fuertemente vigentes en el siglo XX. Por ejemplo, Isaiah Berlin expone la suposición de que el conocimiento científico implica una sola aseveración *verdadera* siendo las demás falsas, de que el único método para llegar a soluciones verdaderas es el *racional*, y, finalmente, de que las auténticas soluciones son *universalmente* necesarias para todos los tiempos, hombres y lugares²⁹.

Sin embargo, lo que no puede evitar el feminismo al desarrollar esta visión unilateral y reductora de la filosofía y de filósofos como Platón, es contribuir a identificar el carácter “femenino” como extraño o al menos lejano a la capacidad de abstracción racional. Así, de un modo arbitrario por una pulsión afectiva, las mujeres no podrían construir teorías del modo como lo hicieron los varones opresores, y a ellas les sería ajeno el mundo masculino donde son *exclusivos* la reflexión filosófica y el conocimiento científico.

Similar riesgo y consecuencia se presentan al considerar otras expresiones del pensamiento “subalterno” en la medida en que se estigmatiza a la filosofía según un esquema maniqueo. Además, con esta actitud, se invalida la posibilidad de usar las armas de la teoría para construir nuevos sistemas siguiendo el modo de argumentación racional prevaleciente. Finalmente, de modo irremisible pareciera que las teorías *minoritarias* y *alternativas* que condenan la presunción de verdad de Occidente, caen precisamente en lo que critican: se constituyen a sí mismas en los nuevos dogmas verdaderos e incuestionables con los correlatos políticos que implican y que pueden llegar a realizar.

los dramaturgos del periodo clásico recogió el acervo popular y la tradición oral mucho antes desplegada. Véase *Las diecinueve tragedias*. Trad. Ángel Garibay. Ed. Porrúa. México, 1987. pp. 289-312.

²⁸ Al respecto, véase *Educación e investigación: Una crítica de la metodología positiva*. Op. Cit. La teoría de los tres mundos de Popper (1. los estados físicos, 2. los estados psíquicos de la conciencia, y, 3. las argumentaciones y teorías), está expuesta en la tercera parte. pp. 69 ss.

²⁹ Mary Tiles critica esta concepción en “A Science of Mars or of Venus?”. En *Feminism and Science*. Op. Cit. p. 233. La referencia bibliográfica de Isaiah Berlin es *Against the Current*, Oxford University Press. 1981, especialmente el capítulo “The Divorce between the Sciences and the Humanities”.

Por otra parte, la visión feminista de la filosofía –o cualquier otra expresión maniquea excluyente, indigenista o etnicista, por ejemplo³⁰–, no tiene la posibilidad de remontar perspectivas más amplias que permitan valorar las ideas y juzgar a quienes las sustentan con apreciaciones matizadas, comprensiones complejas y visiones omnilaterales. Respecto de la filosofía de Platón, cabe por ejemplo, tener en cuenta que sus ideas, por una parte, no constituyen la *génesis* de la filosofía y que, por otra, en su pensamiento existen fértiles resquicios que esconden contenidos que la crítica “desde los márgenes” es incapaz de advertir y de valorar, pese a que tales contenidos son teóricamente provechosos para distintos enfoques, incluidos los “subalternos”.

Alrededor de un siglo antes de Platón, apareció *la filosofía* en medio de múltiples, agonísticas y complejas connotaciones. En lugar de condenar de una sola vez a toda la filosofía, una visión cultivada y medida de la subjetividad, tanto en el feminismo como en los enfoques étnico-culturales, podría abogar por ejemplo, por retornar al estilo *presocrático* que motivaba la discusión filosófica y fomentaba el pluralismo. De hecho, algunas feministas lo hacen. La propia Evelyn Keller valora el concepto *κσυνιemi* de Heráclito, remarcándolo como una noción alternativa al *modelo de la visión*. Se trata de “conocer escuchando” y de sobredimensionar la experiencia *táctil*. Pues bien, Heráclito es también un notorio filósofo de la antigüedad que ha influido de manera decisiva en fundamentales y clásicos sistemas filosóficos *occidentales* como, por ejemplo, los de Hegel y Marx.

Pero el pensamiento presocrático tiene connotaciones mucho más auspiciosas. Las expresiones “naturalistas” por ejemplo, dan lugar a reivindicaciones cosmocéntricas, ecologistas y a la búsqueda de principios sin alejarse de la materialidad corpórea del mundo natural. Estos aspectos son centrales en la interpretación de las visiones del mundo expresadas en los pueblos “primitivos” y en ciertos grupos culturales subalternos incluyendo las representaciones indígenas. Es decir, la filosofía presocrática constituye una fuente teórica de gran valor para la interpretación compleja, por ejemplo, del pensamiento andino.

En el pensamiento presocrático prevalecieron las imágenes, las representaciones poéticas, los emblemas y las prácticas respaldadas por la costumbre y recreadas colectivamente por un amplio conjunto de actores sin elitismo ni iluminación. Los estilos analógicos, metafóricos, evocativos, creativos, elocuentes, alegóricos y artísticos, hacen pensar en una producción en la que la autoría corresponde a varias generaciones y en la que la participación femenina y popular no sólo fue admitida, sino tuvo protagonismo.

La reducción de la filosofía occidental a un modelo frío de visión, olvida por ejemplo que inclusive en la filosofía pitagórica que ha dado lugar a notables construcciones matemáticas, los números aparecen teñidos con colores esotéricos y místicos. Este aspecto fue más importante para los pitagóricos que el desarrollo mismo de la geometría, no sólo por las

³⁰ El libro de Eduardo Grillo, “Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna” es una contraposición maniquea que invalida lo occidental y da relevancia a lo andino (En *Agricultura y cultura en los Andes*. HISBOL, 1990). El pensamiento filosófico de Javier Medina, por su parte, remarca las distancias y afirma que no se ha dado “diálogo” alguno que, según él, sería enormemente auspicioso para la humanidad. Resalta las distancias mostrándolas como paradigmáticas. Véase, por ejemplo, su libro *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe*. Editorial del CEBIAE. La Paz, 2000.

connotaciones éticas que acompañaban a su doctrina, sino por el sentido cósmico y metafísico del significado arcano e irracional de los números.

Similar situación se dio respecto del atomismo presocrático. No se trataba de una teoría fríamente racional, científica y materialista según enfoques reductores. Al atomismo antiguo estuvo vinculada una multiplicidad de especulaciones ontológicas, teorías místicas del movimiento y la percepción y, naturalmente, nociones éticas y políticas. Todas las escuelas que desarrollaron uno u otro contenido, tenían su propia ética, su visión axiológica de la realidad y una orientación mítica o religiosa específica que dio lugar a genuinas consecuencias discursivas y teóricas. Dichas consecuencias a su vez, ocasionaron efectos sociales radicales, como los advertidos inclusive en la etapa post-clásica con expresiones como el cinismo, el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo.

Por otra parte, las interpretaciones que simplifican los sistemas y que separan las ideas y a los filósofos en adversarios o aliados, yerran al reducir a las construcciones filosóficas a sólo una –y no siempre la más destacada– faceta: efectúan una interpretación unidimensional del pensamiento y de sus autores. En el caso de Platón, la epistemología feminista o el pensamiento de reducción étnico-cultural no toman en cuenta, por ejemplo, su concepción sobre el amor.

Platón, al tratar el tema del amor, otorga la palabra a una mujer: Diótima. Es más, Sócrates se confiesa ignorante en el tema más importante de todos: ¿qué es la filosofía y qué significa que para conocer se requiere *amar*?, tema sobre el que Diótima es una *experta*³¹. Aparte del estilo coloquial y fluido que, sin embargo, conduce a insospechadas profundidades, el Platón de la teoría de la visión aquí aparece tolerando la pederastía y la homosexualidad, recurriendo a imágenes alegóricas, revalorando la retórica y ofreciendo insospechados giros metafóricos y metonímicos. Además, en *El banquete* la usual referencia de Platón a contenidos míticos y poéticos, religiosos y culturales, la referencia a formas y colores, se repite con un fondo variopinto y multívoco. Es sustantivo, finalmente, que la obra se dé en torno a la tesis de que para conocer es imprescindible amar³².

Si bien es cierto que con el “mundo de las esencias” Platón se imagina un mundo único al que sólo tienen acceso los elegidos; si bien la ciencia y la filosofía aparecen en su concepción como un reducto elitista, es sorprendente que otros contenidos relacionados a esta idea, no sean valorados por teorías *marginales* o *subalternas* que se ufanan de su carácter vanguardista o de desarrollar una crítica radical al poder. Por ejemplo, la ácida crítica de Platón a que al poder militar y político la sociedad debe restringirle la posibilidad de enri-

³¹ En *El Banquete* no participa Diótima como interlocutora con los demás personajes entre quienes están Fedro, Aristófanes y Alcibiades. Otra peculiaridad de este diálogo de *madurez* es que los personajes pronuncian largos discursos sobre el amor. Cuando le corresponde el turno a Sócrates, comienza su alocución de esta forma: “Os referiré pues, unas palabras que acerca del amor oí en cierta ocasión de una mujer mantinea, Diótima, sabia en éstas y muchas otras cosas... ella fue mi maestra en cosas del amor. Intentaré pues relataros las palabras que me dijo”. Trad. Juan David García Bacca. Edimé. Madrid, 1972. p. 46.

³² Esto es reconocido por algunas feministas que amplían su horizonte de comprensión de los filósofos de Occidente. Cfr. por ejemplo, el artículo de Alison Jaggar. “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”. En *Women and Reason*, Harvey & Okruhlik, eds. Michigan, p. 137.

quecimiento de quienes lo sustentan, es presentada como una teoría peregrina e irrealizable. Ni el feminismo ni las ideologías de carácter étnico, cultural o racista valoran la idea platónica de que los guardianes no tengan familia ni propiedad privada. Evidentemente, para tales teorías, el convencionalismo social que supone una “naturaleza” humana radicada en la realización personal unidimensional, lograda gracias a los bienes acumulados y al goce de los mismos de parte del sujeto y su entorno familiar, es algo *incuestionable*. Peor aún, no existe valoración alguna que destaque la restricción que Platón impone al ejercicio del poder y el beneficio que produce en provecho de individuos particulares: el hombre político, el sujeto militar y sus familias.

Tampoco se advierte aprecio por la equidad de género presente en la teoría de Platón sobre los guardianes. Si bien su pensamiento es elitista y aristocrático, tanto hombres como mujeres tienen igual posibilidad de acceso al *topos ouranios*. Asimismo, son similares sus oportunidades de ejercer el cuidado militar de la *polis*, si prevalece en ellas el alma *racional* o el alma *irascible*, en detrimento del alma *concupiscente*, amplia e intensamente prevaleciente entre los sectores populares.

Las teorías feministas o de reivindicación étnica, con connotación culturalista o racista, no valoran en la filosofía política de Platón, las condiciones en las que se realizan los principios *racionales* y *heroicos*: tales principios exigen de las elites disciplina, renuncia al personalismo y la construcción constante de la propia subjetividad en aras del bien común. Todo esto es, naturalmente, ajeno a las masas. Sin embargo, que la educación sea el medio para descubrir la preeminencia de un alma sobre las otras, otorga a los sujetos de la *polis*, independientemente de su situación inicial, la posibilidad de transitar de un grupo funcional a otro. Es decir, el elitismo no está determinado por las vicisitudes de origen, sino por las manifestaciones de la proclividad de los niños y jóvenes, por ejemplo, a servir a la sociedad renunciando a la familia y la propiedad.

Para Platón, constituir un sistema político en el que gobierne el *filósofo-rey*, es decir los hombres y mujeres que amen las esencias, que renuncien a los convencionalismos rutinariamente valorados, sea por el deseo de ver la verdad y realizar el bien y la justicia, sea por explayar valentía y conquistas bélicas alcanzando honor y gloria sin riqueza privada, implica la formación de un régimen *aristocrático*. Sus críticas a la democracia ateniense tampoco son valoradas por las teorías de *vanguardia*. Tales teorías se niegan a admitir como riesgos de la democracia los siguientes: es posible que las opiniones de la multitud tiendan a precautelar intereses corporativos, que la muchedumbre desvalore y corrompa la inteligencia, que entre la masa obren intereses insensatos, inescrupulosos y ambiciosos, ocultos en el movimiento, y peor aún, que los nuevos líderes plebiscitarios se representen al Estado como un botín y al poder como un derecho de tráfico de influencias para distribuir con criterio discrecional las ganancias, el placer y la riqueza entre los propios adláteres³³.

³³ El libro que escribimos Marco Antonio Saavedra y yo titulado *Democracia, pactos y elites: Genealogía de la gobernabilidad en el neoliberalismo* muestra precisamente cómo se ha plasmado este proceso desde el gobierno del MNR en 1985 hasta el ascenso de Hugo Bánzer a la Presidencia de Bolivia como el dictador elegido. Véase la publicación efectuada por el Instituto de Investigación en Ciencia Política, UMSA. Producciones CIMA, La Paz, 1998.

En otros casos, varias expresiones ideológicas supuestamente *revolucionarias* apenas alcanzan a esconder los intereses particulares de sus dirigentes quienes procuran mantener y ampliar sus prerrogativas manipulando la opinión y el simplismo de la multitud, creando símbolos de caudillismo, banalizando los valores, corrompiendo la inteligencia, reprimiendo la crítica y estableciendo que la diferencia entre la opinión y el conocimiento, la distancia entre el interés corporativo y la verdad están dadas por el número de votos que resuelven cualquier problema. Así, la insensatez, habilidad, venalidad e inescrupulosidad que los actores políticos sean capaces de manifestar y dirigir, atiza a la muchedumbre con eficiencia, inclusive en las concreciones masivas del voto de manada.

En resumen, la crítica que analizamos es unilateral, no otorga ningún matiz ni valoración o sencillamente, se silencia a sí misma, respecto de la visión utópica de Platón. No argumenta a favor o en contra de las restricciones eficaces impuestas por el filósofo griego para el ejercicio del poder, no advierte que su elitismo individualista destruye las hipocresías, manipulaciones y venalidad de la democracia siendo profundamente equitativo y pudiendo operarse gracias a la educación que descubre las tendencias y forma la subjetividad. En fin, es una crítica que no advierte el anhelo platónico de lograr una sociedad en la que el poder sea ejercido por quienes evidencian predisposición y satisfacción en la auto-exigencia y en la renuncia a los convencionalismos y valores de la muchedumbre.

Resulta curioso por lo demás, que las ideas de Platón sobre el comunismo castrense, la antropología diferenciada, la equidad de género y la movilidad funcional, sean contenidos que los grupos académicos o ideológicos de hoy, no adviertan que ellos mismos realizan o reproducen en sus *comunidades* o colectividades, ejerciendo poder. Tal práctica se desliza en una espiral de actitudes intolerantes que descalifican y estigmatizan de modo maniqueo a quienes no las comparten ni refuerzan. Así, las críticas de quienes no comparten sus programas, consignas y discursos, son atacadas con la misma actitud propia del *modelo de la visión*: se han entronizado nuevas verdades detentando supuestos derechos colectivos que avalan ejercer nuevas relaciones jerárquicas.

Debido a que en la teoría y en la práctica parece imprescindible caracterizar al enemigo para ejercer poder, debido a que el apoyo de la muchedumbre se logra eficientemente creando las representaciones colectivas que avalan un diagrama de confrontación y subordinación; pese, por otra parte, a que en todo sistema teórico occidental y en los grandes pensadores de la historia de la filosofía existan rasgos ocultos y contenidos sugestivos útiles para múltiples propósitos y diferentes intenciones; tanto para los estudios subalternos como para la filosofía feminista, hubiera sido plausible que seleccionen el objetivo de su ataque en la “génesis” de la cultura occidental, señalando a Aristóteles y no a Platón.

En efecto, Aristóteles, por lo general asociado con la filosofía política de la “democracia”, condenó la homosexualidad como contraria a la naturaleza humana, abogó a favor de la esclavitud presentando al señorío como un rasgo esencial y privativo de algunos varones blancos, seres políticos, maduros, propietarios y ciudadanos³⁴. Aristóteles, además, desvaloró toda exposición del pensamiento que recurra a asociaciones libres, alegorías, analogías

³⁴ Véase mi artículo “La esclavitud griega y la pertinencia de Aristóteles para comprender el imaginario estamental moderno”, texto publicado en mi libro *Sugerencias intempestivas. Op. Cit.* pp. 13-38.

creativas o metáforas. El estagirita se esforzó por eliminar las manifestaciones mítico-religiosas de la ciencia y de la filosofía instituyendo la lógica bivalente, el principio de tercero excluido y una teoría abstracta y rigurosa que erigió su autoridad sobre cualquier otra posible posición. Así, tanto por su estilo, actitudes y gestos como por el contenido de su pensamiento, sus expresiones, consecuencias e influencia, Aristóteles tendría que ser el símbolo del ataque subalterno en filosofía, tendría que ser el blanco de la crítica por patriarcal, esclavista y sujeto de consciente labor teórica para un insidioso ejercicio de poder.

Para Aristóteles, la utilidad de las viejas imágenes míticas se redujo a emplearlas como evocaciones que debían ser dotadas de contenido conceptual. La *madre* sirvió como analogía para explicar la fuerza y corporeidad de la materia, en tanto que la forma se asoció a la imagen del *padre*, la razón, la noción de realidad, los principios lógicos y ontológicos, la ley, la autoridad y el orden³⁵.

La oposición maniquea alcanzó el clímax conceptual en el pensamiento aristotélico que identificó dos modos de ser diferenciados y patentes en dos mundos distintos. En el primero, superior y jerárquico, se tendían relaciones con el sello de su estatus: mundo del amo, el varón, el padre, la forma y la masculinidad. En el otro mundo –de estatus subordinado e inferior–, las relaciones de sujeción marcaban al sujeto con el poder de su respectivo opresor. El esclavo era propiedad animada del amo, la mujer *por naturaleza*, aparece como un ente intelectual y moralmente inferior y sometido al varón; en tanto que la madre se constituye como una grosera corporeidad material para que los hijos existan, quienes adquieren esencia humana y racional gracias exclusivamente a la intervención del padre.

El pensamiento subalterno, con el propósito de establecer posiciones maniqueas, también conforma dos conjuntos: el de autores, contenidos y teorías reconocidos como verdaderos y que son útiles o anuentes para que el nuevo saber encuentre fundamentos que lo justifiquen, y por otra parte, el grupo de autores, contenidos y teorías denunciados o desenmascarados por el pensamiento emergente, como falsos, proclives a dar consistencia al patriarcado y a toda forma de opresión y dominio. Aquí se reunirían las filosofías que justifican desde la esclavitud hasta la discriminación racial, pasando por las ideologías a favor de las expresiones históricas de colonialismo e imperialismo, tanto antiguo como moderno.

Genevieve Lloyd, por ejemplo, insiste en que la *crisis* que pone de relieve el feminismo, cuestiona las nociones griegas de larga y profunda influencia en Occidente. Se trata de la *crisis* de la razón como medio de control y transformación de las fuerzas de la naturaleza, es la crisis de la tecnología como aplicación mecánica del conocimiento científico, se trata de la crisis del “hombre de la razón”, el sujeto referido por los filósofos desde Platón hasta Francis Bacon. Este último destaca en el recuento que efectúa Lloyd porque habría traducido el pensamiento platónico adecuándolo a las necesidades de la ciencia moderna³⁶.

³⁵ En el libro VIII de la *Metafísica*, Aristóteles escribió lo siguiente (Editorial Universo. Lima, 1972. tomo II. p. 14): “¿cuál es la causa material del hombre? Los menstrosos. ¿Cuál es la causa motriz? La esperma. ¿Cuál es la causa formal? La esencia pura. ¿Cuál es la causa final? El fin. Quizá estas dos últimas causas son idénticas. Es preciso también tener cuidado de indicar siempre la causa más próxima; si se pregunta por ejemplo, cuál es la materia, no responder el fuego o la tierra, sino decir la materia propia”.

³⁶ Genevieve Lloyd dice que “es fácil ver al Hombre de la Razón como sólo una variante posterior del siglo XVII en el papel histórico del macho *opresor*. Pero son ambos, el hombre y la mujer, responsables

Según Lloyd, con Bacon la materia se convirtió de un componente incontrolable de la naturaleza -según el imaginario mítico-, en un factor domeñable por la cultura moderna. Así, asistiríamos al tránsito del poder oscuro de lo corpóreo al control de las leyes que lo explican. Bacon, como filósofo *moderno*, habría establecido que el conocimiento tendría un carácter instrumental para subyugar y controlar a la naturaleza. Enfatizó que ésta debía ser considerada una gran máquina, un mecanismo cognoscible y domeñable. Al respecto, sin embargo, pese a que Lloyd insiste en la cercana relación de Bacon con Platón –opinión fundada sin duda en su visión maniquea de la filosofía-, independientemente de la interpretación precedente sobre Platón, se advierte que mayor influencia sobre la concepción del filósofo inglés, tuvo el pensamiento aristotélico. En efecto, especialmente cuando Bacon supone que la naturaleza tiene una esencia femenina, análoga al cuerpo; y que la ciencia -asociada con la mente y lo masculino-, tiene el derecho a dominarla y *poseerla*, pareciera que en sus palabras se reavivaran los gestos y contenidos de la filosofía de Aristóteles.

En el juego de formar sectas de manera que se diferencien, por una parte, quienes oprimen, mienten, yerran y engañan, en oposición, por otra parte, a los inmaculados teóricos y políticos que liberan, dicen la verdad y *sirven* a la humanidad, otra feminista como Helen Longino, dice que hubo “continuidad” entre Platón y Galileo aunque entre ambos se dio un lapso de más de dos milenios³⁷. Según la autora de referencia, tanto en el filósofo griego como en el científico italiano, prevaleció el propósito de que estos intelectuales malévolos descubrieran modelos válidos e indudables. Platón lo hizo con su teoría del recuerdo de las esencias (*anámnesis*) y al afirmar la existencia de las formas en el *topos ouranios*. Galileo, por su parte, supuso que a la ciencia le correspondía fijar las *leyes de la naturaleza*: tal, el conocimiento verdadero que resulta de la *lectura* en el gran “libro de la naturaleza”, de los principios inteligibles que la regulan y la explican.

La similitud entre ambos se confirmaría al establecer la diferencia respecto de Renato Descartes. En efecto, Longino cree que el filósofo francés, pese a defender la razón, sugiere contenidos plausibles para el feminismo: reivindica la subjetividad y el interior de la propia conciencia. Sin embargo, no es que Galileo, como Platón a su modo, hayan tenido el empeño de *objetivar* los secretos profundos de la filosofía y la ciencia en las definiciones dialécticas enunciadas por Sócrates o en el lenguaje formal de la matemática, debiendo considerarse ambos propósitos en oposición al subjetivismo cartesiano. Aunque el *cogito* de Descartes indica el interés por afirmar el interior y lo personal del sujeto cognoscente, no hay que olvidar que esto es sólo un recurso metódico. Se trata de la duda para enunciar proposiciones metafísicas que sean inclusive más seguras y *objetivas* que las fórmulas matemáticas

de que continúe su estatus como un ideal de racionalidad, puesto que él representa también el ideal de las mujeres”. *The Man of Reason*. (“The Contemporary Man of Reason”, Chapter 9. *Cfr. Feminism and Science, Op. Cit.* p. 164).

³⁷ Véase de Helen Longino “Can There Be a Feminist Science?”. En *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge, New York – London, 1996. p. 256.

cas. Tal, la finalidad de las *Meditaciones metafísicas* que siguen en filosofía, el mismo sentido que persiguiera el trabajo de Galileo³⁸.

Naturalmente, las asociaciones maniqueas no son unívocas. La producción teórica siguiendo el imperativo de identificar a los *enemigos* y *amigos*, se presta a múltiples alineamientos y también a ulteriores desavenencias entre quienes mantuvieron la misma pulsión, más aún si entre los factores de unión se advierten, por ejemplo, obsecuencias anarquistas. En el caso de Naomi Scheman, no está de acuerdo con valorar a Descartes porque según ella, la estructura de la autoridad epistémica moderna, evidenciada por ejemplo en la Ilustración que fija estrategias determinadas de constitución histórica y política, tiene su origen en la filosofía cartesiana. Así, el liberalismo resultaría ser el discurso normativo que constituye “privilegios democráticos” basándose en el supuesto descubrimiento de verdades gracias a la iluminación de la razón enfáticamente remarcada por el pensamiento cartesiano. Los filósofos liberales habrían logrado que “sus” problemas sean “los” problemas de la sociedad, gracias a que lograron hacer que se aceptaran las normas de privilegio que instauraron, remarcando ideales discursivos de heterosexualidad, salud, pensamiento y raza³⁹.

La deuda que la Ilustración tendría con Descartes, destaca por su parte Jane Flax, radicaría en lo siguiente: relevan un *yo* estable, proclaman que la razón provee de objetividad al conocimiento universal, suponen que el lenguaje tiene un carácter transparente e impelen a sostener que toda práctica individual de autonomía y libertad se dé según los preceptos de la luz racional. Así, en el grupo de los filósofos *enemigos* del feminismo, se habría formado y recreado un discurso constitutivo de la verdad útil al poder⁴⁰.

Los excesos teóricos del feminismo, su simpleza filosófica maniquea, su pereza intelectual, además de la preeminencia de factores extra-discursivos en la definición de sus simpatías y antipatías, sumado todo esto a la necesidad de crear eficientes saberes que justifiquen el poder, como se ha visto en este parágrafo, no son exclusivos de esta teoría. Entre las visiones indigenistas patentes en el actual momento político, el pensamiento racista encubierto, el desaprensivo populismo oportunista, el anarquismo obsecuente e ininteligible, las imposturas retóricas formalistas y la vacuidad de supuestas “estrategias” históricas y económicas, se manifiestan similares tristes signos intelectuales.

³⁸ Véase la notable obra de Galileo Galilei *Diálogo sobre los sistemas máximos* (1ª y 2ª Jornada). Trad. José Manuel Revuelta. Ed. Aguilar, 2 Vol. Buenos Aires, 1980. De Renato Descartes, *Meditaciones metafísicas*. Trad. Juan Gil Fernández. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1980.

³⁹ Scheman dice que en “los escritos de Descartes es posible encontrar los lineamientos de la construcción de un nuevo sujeto, encontrándose la centralidad de la disciplina para esta constitución”. Más adelante añade, el privilegio “históricamente ha pertenecido a los propietarios, heterosexuales, a los de cuerpo hábil y a los hombres blancos”. Véase “Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology”. En *Feminism and Science*, Op. Cit. pp. 208-9.

⁴⁰ “Postmodernism and Gender relations in Feminist Theory”. En *Feminisms*, Kemp & Squires eds. Oxford - New York, 1997. pp. 621-43.

§4. EL CARÁCTER MULTI-ÉTNICO DE LA BOLIVIA DE HOY

Hoy, la mayoría de la población boliviana radica en las ciudades. De acuerdo al censo de 2001 realizado por el Instituto Nacional de Estadística, la población rural de Bolivia ascendía en esa fecha a 3,1 millones de personas, en tanto que la población urbana era de 5,1 millones de habitantes. La relación porcentual indica que por treinta y ocho habitantes que vivían en el campo, había sesenta y dos en la ciudad. Sin embargo, tal relación diez años antes era de 57 a 43 personas. Por consiguiente, en términos absolutos, hubo un incremento de la población urbana en 1,8 millones; es decir, la población creció a razón de 185 mil habitantes por año (casi el 40% de crecimiento anual), mientras que en el área rural el incremento poblacional fue sólo del 14%⁴¹.

Los emigrantes en las ciudades de Bolivia, gente indígena andina o de raíces tradicionales arraigadas, se han integrado al mercado en duras condiciones: trabajan en labores físicas exigentes y en ocupaciones de la economía informal. Más de la mitad de la población boliviana que concurre al sistema de educación regular, adquiere destrezas básicas sólo para desempeñarse en actividades de baja calificación, sea en las extensas áreas de pobreza de las grandes ciudades del país, o como emigrantes ilegales en países vecinos o lejanos. La economía informal, el comercio ilegal y la liberalización del mercado han dado lugar a que con o sin educación formal, la mayoría de la población económicamente activa, tenga apenas instrucción básica y conocimientos instrumentales para insertarse en mercados de escasa promoción y alta competencia. En otro sentido, sin embargo, realizar cualquier logro educativo, adquirir títulos en los distintos niveles de formación regular, sigue siendo la manera más recurrente de visualizar la posibilidad de lograr ascenso social y estatus, por muy pequeño que sea.

Las minorías étnicas y los grandes grupos originarios, los individuos que son parte de colectividades marginales y los movimientos de población emigrante a las ciudades, en contextos de dependencia económica y de subdesarrollo social, preservan sus costumbres, sus hábitos, racionalidad y visión del mundo, adecuándolas e imbricándolas con las expresiones culturales que se facilitan en sociedades de consumo masivo. Éste es provisto por la globalización que el mercado auspicia y proyecta para países paupérrimos como Bolivia. Así, las visiones y prácticas tradicionales se combinan y recrean en múltiples y curiosas expresiones culturales de los actores con identidades híbridas.

Por ejemplo, existen prósperos comerciantes de procedencia rural aymara mediata, en quienes aparecen lógicas capitalistas combinadas con expresiones y visiones tradicionales. El denodado esfuerzo de acumular capital según la lógica del máximo trabajo, el ahorro extremo, la inversión calculada, la disposición de cadenas de compra, transporte, distribución, comercio e inclusive consumo, con relación, por ejemplo, a las mercancías de contrabando;

⁴¹ *La educación en Bolivia: Indicadores, cifras y resultados*. Ministerio de Educación. Viceministerio de Educación escolarizada y alternativa. Artes Gráficas Sagitario. 2ª edición. La Paz, 2004. pp. 37 ss.

expresa una lógica capitalista criolla digna de emulación como racionalidad económica. Sin embargo, son estos mismos comerciantes quienes no reparan en organizar suntuosas fiestas, en participar y patrocinar actividades de redistribución generosa de su riqueza y en gastar el capital esforzadamente logrado en actividades que, aparte del prestigio social y la embriaguez que procuran, no reportan ningún otro beneficio, demandando, por el contrario, gran inversión de tiempo, atención y recursos económicos.

Por su parte, pese a las exigencias prácticas de la vida urbana que obligan a que los hijos trabajen a veces igual o más que los padres, los grupos de procedencia rural autóctona inmediata y mediata mantienen la expectativa de que las generaciones de hijos nacidos en la ciudad, mejoren su prestigio social antes que su situación económica. Para adquirir dicho reconocimiento la educación sigue siendo el más importante instrumento. Sin embargo, llegar a ser *licenciado* es más importante que adquirir una *profesión*; así, el discurso de modernidad civilizada no es asumido en su contenido sustantivo, sino teñido con los olores y colores propios de las raíces andinas, produciéndose originales expresiones híbridas.

Aunque el entorno familiar sabe que poseer un título no garantiza el empleo, apoya a que los estudiantes se esfuercen por mantenerse en la universidad para poder proclamar ese *estatus* en sus propios medios sociales, aunque el desempleo y el subempleo sean galopantes, persiste el deseo de adquirir *una* profesión e incluso de efectuar estudios de postgrado en carreras sobre-saturadas o en campos que no ofrecen ninguna expectativa plausible al país. Por añadidura, los actores andinos no pierden la ocasión de proveer a todos los escenarios donde actúan con sus propios rasgos de identidad. Así, las prácticas políticas por ejemplo, se degradan con la venalidad, el padrinazgo, la reciprocidad corrupta, el tráfico de influencias y la lucha inescrupulosa por mantener o lograr por lo menos reducidos pero siempre *sustantivos* escenarios de poder. Disponer de cualquier cuota, por muy minúscula que fuera, es el motivo por el que se justifican los esfuerzos, se legitima la perversión moral y se validan prácticas *naturales* y rutinarias que expresan impulsos ruines y deleznales.

La misma universidad pública es permeable a tales prácticas tradicionales: se la ha convertido desde varios años, en el escenario que prioriza el folklore, las danzas y la fiesta durante largo tiempo que podría servir para mejorar la calidad de la formación superior. Por su parte, la dirigencia estudiantil ha perdido el espíritu de la juventud que sueña y lucha por utopías, convirtiéndose en grupúsculos de interés que procuran esmirriadas prebendas de todo tipo gracias a la mediocracia que practican. Peor aún, ser autoridad se ha descubierto como la mejor catapulta de supuestos *líderes* para alcanzar otros escenarios “más expectables” satisfaciendo visiones personales que responden a ambiciones disfrazadas. En definitiva, a nombre de la política “de izquierda”, la universidad pública ha perdido su tradición de lucha o crítica contra el gobierno de turno, convirtiéndose en la presente coyuntura, en un deplorable reducto de demagogia, mediocridad, insidia y anomia institucional⁴².

⁴² La crítica a la “entrada universitaria” y la insistencia en precautelar la calidad de la educación superior las hemos desarrollado Gonzalo Taboada y yo en nuestro libro *Bases para un sistema de gestión de la investigación en la Universidad Mayor de San Andrés*. En el texto también tratamos las expresiones y causas de la anomia institucional y el deterioro de lo académico obscurecido por el discurso político. Editorial del CEUB. La Paz, 2004. pp. 59 ss.

De esta manera, el prestigio y la expectativa de posiciones sociales se convierten en los motivos que dirigen la construcción de identidades híbridas. En una amplia diversidad de contextos culturales, coincidentes sin embargo en que la venalidad y el tráfico de influencias son legítimos y corrientes, prevalecen sistemas de valores diferentes que, sin embargo, reconocen, toleran y procuran el intercambio de conductas étnicas motivadas por intereses contrarios. Aunque la sociedad boliviana sea clasista, discriminante, con estamentos que presumen su jerarquía o su identidad emergente, aunque sus entornos impongan condiciones y exigencias propias de un sistema capitalista –perforado sin embargo, por la corrupción–, representa el crisol en el que es posible realizar expectativas con un ejercicio etnocéntrico y venal de poder. Esto último se ha promovido recientemente con énfasis gracias al supuesto reconocimiento universal de que “llegó la hora de los indios”.

Pero, pese a la recreación de las identidades híbridas, hoy día, la sociedad boliviana del siglo XXI expresa una herencia simbólica propia de un imaginario *post-colonial*. Las transformaciones de mediados de los años 80 que erigieron un Estado neo-liberal, reeditaron una oligarquía que instituyó grupos poderosos favorecidos por la emergencia de la democracia y la globalización. Esto dio lugar a que se recreara un imaginario colectivo secular en el que se advierte la pervivencia de expresiones híbridas, entre folklóricas y modernas, pero siempre interactivas unas con otras gracias al comercio venal y a una ideología prejuiciosa y oportunista: expresiones que se actualizan y reafirman inclusive pese a la fuerza de las representaciones simbólicas excluyentes y conflictivas.

En Bolivia se manifiesta hoy, en escenarios con rasgos recurrentes, un imaginario colectivo en el que se dan representaciones, gestos, prejuicios y suposiciones que son parte de una estructura simbólica *post-colonial*. La historia de la conquista y el dominio español sobre los incas representan un momento significativo de este proceso ideológico. La conquista fue una lucha porque prevalezca una forma de vida, por imponer el cristianismo y destruir las expresiones culturales tradicionales. El resultado muestra el triunfo del modelo ibérico y la derrota y condena de la concepción del mundo indígena: extirpación de idolatrías, desconocimiento de las identidades y proscripción de los ritos, los mitos y las expresiones artísticas y culturales autóctonas. Pero, la cosmovisión andina no fue aplastada del todo.

En los Andes, si bien al perder el indio al Inca, perdió su referente del mundo, perdió al Sol y al Estado, no se aplastó su visión tradicional. Se imaginó que acontecía una nueva inversión de poder diferente a la que había enfrentado por ejemplo, a los señoríos aymaras contra los incas: se trataba de aquella en la que brillaba la fuerza brutal, cruenta y destructora de las armas ibéricas. Sin embargo, aunque la cruz obnubiló al Sol y esterilizó a la Pachamama, fue sólo por un lapso hasta que se produzca otra vez, una nueva inversión de las relaciones de poder.

La fuerza militar permitió a los españoles colocarse en la cima de la pirámide social ejerciendo una explotación extrema de los indios; sin embargo, aunque simbólicamente el poder de España se expresó en la imposición de dioses más poderosos que el Sol, persistieron elementos profundos de las creencias tradicionales. De este modo, en las visiones que se actualizan y afloran con mayor o menor nitidez, persiste la fuerza de la cosmovisión andina, la visión que incorporó al *otro* como opresor: el que aplasta, domina y lucha por preservar su poder. Se trata de una visión siempre rehecha, recreada y acondicionada a las distintas

vicisitudes históricas de los sujetos subalternos, una visión en la que, por la fuerza cósmica de la inversión, se explican no sólo la alternancia de los opresores, sino las irrupciones dramáticas y sangrientas de los indios levantando la cabeza y ejerciendo poder.

La fundación de Bolivia en 1825 implicó variar la realidad económica y política del país, pero los cambios sociales y las transformaciones ideológicas no fueron sustantivamente diferentes, prolongándose el imaginario colonial de siempre. Así, para los indios, la misma realidad fue impuesta remozándose sólo la identidad de los nuevos amos en las haciendas del agro y en la servidumbre de las ciudades.

La misma estructura simbólica se mantuvo constante en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX: el indio llevó siempre la peor parte, soportar a uno y cientos de amos que, por turno, le oprimieron y explotaron en los más diversos escenarios políticos y sociales. Tales escenarios fueron recreados por los propios grupos dominantes para justificar la remoción de sí mismos como los nuevos sujetos que ejercerían poder. La herencia ideológica colonial más evidente de esto se expresó en el racismo virulento del conservatismo decimonónico en contra del indio. Posteriormente, al producirse la Revolución Federal de 1899, tampoco se asumieron los principios liberales de igualdad ante la ley y de reconocimiento de la dignidad humana que supuestamente la clase revolucionaria llevaría a la práctica. Al contrario, prevaleció –con el mismo tono *post-colonial* de siempre–, un remozado paternalismo modernizante que no alteró el desprecio por las razas autóctonas. Después, tales representaciones simbólicas se mantuvieron inalteradas pese a los cambios políticos que acontecieron durante más de medio siglo.

Con la Revolución Nacional de 1952 se produjeron cambios sustantivos en las relaciones sociales, proyectándose la construcción de un nuevo imaginario colectivo. A mediados de siglo, la revolución otorgó tierras a los indios, les reconoció el derecho de ciudadanía y estableció la educación como universal, gratuita y obligatoria hasta los 14 años. Sin embargo, estos logros no desplazaron absolutamente la estructura simbólica de la ideología colonial⁴³. Los campesinos en el agro y las clases bajas en la ciudad asumieron al nuevo Estado identificándolo con el MNR y sus líderes. De este modo, la relación opresiva y explotadora fomentada por el Estado *post-colonial* inició un proceso de desplazamiento simbólico y material, de manera que se articuló una nueva relación de la sociedad civil, y en particular, de los grupos subalternos con el Estado: se constituyó el Estado benefactor y de prebenda que posibilitaba la participación ciudadana de los sectores excluidos y marginales, ofreciéndoles promoción y protección a cambio de votos y apoyo político al MNR.

El Estado reconoció a los indios y a los grupos subalternos como ciudadanos, les entregó tierras, fomentó que tomaran parte en los acontecimientos políticos, les instó a organizarse y distribuyó los recursos públicos gracias a la liquidación de la oligarquía minera. Así, el reconocimiento de sus derechos y dignidad secularmente conculcados, se realizó mediante un acuerdo implícito de intercambio. Sin embargo, los cambios simbólicos no tuvieron la

⁴³ El tema de la educación del indio y, particularmente, la formación de profesores para tal finalidad, ha sido ampliamente tratado en mi libro *La formación docente en Bolivia*. La Paz, 2005, pp. 30 ss. Véase también mi libro publicado por el Instituto de Estudios Bolivianos, *La educación intercultural en Bolivia*. UMSA, 2005. pp. 33 ss.

celeridad de las transformaciones sociales y políticas. En el contexto que convirtió a los indios en “campesinos propietarios” y en el mundo que formalmente instituía la igualdad cívica en las ciudades, las jerarquías estamentales no se diluyeron, los prejuicios y exclusiones se reactivaron y aparecieron nuevos estigmas sociales que ponían en evidencia las antiguas cargas ideológicas *post-coloniales* formadas en cuatro siglos.

Las clases que se ubicaron en la cúspide de la jerarquía social y económica exigían de los campesinos y mestizos apoyo electoral para consolidar el nuevo orden, pero en el fuero interno de sus sentimientos e ideología, persistió el desprecio y valoración esmirriada de los indios. Así, quedó remozado el imaginario colonial con categorías según la ingénita *naturaleza* humana de quienes eran “gente” de verdad, asumidos como *blancos*, y de quienes eran *indios* en la superficie y en el fondo, aunque aparezcan como *cholos* o mestizos. Para que se active la evidencia de la diferencia, bastaba apreciar el color de la piel y el apellido de los individuos, siendo factores de “superación” social en los límites permitidos, el grado de instrucción alcanzado, el perfeccionamiento en el uso del castellano, el cuidado y estilo en la apariencia del vestir, además del refinamiento en las costumbres y en las prácticas cotidianas de cada persona.

Pese a la *moda* que representa la emergencia de los indios en el poder, hoy día, los sectores sociales conservadores y los segmentos demagógicos de las clases medias, aunque declarativamente reconozcan, acepten y hasta supuestamente “valoren” las diferencias culturales, en el fondo las desprecian o las folklorizan. Los sectores tradicionalmente dominantes activan en su actuación social, inclusive hoy, discriminaciones prejuiciosas y favoritismos que demarcan los ámbitos y espacios, los mundos de vida de sí mismos y de los *otros*, especificando los límites que segregan.

Resulta lamentable por lo demás, que precisamente tales prácticas se hayan incorporado en el ejercicio de poder político realizado ahora por los indios. Pareciera que el designio cósmico de la inversión de poder no implica anular las relaciones opresivas, sino solamente cambiar el rol y protagonismo de los actores. Por otra parte, que gracias a la inversión, sean más los que ahora oprimen es sólo un artilugio discursivo: las riñas internas con cualquier tipo de arma, los conflictos resueltos exclusivamente gracias a la discrecionalidad del líder, son la prueba –al estilo de una ordalía–, de quiénes conformarán y quiénes se mantendrán en el grupo de ascenso, mientras que los más permanecerán irremisiblemente entre *los de abajo*. Naturalmente, en este conflicto de intereses, aparte de la máxima inescrupulosidad, es una ventaja la demagogia, la impostura y el oportunismo de ciertos actores, intelectuales y políticos de clase media.

Tradicionalmente, los sectores subalternos buscaron afirmar sus entornos, ocuparon los espacios que fueron consolidando y ampliando, reinventaron formas asertivas de constituirse a sí mismos e incluso de ejercer resistencia y contra-poder que su lugar les permitía. Sin embargo, no es plausible comprender la formación social boliviana simplemente con la división diádica entre individuos y clases dominantes *versus* sujetos subalternos y clases oprimidas. En verdad, la dinámica interétnica incluye luchas por conquistar espacios, denodados esfuerzos por alcanzar estratos apenas relativamente superiores, irrupciones súbitas de medios y mecanismos que abren nuevos nichos culturales y dimensiones de vida

social a los grupos emergentes, invirtiendo la marginalidad, pero preservando e inclusive consolidando, paradójicamente, el imaginario *post-colonial* de siempre.

En el caso de los mestizos y *cholos*, es decir de quienes se alejan menos del ideal racial y cultural *blanco*, siendo las interacciones sociales con los grupos dominantes más cotidianas, cercanas e inevitables, las formas de segregación son más sutiles y notablemente efectivos los discursos y las prácticas de manipulación. No sólo los grupos de poder articularon discursos de tolerancia, convivencia, diálogo, promoción social y hasta igualdad, especialmente en los momentos de campañas electorales, recientemente es evidente que con el amplio paraguas de ideologías de “izquierda”, numerosos y divergentes segmentos de clase media manipulan, obnubilan y engañan al indio que detenta algún caudillaje.

A la complejidad de este cuadro se añaden las diferencias regionales, las reivindicaciones autonómicas y la constitución de grupos de poder en ciudades y regiones de la denominada “media luna” boliviana. En éstas, los componentes étnicos no tienen una fuerte tradición histórica ni una presencia cultural mayoritaria, por lo que se activan con mayor facilidad y eficiencia, ciertas creencias sobre la superioridad occidental y el derecho *q´ara* de oprimir, dotando a la conducta social de una carga de gestos despectivos con los signos de identidad autóctona, fortaleciéndose gestos que incrementan la escisión del país.

El Estado benefactor constituido desde 1952 ha dado lugar a un imaginario colectivo marcado por la representación recurrente de que el Estado es un botín y que desde él se promueve el fortalecimiento económico y político, o de las clases oligárquicas, o de caudillos demagogos que con la coartada de representar a sectores populares enarbolando fachadas plebiscitarias, prometen medidas anodinas y engañan con programas inexistentes respecto de un supuesto cambio, imposible por lo demás, si es que se pretende realizarlo sin asumir medidas radicales y realmente revolucionarias. Así, por ejemplo, la supuesta “revolución cultural” termina siendo apenas una redistribución más o menos inclusiva de poder y de riqueza, con la diferencia de que incorporó en el reparto a sujetos paupérrimos e ignorantes, quienes tuvieron la astucia de eliminar a sus competidores expresando la mayor avidez para realizar sus ambiciones. Es decir, tal *revolución* redituó un imaginario de oportunismo que justifica depredar a los competidores y que, recurrentemente, esboza gestos de interacción marcados por la lógica *post-colonial*.

Dicha lógica reproduce las formas de resistencia de los sujetos subalternos inclusive cuando ocupan posiciones de dominio. Así, la procura de ventajas personales extra-legales, la ingeniosa y desaprensiva evasión de responsabilidades y obligaciones de todo tipo, la búsqueda de compensaciones políticas y personales, el fomento de la discrecionalidad y del abuso de poder, la corrupción de funcionarios de gobierno y de dirigentes sindicales, la instrumentación partidaria y sindical de cargos públicos, los beneficios a grupos de influencia o a familiares; la desmotivación por el deber moral y la ausencia de superación, el criterio de mínimo esfuerzo y la tendencia rutinaria, el descrédito de los adversarios, ignorando las críticas y despreciando los imperativos de la racionalidad moderna, son algunos rasgos forjados en la Revolución Nacional y que el imaginario actual reditúa y recrea en las más distintas condiciones de la vida política y social boliviana.

Si bien esta lógica expresada en actitudes como las descritas se comprende al considerar las condiciones de vida globalizada en un mundo cada vez más desigual, esclavizante y depredador; si bien la globalización y el modelo neoliberal han forzado a que miles de latinoamericanos emigren diariamente a Europa, Estados Unidos y a otros países para ocuparse en tareas de ínfima categoría laboral, reeditando en el siglo XXI, las pautas ideológicas de servidumbre; en Bolivia, tal remoción se da también en escenarios en los cuales los subalternos –en primer lugar, los indios-, ejercen poder, añadiendo a las inveteradas prácticas de corrupción y abuso, los propios olores y tonos de su imaginario *post-colonial* emergente con resentimiento.

Bolivia, como muchos otros países, hoy día, no sólo tiene una riqueza lingüística y cultural diversa, sino que la afirma como un baluarte. Sin embargo, la valoración académica y sistematización intelectual de estos saberes y prácticas tradicionales son apenas incipientes. Es imprescindible construir imágenes que muestren el derecho a ser y la afirmación fáctica de los saberes que forman cuadros de vida, erigen instituciones y modelan costumbres con energía y originalidad. Pero en esta construcción que implica por sí misma, la configuración de relaciones objetivas entre posiciones de fuerza cultural; reivindicar, legitimar y afirmar no implica imponer, menos aún aplastar a las *otras* expresiones culturales, aunque en el pasado esa precisamente haya sido la actitud de éstas respecto de aquéllas⁴⁴.

La afirmación objetiva y legítima pero también relativa, de los saberes autóctonos, de las creencias sagradas, las prácticas religiosas y la tecnología tradicional; la valoración de las actitudes sociales que precautelan el medio ambiente y motivan especiales relaciones del individuo con la comunidad; implica integrar la multiplicidad de manifestaciones étnico culturales en una visión integrada y conexas, pero también consciente de ser *relativa*.

Se trata de apreciar los olores, colores y acciones de las culturas nativas, de los sujetos políticos y de los grupos sociales comprendiendo que sus identidades aplastadas y oprimidas han sido la causa para que crearan categorías parciales, signos excluyentes, elementos de adscripción a grupos dogmáticamente asumidos como absolutos, lenguajes con representaciones etnocéntricas y formas restrictivas, además de imágenes sobre sí mismos y sobre los *demás* en las cuales lo propio sobrevivió de modo críptico, gracias a la persistencia y resistencia de la *raza* andina⁴⁵. Sin embargo, es una tarea crítica fundamental en contra de las representaciones *post-coloniales*, mostrar que la autoestima cultural y la valoración de la tradición no implican suponer que por esto y ante la historia de siglos de opresión, se justifica cualquier nueva relación de poder ejercida por los indios: más si dicho ejercicio manifiesta la opresión y dominio de siempre, esta vez con contenido etnocéntrico.

⁴⁴ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant piensan que la afirmación cultural implica necesariamente la afirmación de un "campo de producción simbólica". Por campo entienden una red o relaciones objetivas entre posiciones de fuerza. Al respecto, véase *Respuestas por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo. México, 1995. p. 64. El tema que aquí se trata lo he desarrollado con detenimiento en mi artículo "Orientaciones de la filosofía política para la transformación del sistema educativo", publicado en *Estudios Bolivianos* N° 11. UMSA, 2005. pp. 99 ss.

⁴⁵ En mi texto "La educación del indio en la *Creación de la pedagogía nacional*" muestro cómo Franz Tamayo desarrolló las nociones de resistencia y persistencia de la raza india en los artículos periodísticos que publicó a inicios del siglo XX. Revista *Kollasuyo* N° 1, Cuarta época, 1988. pp. 46 ss.

Ante tal cuadro, la responsabilidad de crítica de los intelectuales aumenta. No es imprescindible que quienes investigan, reflexionan o trabajan temas relacionados con las identidades híbridas y la visión andina del mundo se dediquen a diseñar políticas gubernamentales –por ejemplo, culturales o educativas- para que los indios las ejecuten. Tampoco suena muy plausible, por ejemplo, que el sentido crítico de la universidad pública claudique su historia y esencia convirtiéndose en una veta de funcionarios públicos, silenciados y complacientes. Se trata de explorar los caminos, todavía intransitados, por los que la política, la reproducción ideológica y la reivindicación de los subalternos, no reproduzca lo que siempre hubo: ejercicio insidioso del poder. Una forma de realizar esto, por ejemplo, radica en analizar la potencialidad y fertilidad de las prácticas sociales que podrían identificarse como interculturales según el principio de afirmación mutua: relación entre pensamientos, creencias, sentimientos, lenguajes y acciones según el propósito consciente de abstenerse de reproducir un ejercicio opresivo, manipulador o expoliador del poder, venga de donde viniere.

Tanto intelectuales como políticos están en la obligación de tener en cuenta que las expresiones culturales que se despliegan en países paupérrimos como el nuestro no deben justificarse con coartadas etnicistas. Es necesario posibilitar efectivas, democráticas y justas formas de redistribución de la riqueza dentro del estado de derecho y el respeto a la dignidad de los individuos, los grupos y las regiones; es imprescindible comprender que en el ejercicio del poder político establecer prioridades da lugar a fijar estrategias y campos de acción privilegiados sin que esto implique, sin embargo, afectar el bien común. Los intereses de la colectividad no se reducen a las reivindicaciones o las pretendidas conquistas corporativas de grupos intransigentes que compiten entre ellos por quien grita más fuerte, ocasiona mayor presión o emplea mejor los mecanismos de influencia y manipulación que dispone. Se requiere identificar las necesidades particulares reales de cada cultura y actor social para establecer las prioridades gubernamentales que, inteligente y no sólo elocuentemente, precautelen la integridad nacional sin hegemonías ni exclusiones.

Conscientes de que la igualdad de oportunidades es un mito de la retórica liberal, los intelectuales que trabajan temas culturales están interpelados por un imperativo moral: criticar las decisiones políticas, analizar las prácticas sociales rutinarias, denunciar los excesos de poder, la corrupción y la impostura de actores individuales y colectivos, obsecuentes y oportunistas. También existe una dimensión positiva de tal labor intelectual: esbozar orientaciones teóricas –sin falsos protagonismos políticos-, ante situaciones complejas y con el propósito de destruir la opacidad de las representaciones *post-coloniales*.

Construir una sociedad en la que se acepte y promueva la multiplicidad de visiones culturales es, desde todo punto de vista, legítimo e inteligente. Sin embargo, no es posible aceptar con pasividad el imaginario *post-colonial* prevaleciente en las conductas políticas, étnicas y sociales. Los límites de toda visión y acción cultural están dados por los principios que acotan la hegemonía sectaria, combaten la venalidad y el tráfico de influencias, frenan y castigan la discrecionalidad, y promueven una realidad social, ideológica y política en construcción histórica superando el optimismo teleológico de los discursos occidentales –incluido el liberalismo y el marxismo-, y más acá de las visiones cíclicas reputadas como *propias* del acervo de los pueblos “primitivos”.

En la sociedad existen instituciones preeminentes que reproducen el imaginario colectivo, las ideas básicas compartidas, las creencias y las visiones del mundo, los valores, los gestos y las prácticas de los actores sociales. Pues bien, siendo una de éstas la institución educativa, reconocida como crucial en el mediano y largo plazo, existen otras que gravitan con incidencia efectiva en el imaginario de las colectividades⁴⁶. Una política agresiva respecto de cambiar el imaginario *post-colonial*, en este sentido, no sólo tendría que incidir, por ejemplo, en la educación formal de las futuras generaciones, sino en la opinión pública; incidiendo en la formación de una estructura mental crítica, de una voluntad de trabajo cotidiano, de una moral de honestidad y solidaridad, y en el cultivo de la libertad e individualidad del sujeto en cada trama de su vida social.

En instituciones como la escuela y la universidad, pero también en entornos como el familiar más o menos nuclear o extendido, o el de amigos y compañeros, para los grupos religiosos a los cuales se adscriben los individuos y las familias, en los diversos escenarios donde niños, adolescentes y jóvenes interactúan entre sí y con otros sujetos sociales, es necesario aprender y reproducir, conscientemente, la aceptación de las diferencias y la valoración de lo propio y ajeno. Es necesario crear hábitos para que las relaciones que manifiestan poder sean denunciadas, criticadas y combatidas: se requiere aprender y enseñar a resistir toda forma de ejercicio abusivo del poder cobijado en cualquier discurso, luchando contra sus consecuencias y descubriendo el imaginario *post-colonial* que lo justifica o encubre.

Los principios de una nueva práctica social, resguardada en su decurso por la mirada acuciosa e insobornable de los intelectuales críticos, se expresará estimulando el diálogo. Se trata, sin embargo, de deliberar aceptando previamente al *otro*, reconociendo los derechos que refieren su dignidad humana. Así, la comunicación, la relación entre las culturas, los saberes, las visiones y las proyecciones históricas y políticas de una nueva Bolivia sin rasgos del imaginario *post-colonial*; implicarán la construcción de escenarios comunes y compartidos donde se establezcan, sin embargo, las diferencias particulares –incluidas las étnicas-. Tal, la esperanza de un espíritu nacional en un contexto pluricultural.

⁴⁶

Véase mi artículo "Orientaciones de la filosofía política para la transformación del sistema educativo". El texto expone, entre otros temas, cómo Louis Althusser identifica el rol ideológico "principal" de la formación escolar en la reproducción de las relaciones de explotación del Estado capitalista moderno. (*Op. Cit.* pp. 43 ss.). En el caso de Bolivia, la educación ha servido para reproducir una ideología hegemónica con notable contenido *post-colonial*. Para ampliar la visión de Althusser, véase su texto de 1970, "Notas para una investigación" (en *La filosofía como arma de la revolución*. Cuadernos de Pasado y Presente. 16ª edición. México, 1986. pp. 109 ss.).

§5.

LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL Y LA COSMOVISIÓN ANDINA

En Bolivia, más de cinco millones de personas (60% de la población) sabe una lengua originaria, y sólo el 12% ignora el castellano. En la parte andina si bien existe una evidente diversidad de rasgos culturales, se manifiestan también elementos comunes de una visión del mundo compartida por los hombres de raíces autóctonas, más o menos de acuerdo al grado de mestizaje que se haya consumado. Una forma de expresarse tal visión es en la lengua. En Bolivia, el aymara y el quechua son los idiomas principales de procedencia nativa. Sólo el 2% de una población de más de ocho millones de habitantes, habla otros idiomas originarios distintos a los mencionados. Esta diversidad incluye más de treinta lenguas habladas por minorías étnicas, con excepción del guaraní que tiene mayor profusión⁴⁷.

Así, la mayoría de la población boliviana se identifica, con mayor o menor grado, con las culturas andinas que constituyen las raíces profundas del ser mestizo. Es posible inferir, en consecuencia, que la cosmovisión andina con su lógica y representaciones, sus creencias y prejuicios, su disposición de elementos y categorías propias, opera tanto en el imaginario colectivo de grupos campesinos poco influidos por el *discurso* de la modernidad, como sobre sectores, segmentos y clases sociales urbanas que han asimilado los elementos autóctonos rehaciéndolos en sus identidades mestizas.

La cosmovisión andina está plasmada y opera en las expresiones culturales de dos millones y medio de indígenas quechuas y un millón y medio de aymaras. Esta población indígena constituye, en el área rural, la mayoría de la población; pero también su presencia se extiende a las ciudades. En grandes o pequeños centros urbanos, en ciudades intermedias, poblados o localidades, la población emigrante proveniente del campo realiza manifestaciones culturales que reflejan formas creativas y propias de expresar elementos y categorías originarias propios de la cosmovisión andina. Así, en las áreas peri-urbanas de las tres ciudades principales, en La Paz, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra, la población que emigró del campo manteniendo su visión andina del mundo oscila entre el 40 y el 70%.

La cosmovisión andina se hace patente en la forma como se expresan y relacionan las nociones, prejuicios, ideas, creencias y prácticas de los sectores populares. De este modo, en todos los estratos de clase media, inclusive en sectores favorecidos de la sociedad aparecen manifestaciones marcadas por las categorías andinas, por ejemplo, de la complementariedad y la reciprocidad. En el horizonte de vida de la mayoría de los bolivianos y de las más diversas clases y estratos sociales, se entretejen relaciones que expresan rasgos de las culturas originarias, imágenes que forman las colectividades construyendo sus identidades étnicas para representarse roles sobre sí mismas y para visualizar a los *otros*. En esta cons-

⁴⁷

Véase el libro de Xavier Albó, *Iguals aunque diferentes: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas en Bolivia*, UNICEF - CIPCA, La Paz, 2000. pp. 15 ss.

trucción colectiva se articula también un conjunto específico de valores que implican apreciaciones sobre la vida y se forjan específicas orientaciones de la voluntad.

Según Wilhelm Dilthey, la cosmovisión se manifiesta en la vida de las colectividades, no preeminente ni exclusivamente en su pensamiento. El filósofo alemán piensa que cada visión colectiva resuelve en la práctica, la maraña de cuestiones sobre temas cruciales: la muerte, el sentido de la vida, el transcurrir de la historia, el orden de las cosas, la existencia de los grupos y de los individuos son contenidos que se comprenden y realizan en las acciones de las personas y las colectividades. Más aún, toda cosmovisión puede ser “comprendida”, es decir, sentida, valorada afectivamente, compartida subjetivamente, creída, asimilada y asumida no sólo mediante procedimientos discursivos y racionales, sino gracias a una predisposición subjetiva.

La cosmovisión integra, en opinión de Dilthey tres componentes: imágenes del mundo, valoraciones de la vida y orientaciones de la voluntad. Respecto de la *imagen del mundo* que construyen los grupos, Dilthey refiere las nociones comunes y el comportamiento sentimental respecto de qué es y cómo la colectividad debe relacionarse con la naturaleza, con las cosas, las personas y los dioses. Se trata de una imagen aprehendida afectivamente que da sentido a los ideales. En segundo lugar, las *valoraciones de la vida* se refieren a la creencia en principios que dan sentido de ubicación a los actores culturales, definiendo sus intenciones, anhelos, tendencias y pautas de estimación, agrado, displacer, valoración o desaprobación de las conductas propias y ajenas. Finalmente, las *orientaciones de la voluntad* connotan las tendencias y normas que forman, restringen y proyectan la vida psíquica de los grupos en tanto son asimiladas por el individuo. Se trata de las manifestaciones de placer sancionadas y válidas socialmente que autorizan al sujeto a proyectar su vida psíquica, efectuando acciones y emitiendo juicios de valor sobre los otros⁴⁸.

Siguiendo la teoría de Dilthey denominada “de las concepciones del mundo”, es posible afirmar que en lo que se refiere a la cosmovisión andina, los componentes de ésta se expresan en que prevalece una *imagen del mundo* con un rasgo invariable: la metafísica “cosmocéntrica”. El hombre andino es consciente de que existe una preeminencia telúrica y anímica de lo sagrado, la cual lo coloca en un rol pasivo y subordinado respecto del orden cósmico marcado por la reciprocidad y la inversión. Dicho orden determina la forma de las relaciones entre las personas, con el entorno ecológico y con las deidades.

En segundo lugar, respecto de las *valoraciones de la vida*, la cosmovisión andina se manifiesta en categorías formativas de creencias: la complementariedad y la jerarquía. Ambas subsisten y operan en el fluir de la vida social expresando las tensiones irresolubles entre la convivencia y el faccionalismo, la integración de lo que es genéricamente diferente, la valoración de la comunidad en oposición a la preeminencia del individualismo, la resignación por el orden opresivo y expoliador, la erupción de revueltas violentas para generar la inversión, la receptividad del opresor y la posibilidad de convertirse en sujeto o grupo dominante. En fin, se trata de la aceptación de diagramas de poder en los cuales el orden preestablecido sólo puede acelerarse si es que se combina con el dócil sometimiento a las legíti-

⁴⁸ Teoría de las concepciones del mundo. Alianza Editorial. Los noventa. México D.F. pp. 46, 49 ss.

mas relaciones de poder, el cual se alterna, sin embargo, con la acción explosiva que busca canalizar inversiones estructurales.

Por último, en lo concerniente a las *orientaciones de la voluntad*, el mundo andino invita al sujeto a cultivar afecto colectivo por la naturaleza. Prevalece la creencia de que toda acción individual o grupal tiene consecuencias relevantes en un universo integrado y conexo. Se trata de actuar de manera que lo que provoquen las personas o los grupos sea interactivo con la naturaleza y las deidades, tenga alcance holista y se dé en medio de ritos lúdicos y embriaguez sagrada, restableciendo regularmente un universo de equilibrio y ciclos infinitos de inversión. Así, no existe un final universal para la historia, no existe un “proyecto” histórico ni un “programa” político como construcción consciente del hombre occidental que decide y construye su destino: el retorno, la inversión y la jerarquía son ineluctables⁴⁹.

La cosmovisión andina siente el cosmos como un constante flujo, una infinita interacción de reciprocidad de la sociedad con el entorno ecológico y natural, el vínculo siempre restablecido de la comunidad humana con las fuerzas divinas y sagradas⁵⁰. En los Andes impera una concepción *cosmocéntrica* que hace que el hombre se conciba a sí mismo como parte integrada al mundo, un elemento más de las fuerzas naturales y sagradas, y un objeto en movimiento constante sin ninguna finalidad ulterior: flujo que renueva el equilibrio cósmico de manera cíclica en el rito.

La naturaleza no existe para que sea depredada, ni para que el hombre haga una ostentosa muestra de su poder frente a ella. La manipulación lesiva y la destrucción del medio ambiente son impensables, el hábitat ecológico es mucho más que el entorno natural, está acá para dar a los hombres y *recibir* de ellos. La humanidad aparece como una especie entre otras y como parte de una infinidad de criaturas que comparten el mismo escenario de vida.

En la cultura occidental, por el contrario, ha prevalecido una *imagen del mundo* en la que el hombre se ha ubicado en el centro. Se trata de la historia del pensamiento que incluye manifestaciones de la filosofía clásica, el humanismo, la Ilustración, el positivismo y la modernidad; pensamiento con una metafísica especulativa abstrusa, un ingenuo optimismo por las potencialidades de la ciencia y un recurrente gesto dogmático validado por la fuerza de la razón y de las instituciones. A partir de la suposición de que existe un orden universal, Occidente ha establecido que las cosas deben ser conocidas con objetividad y neutralidad, vertiéndose luz sobre los objetos discretos del mundo. Las expresiones recientes de dicha cultura han sustentado filosofías, éticas y modelos sociales con base en el individualismo posesivo que exalta la libertad y consolida el capitalismo y la democracia.

⁴⁹ Los principales aspectos que forman la visión andina del mundo son: una actitud cosmocéntrica, holismo y aceptación de la hipótesis *Gaia*, una concepción ontológica de flujo dinámico, animismo, espiritualismo y renovación, gestos lúdicos que vinculan al hombre con lo sagrado en la fiesta, convivencia y conflicto, cooperación y faccionalismo, creencia en la eficacia simbólica del ritual, complementariedad, reciprocidad, alternancia, inversión y jerarquía como categorías de la realidad. Véase también mi artículo, “Pachacuti, el otro y la mediación del taypi en el imaginario andino” (en *Memorias del Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible, Ecología y Multiculturalidad*. UMSA, 2003. p. 193). Cfr. asimismo mi artículo “La visión andina del mundo” (en *Estudios Bolivianos* N° 8. UMSA, 2000. pp. 7-76).

⁵⁰ En *Agricultura y cultura en los Andes* se ha incluido un texto de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo con el mismo título. HISBOL. La Paz, 1989. p. 145.

En cuanto a las *valoraciones de la vida*, los principios de la cultura occidental están asentados en la imposibilidad de la contradicción lógica y la necesidad de afirmar la razón suficiente como contenido especulativo que explica la existencia de los entes. El tiempo, la sociedad, la historia y la política se proyectan en un horizonte sucesivo en el que el cambio aparece como resultado de la acción consciente e intencional. El hombre se dibuja como dueño de su destino, constructor del futuro y como el sujeto inteligente y programático que obra según fines y estrategias preestablecidas.

Finalmente, en lo concerniente a las *orientaciones de la voluntad*, en Occidente ha prevalecido dirigir las energías humanas a dominar el entorno, a descubrir sus secretos para someter a la naturaleza y a afirmar el dominio de la ciencia. Este *logos* ha fomentado una autoconciencia eurocéntrica con prerrogativas políticas a favor de los protagonistas de la historia universal. Se trata de la activación de pulsiones volitivas para proseguir la depredación del planeta, obscurecer el futuro ecológico de la humanidad y justificar la política colonialista e imperialista de la civilización europea y anglosajona.

La filosofía occidental, o al menos una parte sustantiva de ella, concibe al *κοσμος* como el entorno de vida del hombre europeo: se trata de algo con existencia *objetiva* que puede ser convertido en *objeto* conocido, algo que se desagrega y se descubre para ser transformado. La concepción occidental predominante pretende develar la verdad: el *logos*, la capacidad teórica, efectúa *análisis*, desagrega, divide la realidad y descifra su estructura.

El *logos* articula la palabra, despliega el *verbo* como conocimiento peculiar de las cosas del *mundo* y construye la ciencia. La desagregación que escinde la realidad para penetrarla en sus secretos de detalle representa el momento cognoscitivo verbalizado gracias a la filosofía y la ciencia que se articulan en sistemas que explican las cosas. Gracias a la *razón*, la realidad fragmentada, desagregada y desnuda en sus secretos se reconstituye como teoría en los sistemas de conocimiento que erigen el saber del mundo⁵¹. En cuanto a las cosas, se hacen *objeto* según y para la medida del hombre: el *cosmos* existe para ser conocido, captado, controlado, transformado y aprovechado por el interés humano. La filosofía occidental ha adquirido una notoria fisonomía *antropocéntrica*⁵².

Si bien la exposición contrapuesta de la filosofía occidental predominante y de la cosmovisión andina se presenta en forma de una comparación excluyente, es aconsejable señalar ciertas prevenciones teóricas: en primer lugar, la razón no es un privilegio exclusivo de Occidente; en segundo, el pensamiento filosófico expuesto no es toda la filosofía europea; en tercer lugar, hay pensamiento occidental crítico y filosofía que estimula la afirmación intelectual de los subalternos; finalmente, los modelos teóricos son tipos ideales que no implican una reducción maniquea. Con estas prevenciones cabe comprender el cuadro que se presenta a continuación como un resumen de las diferencias, asumiendo que teóricamente, no son imposibles las relaciones entre ambos horizontes culturales (*interculturalidad*):

⁵¹ Eduardo Grillo, "Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna". En *Agricultura y cultura en los Andes*. HISBOL. La Paz, 1990. pp. 116 ss.

⁵² Cfr. el libro de Jan van Kessel, *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá*. HISBOL. La Paz, 1992. pp. 325 ss. También la obra del mismo autor, "Tecnología aymara: Un enfoque cultural", en *Tecnología andina: Una introducción*. HISBOL. La Paz, 1982. pp. 205 ss.

FILOSOFIA OCCIDENTAL	COSMOVISIÓN ANDINA
* Concepción y actitudes <i>antropocéntricas</i> que controlan el entorno ecológico y dominan la naturaleza. * Medición y conocimiento del cosmos como un conjunto ordenado, estático y continuo. * Suposición de que los objetos se encuentran siendo lo que <i>son</i> y estando en el mundo. * Noción discreta de las cosas y supuesto de divisibilidad cognoscitiva. * La razón y la ilustración como causas del <i>desencantamiento</i> del mundo. * Preeminencia del valor dogmático de la teología, la ciencia y la ontología. * Metafísica monista y pretensión excluyente de la verdad universal. * Validez incuestionable de la lógica formal y de sus principios de identidad, tercero excluido, no contradicción y razón suficiente. * Recurrencia del “modelo de la visión” con el imperativo de objetividad y neutralidad. * Representación euclidiana del espacio, medición y cálculo del mismo según el paradigma de la <i>mathesis</i>. * Concepción sucesiva, lineal y teleológica del tiempo, la historia y la política. * La acción política como realización consciente de programas de construcción del futuro. * Filosofía, ética y modelo de sociedad con base en el Individualismo posesivo. * Paradigma del <i>homo faber</i>.	* Sentimientos de carácter <i>cosmocéntrico</i> que someten al hombre a un orden cósmico expresado en la naturaleza y la sociedad. * Creencia en el flujo dinámico de la realidad: metáfora telúrica y seminal del río. * Asunción de la interdependencia orgánica del mundo: visión holista e hipótesis <i>Gaia</i>⁵³. * Certidumbre de que las cosas del mundo físico tienen vida y ánimo propio. * La vida existencial e intensamente expresada y renovada en el <i>misterio</i> del rito. * Experiencia liminal de lo sagrado: embriaguez festiva, lúdica, espiritualista y animista. * Relativismo religioso: legitimidad dispersa de toda vivencia sagrada. * Lógica trivalente, tercero incluido, desvaloración gramatológica, obsecuencia, conflicto, oportunismo, traición y contradicción. * Inteligencia emocional que siente y restaura la reciprocidad, el equilibrio, la alternancia, la inversión y la complementariedad. * Creencia en la manifestación intensa de las deidades en espacios de concentración de fuerzas de lo sagrado. * Concepción del tiempo cíclico e infinito; la historia como inversión de dominio. * La política como servicio rotativo alternado y como invariable relación de disimetría. * Valoración de la reciprocidad y la ayuda mutua en la vida social. * Silencio metafísico del hombre que calla⁵⁴.

⁵³ La suposición de que la Tierra es un ser vivo que siente procesos similares a los de un organismo, de manera que cualquier afección tiene repercusiones y manifestaciones diversas en otros subsistemas de la totalidad, es la llamada hipótesis *Gaia*.

⁵⁴ El filósofo boliviano Marvin Sandi interpretó la actitud metafísica del hombre andino señalando que ante el ser despliega una actitud callada. En oposición al hombre occidental que orienta su existencia en hacer, transformar y utilizar la naturaleza, el hombre andino capta el enigma del ser integrándose con el mundo. *Cfr.* su obra *Meditaciones del enigma*. Editorial del Seminario de Estudios Hispanoamericanos. Madrid, 1966.

La cosmovisión andina se manifiesta hoy día en múltiples expresiones⁵⁵. Sin embargo, Bolivia es también heredera de Occidente. La historia desde el siglo XVI de esta parte del continente muestra tal presencia: filosofía aristotélica, tomismo, absolutismo, cristianismo, pensamiento medieval, ideología del vasallaje, escolasticismo, Inquisición, Ilustración, liberalismo, conservadurismo, colonialismo, nacionalismo, ideología imperialista, marxismo, totalitarismo, doctrina de seguridad nacional, dictadura militar, democracia, neoliberalismo, teoría de la globalización, anarquismo, post-modernismo e inclusive, expresiones racistas como el indianismo, tuvieron su génesis teórica en Europa o Estados Unidos.

Al lado de las culturas más tradicionales, también dentro de ellas mismas, se han reconstituido identidades híbridas que ponen al descubierto que más que un diálogo forzoso que debería existir, se da constante y creativamente, una fusión fáctica irrefrenable y rica entre el acerbo occidental y las tradiciones y creencias andinas. Un ejemplo de ello es que los indios en el gobierno han aprendido, de manera espontánea e inmediatamente, a imitar ejemplarmente los excesos de venalidad que las clases dominantes perfeccionaron durante décadas de movimientismo, autoritarismo militar y democracia pactada⁵⁶.

En sociedades multiculturales, atiborradas de diferencias y conflictos, sociedades con un cúmulo de gestos diversos, social y económicamente dependientes, subdesarrolladas y vulnerables a las imposiciones del imperialismo, el neoliberalismo, la injerencia internacional, la demagogia o el caudillismo; en sociedades cruzadas por conflictos de clase donde lo étnico –tanto en el discurso como en la práctica- se ha convertido en condición declarada para habilitarse como actor político; en fin, en realidades donde la diferencia racial, la pobreza intelectual y material, el modo de vestir y hablar, la ignorancia y la rabiosa competencia sin escrúpulos ni reglas por pigricias son los prerrequisitos de la nueva política; observamos cómo en el crisol de las identidades se funden los aspectos más deleznable de Occidente con los de las culturas originarias produciendo resultados aberrantes.

La fluida dinámica de las culturas y la fusión híbrida de las identidades se ha hecho patente desde las primeras décadas del siglo XX. En efecto, las escuelas ambulantes para indios, en los primeros años, fueron el inicio de un proceso de variación de la estrategia de las clases dominantes para seguir ejerciendo poder de manera efectiva sobre los indios en el nuevo contexto liberal. Fue la variación de una estrategia que prosiguió con la fundación de Warisata en los años 30 y que se expresaría con fuerza decisiva en la Reforma Agraria dada en el contexto de la Revolución Nacional y con la promulgación del Código de la Educación Boliviana en 1955. Posteriormente, cuarenta años después, se promulgaría, en 1994, como

⁵⁵ Véase mi trabajo presentado al Diplomado Superior de Ciencias Sociales con mención en Cuestión Étnica en los Andes Meridionales *De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia*, FLAC-SO, Programa Bolivia, 1992. También efectúo interpretaciones filosóficas en las siguientes publicaciones: "La visión andina del mundo" en *Estudios Bolivianos* N° 8, Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz, 1999. "Ritos andinos y concepción del mundo" en *Estudios Bolivianos* N° 10, 2002. "Mito, tiempo y política en la cultura andina", en *Kollasuyo* N° 8, Revista de la Carrera de Filosofía. UMSA. La Paz, 2002.

⁵⁶ Véase el libro antes referido que escribimos Marco Antonio Saavedra y yo, *Democracia, pactos y elites: Genealogía de la gobernabilidad en el neoliberalismo*. El objetivo del texto es mostrar cómo entre 1985 y 1998 la democracia pactada ha permitido remozar el poder de las clases dominantes con un juego político que consolidó viejas oligarquías y permitió la emergencia de nuevas elites obsecuentes y mesetizas, expresadas en políticos inescrupulosos enriquecidos gracias a su astucia, venalidad y a la impunidad imperante en Bolivia. *Op. Cit.*

consumación del proceso, las leyes sobre la Participación Popular y en el contexto de la Reforma Educativa, la Educación Intercultural Bilingüe⁵⁷.

Se trata de un proceso que ahora se expresa no sólo en la masiva afluencia popular en las universidades públicas, sino particularmente, en la asunción de un indio a la Presidencia de la República, un siglo después. Así, asistimos a un momento del proceso en el que, finalmente, se ha dado –según la propia lógica andina–, la consumación de la inversión en las relaciones de dominio, inversión que ahora cabe preguntarse, ¿ejercerá opresión y discriminación en el mismo sentido e intensidad como los indios la sufrieron?

El indio no sólo ha levantado la cabeza, ahora gobierna. Sin embargo, debido a que su identidad es híbrida y escindida, no sólo subsiste indefinidamente el riesgo de la cooptación ideológica hacia reductos etnocéntricos, racistas o totalitarios. También persiste el peligro de que las peores mañas políticas de Occidente sean transferidas de entornos mestizos, persiste la amenaza de creer que el gobierno implica atender solamente la intransigencia corporativa que canaliza demandas clientelares de la masa electoral en un despliegue de venalidad, impunidad, discrecionalidad, nepotismo, etnocracia y demagogia.

Hay varias formas de relacionar la filosofía occidental con la cosmovisión andina. Sin embargo, pareciera que en ambos sistemas prima el deseo de ejercer poder. En este sentido, la afirmación individual y colectiva de las identidades culturales en construcción se constituye en el resultado de un determinado estilo. Por lo demás, esta recurrencia política no es privativa de los Andes y menos, es reciente. Desde la conquista ibérica, se ha producido una *hybris* que desplaza las identidades por vicisitudes y paradojas.

La España de fines del siglo XV que conquistó el Perú y el Alto Perú fue el resultado de un mestizaje demográfico y cultural de más de un milenio y medio de historia. *Hybris* de las culturas griega, romana, cartaginés, ibero-celta, árabe, y germana, que desarrolló una tendencia belicosa centralizada en un Estado fuerte resultado de la unión de Fernando de Aragón e Isabel la Católica. El espíritu de aventura que caracterizaba al español del siglo XV, fue la expresión de siete siglos de lucha contra los moros, finalmente expulsados de la península, en tanto que el carácter centrífugo de tal nación, se forjó en compensación a la certidumbre de su retraso técnico, histórico e ideológico en comparación al resto de Europa. En efecto, mientras en Italia florecía el Renacimiento, cundían en España los valores medievales de caballería, prevalecía el escolasticismo y una visión del mundo teo-céntrica y monárquica que se regocijaba en el poder de la Inquisición⁵⁸.

La cultura occidental que exportó España al Alto Perú dando lugar a que se produzcan nuevas hibridaciones culturales en el largo horizonte de la historia, al grado que se advierten en la Bolivia india *post-colonial* de hoy, tienen su origen en el perfil del conquistador del siglo XVI. Expresando su carácter *híbrido*, el conquistador ibérico asumía un mesianismo que no necesitaba justificación, el cual a la vez, se impulsaba por su espíritu servil de vasallo. Era

⁵⁷ Véase el párrafo anterior de este texto. He efectuado un recuento histórico y una evaluación política de la educación del indio en mi libro *La formación docente en Bolivia*. Op. Cit. pp. 30 ss.

⁵⁸ Cfr. el texto de Hans-Jürgen Prién, *La historia del cristianismo en América Latina*. Ed Sígueme. Salamanca, 1985. pp. 53 ss.

asimismo, un aventurero burocrático, formalista, papelista, hedonista, ávido de riqueza y poder expresando sus pretensiones de hidalguía o superioridad frente al indio. La conquista, para él, fue una empresa sagrada, noble y lucrativa; la encomienda, el mejor modo de realizarla poniendo a los indios a su disposición, habida cuenta de que su condición inferior a la de siervos, le permitía a él como su encomendero, efectuar cualquier exceso bajo el pretexto de que los indios, paganos por su situación histórica, debían ser evangelizados.

El conquistador fue la síntesis del aventurero, el súbdito y el cura. Como aventurero, era un hombre sediento de oro que enfrentaba lo desconocido, conquistador de riquezas para sí mismo, saqueador y destructor de culturas y civilizaciones, inescrupuloso violador y explotador de los indios que no tenía reparos en imponer la *mita* hasta la muerte si fuera necesario. Como súbdito del rey, era su arcabucero, conquistador de nuevas colonias para la Corona y artífice que hizo posible la gloria del imperio español. Finalmente, como cura, era evangelizador por la gracia de Dios: difusor de la verdad y la salvación, conquistador de almas y misionero de la sagrada labor de la Iglesia⁵⁹.

Hoy día, los rasgos occidentales más perversos llegados de España hace casi cinco siglos, se precipitan como un riesgo tan abrumador y nefasto como la conquista ibérica. Se trata de un perfil híbrido que se cierne como el peligro de una nueva “identidad” del indio en el gobierno. Tal peligro podría generar las más cruentas y graves escisiones no sólo regionales y nacionales, sino sociales, civiles e inclusive religiosas. El perfil está marcado por los rasgos de la decadencia occidental en el ejercicio político mezclados con las muecas andinas heredadas de la colonización española: avidez de poder y riqueza, rapacidad, destrucción y burla del orden institucional, mofa de la racionalidad democrática, aventura plebiscitaria, espíritu de inquisición, coerción y autoritarismo, discrecionalidad y vasallaje ante demagogos obsecuentes que por la gracia del verbo, difunden discursos mesiánicos que no requieren justificación ni prueba.

Si el desarrollo de la conquista ha dado lugar a la imposición de una lengua y una religión, la reacción en contra de ambas anulándolas desde arriba, aparte de ser inefectiva, incurriría en la misma actitud ibérica genocida. Si el relativo desplazamiento de los dioses autóctonos fue posible en un proceso histórico rebosante de temor y crueldad extremos -perros devorando niños, descuartizamiento de indios, violaciones salvajes y escarmiento-⁶⁰; si, pese a tal brutalidad la imposición religiosa no ha desterrado del todo las creencias profundas andinas, ¿por qué entonces pretender ahora desplazar al cristianismo?, ¿es una revancha por resentimiento? La afirmación de algo que nunca fue eliminado del todo, ¿es simbólica o real?, ¿demagógica o política?, ¿inteligente u hormonal?, ¿expresa una lectura estratégica de la coyuntura o es una decisión huérfana de visión racional?

Las prerrogativas del catolicismo tienen una larga historia en Bolivia. Ni la Revolución Federal a principios del siglo XX ni la Revolución Nacional a mediados, variaron la ads-

⁵⁹ El tema ha sido desarrollado por José Carlos Mariátegui en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp. 110 ss.

⁶⁰ Véase el artículo que escribimos María Emma Ivanovic y yo titulado “La irrupción de la conquista española sobre el ser del hombre andino”. En *Memoria del I Encuentro Boliviano de Filosofía*. UMSA, La Paz, 1988. pp. 175-200.

cripción del Estado boliviano a los intereses del Vaticano. En lo concerniente a la educación, el Código de 1955 señala que aunque “se reconoce la libertad de enseñanza religiosa; en los establecimientos educativos fiscales se enseñará religión católica”. Para esto, el “Estado reconocerá una partida en el presupuesto nacional” de manera que sea posible “subvencionar el servicio de la educación religiosa”⁶¹. La Reforma Educativa de 1994 ha mantenido el lugar de preeminencia de la religión católica en la educación fiscal. El Art. 57 de la ley señala que en “los establecimientos fiscales y privados no confesionales se impartirá la religión católica” y que el Estado incorporará en el presupuesto nacional de educación, el pago de sueldos a los profesores que enseñen tal catequesis⁶².

Una sociedad intercultural que reconozca con equidad el derecho de afirmación religiosa venga de donde viniera, debe sin duda aceptar la libertad de culto y la orientación confesional de las instituciones que quieran hacerlo –las escuelas y colegios privados por ejemplo-. En lo que corresponde a la educación fiscal, desde una perspectiva intercultural, se constituye en un despropósito financiar una determinada catequesis. Tampoco el problema de falta de equidad se resolvería con la enseñanza de contenidos informativos sobre las culturas tradicionales, las creencias autóctonas o los ritos frecuentes. Siendo la religión parte sustantiva de la reproducción del imaginario colectivo, de construcción de la identidad, de recreación cultural y de asunción de una cosmovisión, no es racional que la escuela fiscal o las unidades de educación regular la incorporen como contenido catequético, ritual o como mensajes morales que proclaman verdades únicas y excluyentes.

Teniendo Bolivia una diversidad cultural tan rica, existiendo una amplia variedad de creos, ritos y actitudes religiosas irreductibles unas a otras, no se tendría que priorizar ni privilegiar ninguna religión frente a las demás. Sin embargo, pese al reconocimiento de la diversidad cultural efectuado por la Constitución Política del Estado en el Art. 1⁶³, este instrumento normativo del Estado fija, en el Art. 3, que el catolicismo es la religión *oficial* de Bolivia⁶⁴. En lugar de esto, las reformas constitucionales que se avecinan tendrían que promover que en la escuela se renueven las prácticas religiosas familiares sin ninguna restricción, inducción ni evaluación, permitiendo a los niños y jóvenes descubrir la religión en un contexto de libertad. Tal, una política educativa que promueve la equidad religiosa

⁶¹ Cfr. *Código de la Educación Boliviana*. Edición oficial del Ministerio de Educación Pública y Bellas Artes. República de Bolivia. La Paz, 1955. Art. 4.

⁶² Texto de la ley 1565, *Reforma Educativa: Compilación de leyes y otras disposiciones*. UPS editores. La Paz, s.d. pp. 32, 41.

⁶³ El gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada durante su gestión de 1993 a 1997 impulsó la aprobación de varias leyes que modificaron el Estado boliviano y dismantelaron las piezas que quedaban del Estado de la Revolución Nacional. Este cuerpo legal incluyó varias disposiciones jurídicas articuladas en una nueva Constitución Política del Estado. En ésta, por primera vez en la historia del país, se reconoció la composición “multiétnica” y “pluricultural” de Bolivia. El Art. 1 de la *Constitución Política del Estado* reformada por ley de agosto de 1994 establece (ed. La Razón, p. 1): “Bolivia, libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos”.

⁶⁴ Desde la promulgación de la Constitución en febrero de 1967, dicho artículo establece que “el Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana” agregando más adelante, “las relaciones con la Iglesia se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado boliviano y la Santa Sede”. Cfr. la *Constitución Política del Estado* de 1994, ed. La Razón. p. 2.

aceptando las creencias familiares con independencia de las iglesias, ritos, credos, tradiciones y otros aspectos de los universos simbólicos respectivos.

El tema de la religión es un ejemplo, entre otros, respecto de la gravedad de decidir políticas complejas siguiendo simplemente, o las pulsiones de una visión de indianidad no reflexiva, o los arrebatos de resentimiento en contra de la herencia de Occidente. Por lo demás, a continuación se presenta un cuadro comparativo entre los contenidos y las formas de la religión cristiana y las que se dan en la cosmovisión andina, percibiéndose que su fusión dista mucho de ser efectiva o profunda:

RELIGION CRISTIANA	COSMOVISIÓN ANDINA
* Religión monoteísta que asume la creación del mundo <i>ex nihilo</i>. * Conocimiento sistematizado por la tradición teológica de Occidente. * Presenta a la divinidad como el absoluto. * Concepción teocéntrica y dogmática. * Discurso sistemático que expresa la verdad necesaria, universal y eterna del verbo. * Verdad revelada al pueblo elegido por Dios. * Contenido sintético de la razón y de la fe. * Cultura del libro basada en la revelación y la verbalización. * Filosofía que establece el <i>telos</i> de la historia con contenido salvífico. * Paradigma <i>soteriológico</i> con base en una antropología del pecado. * Personificación del mal que escinde los espacios de salvación y condena eterna. * El <i>sacrificio</i> es el gesto ritual central en actos que reactivan la redención. * Religión eurocéntrica útil para justificar los propósitos de conquista y colonización.	* Concepción animista y politeísta que cree en la regeneración infinita del universo. * Saberes tradicionales que fortalecen las identidades étnicas y las relaciones locales. * Contenido simbólico que actualiza y recompone la vida gracias a los ritos y ofrendas. * Vivencia cíclica plasmada en comunidad. * Solidaridad social fortalecida gracias a la recreación de las tradiciones. * Religión de embriaguez festiva y sagrada. * Contenidos simbólicos y míticos que invitan al afecto y estimulan el sentimiento. * Cultura de la oralidad y la percepción con relatos dispersos, confusos y fantásticos. * Sentimiento <i>cosmocéntrico</i> que acepta las diferencias culturales. * Contenido naturalista que subordina al hombre a un equilibrio cósmico. * Creencia en la ubicuidad de las deidades, en la ambigüedad de sus entornos y de sus rasgos benéficos y malignos. * La <i>reciprocidad</i> con el mundo sobrenatural es el gesto ritual ineludible. * Creencias comunitarias compartidas de modo previsto u ocasional.

Si bien resulta fácil proclamar una determinada *interculturalidad* como proyecto estratégico para sociedades como la boliviana, la construcción de un escenario de fértil interposición de lo diferente será solamente posible si se reconocen crítica y auto-críticamente, los contenidos deleznable del pensamiento y la práctica Occidental, en contraste con la visión del mundo y las prácticas andinas igualmente indeseables.

Abogar por un idílico diálogo entre Occidente y la indianidad suena hoy ambiguo si no se esclarecen los términos de lo que es imprescindible identificar, deponer y extirpar de ambos sistemas. Algunos autores, aparte de presentar lo andino como un paradigma que supera las limitaciones de la modernidad, aparte de idealizar los contenidos de la visión andina del mundo, expresan la desvaloración de la cultura occidental⁶⁵. Javier Medina, por ejemplo, concibe varios campos en los que se expresaría tal contraposición, la cual es valorada según la mencionada actitud. Los campos de separación entre la visión occidental y la indianidad configurarían objetos con las siguientes características:

1. La **educación** castellana de carácter *logo-céntrico* refiere un modelo de transmisión dominante, contrario a los contextos de la América indígena, en los que prevalece la oralidad con rico valor simbólico y fuerte vínculo personal.
2. La **economía** de intercambio es el resultado de la racionalidad occidental. Su esencia está opuesta y, en general, es opresiva de la concreción andina. Ésta expresa una concepción en la que la reciprocidad es preeminente.
3. La **política** de carácter democrático representativo construida por Occidente está cargada de intereses y programas a tal punto, que es inconciliable con la democracia participativa y de consenso de las culturas tradicionales.
4. La **construcción social** del individualismo y la libertad preeminente en la cultura occidental contrasta con la vivencia comunitaria local de los pueblos andinos.
5. La **religión** monoteísta de la cultura occidental está en contraposición al animismo de las culturas indígenas de América.
6. La **tecnología** instrumental que ha desarrollado el conocimiento occidental es despectivo de la tecnología simbólica de los saberes ancestrales.

Como se ha visto en este parágrafo, la indianidad, por ejemplo, en lo que concierne a la práctica política, puede incurrir en excesos tan o más repudiados que los que se dieron como fruto de determinadas visiones filosóficas occidentales. No se trata, en consecuencia, de construir puentes desde un paradigma superior al otro: al contrario, se trata de transitar de una cultura a las *otras*, reconociendo los acervos, las potencialidades y las fortalezas de cada una, pero también estableciendo las rémoras, herencias *post-coloniales* y amenazas hegemónicas que se ciernen en uno y otro sistema, impidiendo pensar y llevar a la práctica una sociedad complementaria e *intercultural* que extirpe el ejercicio insidioso del poder.

⁶⁵ Cfr. el artículo de Javier Medina "Principales elementos conceptuales sobre educación intercultural y bilingüe: Perspectivas y propuestas". En *La educación intercultural bilingüe en Bolivia: Balance y perspectivas*. CEBIAE. La Paz, 2000. pp. 69-88. Javier Medina efectúa un desarrollo exhaustivo del tema en su libro *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe*. Editorial del CEBIAE. La Paz, 2000.

SEGUNDA PARTE

MODELOS DE INTERPRETACIÓN DE LA VISION ANDINA DEL MUNDO

§6.

LOGICA ANDINA Y VISIÓN AGRO-ECOLÓGICA DEL MUNDO

La reflexión filosófica en Occidente frecuentemente ha tratado el tema del *hombre*. En la antropología filosófica, por ejemplo, se ha establecido que las dos preguntas que guían su desarrollo, se refieren a ¿qué es el hombre? y ¿cuál es su puesto en el cosmos?⁶⁶. Tratar sobre el hombre andino –y, obviamente, acerca de la mujer que sustenta una cosmovisión similar–, sigue esta misma dirección de reflexión e interpretación filosófica. Sin embargo, para efectuar tal tarea, como en el primer caso, no se trata de comenzar una especulación que gire sobre sí misma, creando contenidos, construyendo relaciones y articulando sistemas deductivos que se alimentan sin información de base.

Si la biología, la paleontología, la psicología y otras disciplinas científicas contemporáneas son imprescindibles para responder a las preguntas identificadas por la antropología filosófica moderna, posibilitando una reflexión fundamentada; en el caso de las preguntas ¿qué es lo esencial del hombre andino? y ¿cuáles son las relaciones que establece respecto de los *otros* de acuerdo a su visión del mundo?, también es imprescindible recurrir a disciplinas científicas como la historia, la antropología y la etnología entre otras.

Para interpretar la disposición de las representaciones en el imaginario andino, para reconstruir la lógica de las ideas y creencias del hombre y la mujer de los Andes; en fin, para ordenar su cosmovisión de manera inteligible es necesario esclarecer, de *quién* hablamos.

El hombre andino es el poblador de los Andes que llegó del norte y del oeste creando culturas y civilizaciones, es el aymara de los grandes señoríos alrededor del lago Titicaca, es el quechua sometido al orden imperial inca, es el homúnculo del Nuevo Mundo para los primeros conquistadores, es el hombre del *taqui onqoy*, el indio identificado así por los españoles y criollos de la colonia, es el encomendado que retribuía con su trabajo, vida y riqueza la tarea ibérica de evangelizarlo, son Túpac Katari y Bartolina Sisa y los indios descuartizados y torturados por levantarse en contra de la opresión, es el pongo de hacienda de la República oligárquica, el soldado de las guerras internacionales siempre perdidas, el campesino de la Revolución Nacional, es el comunero de las colectividades agrícolas, el luchador de siempre que se educa desde hace un siglo, el emigrante que llegó del campo a las ciudades en el neoliberalismo, y, finalmente, el cocalero en la Presidencia de la República: el hombre andino es, en Bolivia, el país cobrizo.

En lo que se refiere al hombre andino de hoy, no es el modo de vestir, la ocupación laboral, el lugar de residencia, el uso de una o más lenguas, el apellido o el color de la piel lo que lo discrimina de los *otros*. Pese a que Bolivia es un agregado multi-cultural, existen signos comunes, categorías compartidas y creencias reavivadas que expresan una lógica recurrente. Se trata de infinidad de formas culturales expresivas de signos comunes fundados en una cosmovisión compartida, aunque sea sólo en parte.

⁶⁶ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Losada. Buenos Aires, 1978, p. 24.

En este sentido, la cosmovisión andina, hoy día, no es privativa del *jaqi* en la comunidad rural del altiplano, no opera sólo en los emigrantes que han producido una explosión demográfica en El Alto los últimos años, no es sólo el modo como ven el mundo, los sectores populares, la muchedumbre empobrecida, la población dedicada a labores de la economía informal; los elementos de tal cosmovisión están presentes también en varios segmentos de clase media, en capas sociales con un mestizaje más o menos evidente, e inclusive en sectores oligárquicos que se han apropiado de ciertas creencias. Así, en el fluir de las identidades persisten elementos, pautas y contenidos de una visión que se afirma y rehace.

Existen manifestaciones culturales y ámbitos de conducta social en los que se expresan de manera nítida y fuerte, las raíces inclusive preincaicas que dan consistencia a la visión andina del mundo. Se trata, por ejemplo, de las expresiones culturales manifiestas en la lengua, la arquitectura, el arte, los mitos o los ritos.

En este sentido, si bien es evidente que los ritos, como todo producto cultural, expresan cambios; muestran que ciertos gestos perviven. Lo propio se establece respecto de las narraciones orales que construyen identidades y de las manifestaciones estéticas que reflejan formas de captar y construir el sentido de las cosas. Lo mismo se advierte en la semántica y la disposición sintagmática de la lengua o en las interpretaciones culturales motivadas a partir de la arqueología. De manera amplia, se encuentran gestos, lógicas para ordenar los componentes del mundo, relaciones privilegiadas y secundarias, actitudes y conductas recurrentes, por ejemplo, en la racionalidad económica de las colectividades, en las relaciones que establecen con la ecología, en las representaciones sobre el parentesco, en las costumbres y en el conjunto de expresiones de la vida cotidiana. Señalar, relevar y relacionar tales rasgos en distintos momentos de su manifestación histórica permite, en consecuencia, interpretar la lógica de la cosmovisión andina.

En el decurso de su historia, toda colectividad realiza indefectiblemente distintos tipos de interacción social con los otros, ella misma se reconstituye y varía, se recompone y desagrega, se producen etno-génesis y las expresiones colectivas se deterioran y desaparecen. Así, en la reconstrucción de las manifestaciones culturales se configuran, varían o preservan determinadas categorías de la cosmovisión. En el caso del hombre andino, los productos culturales que afirma, expresan con mayor o menor nitidez, la continuidad y persistencia de su lógica⁶⁷. Sin embargo, no es conveniente suponer que tales productos son “auténticos” y “privativos” de una identidad propia, única y original; al contrario, en la multiplicidad de determinaciones que sintetiza todo producto cultural, se hallan expresados no sólo los componentes de la visión tradicional, sino se manifiestan también los resultados expresivos de las vicisitudes de interacción y recreación cultural.

Por ejemplo, es difícil determinar hasta qué punto la división triádica del mundo (*hanan*, *ukhu* y *kay pacha*), es sólo la transposición de una división proveniente de un esquema cristiano o si existió previamente en los Andes como un código de la cosmovisión prehispánica libre del contenido cristiano. El empeño por adoptar una u otra posición no ofrece

⁶⁷ Franklin Pease, por ejemplo, piensa que gracias a que se puede separar “lo andino de lo occidental” se puede hallar “la lógica de la organización andina”, además es posible “comprender su mundo”. Cfr. “Continuidad y resistencia de lo andino”. En *Allpachis Phuturinga* N° 17. Op. Cit. 1982. p. 112.

expectativas de solución al margen de intereses previos. Más aún, resulta irrelevante en verdad, establecer con precisión la fuerza de la influencia ibérica y el contenido vernáculo de la noción andina. Sin embargo, hay aspectos, por ejemplo, de las lenguas andinas, los mitos o los ritos, que permiten advertir con claridad, la disposición de elementos y las relaciones principales que se dan entre ellos, correspondientes al imaginario colectivo andino.

En los mitos andinos recreados hoy día, se encuentran elementos y relaciones narradas que se identificaron, por ejemplo, en las crónicas del siglo XVI. Similares conclusiones se establecen respecto de los ritos. Por ejemplo, Enrique Urbano piensa que los gestos rituales contemporáneos evocan la historia de la conquista y la cristianización a partir de ese siglo. Así, hablar de la “arqueología mental en los Andes”⁶⁸ implica, según el autor, evocar temáticas de formación, continuidad y resistencia. Además, los mitos se convierten en objetos de estudio privilegiados porque sus narraciones articulan y dan sentido unitario, por ejemplo, a los saberes astronómicos y las creencias religiosas. Por su parte, Franklin Pease⁶⁹ piensa que la continuidad de lo andino se manifiesta con mayor nitidez en otro ámbito cultural: en las relaciones sociales y económicas. Al respecto, señala que la organización dual y la verticalidad son rasgos privilegiados que prueban la continuidad cultural.

Interpretar los mitos de ayer y de hoy, las imágenes religiosas y los gestos rituales relacionándolos con la economía, la ecología o la organización del lenguaje pictórico, invita a construir modelos que permitan comprender la visión andina del mundo. En estos, aparecen con marcada relevancia, las *originales* concepciones andinas sobre el espacio, el tiempo, la política y la historia. En consecuencia, el trabajo de interpretación ofrece interesantes expectativas tanto de valor teórico como práctico.

Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo han desarrollado un modelo que les permite afirmar que la cultura andina es “agro-céntrica”⁷⁰. Según estos autores, los símbolos andinos y la producción cultural en general, están mediatizados en los Andes por la agricultura. Como lo establecieron Rodolfo Kush y posteriormente Jan van Kessel⁷¹, 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, un elemento del 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 complementarias⁷². La lógica andina y la cosmovisión aymara se constituyen en torno a lo que Kush ha identificado como “pensamiento seminal”: pensamiento de una lógica vital, de la vida. Es la articulación de ideas y creencias que constriñen a que

⁶⁸ “Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. *Op. Cit.* 1982. pp. 34 ss., 67.

⁶⁹ “Continuidad y resistencia de lo andino”. *Op. Cit.* pp. 111 ss., 133.

⁷⁰ “Agricultura y cultura en los Andes”. *Op. Cit.* pp. 147 ss.

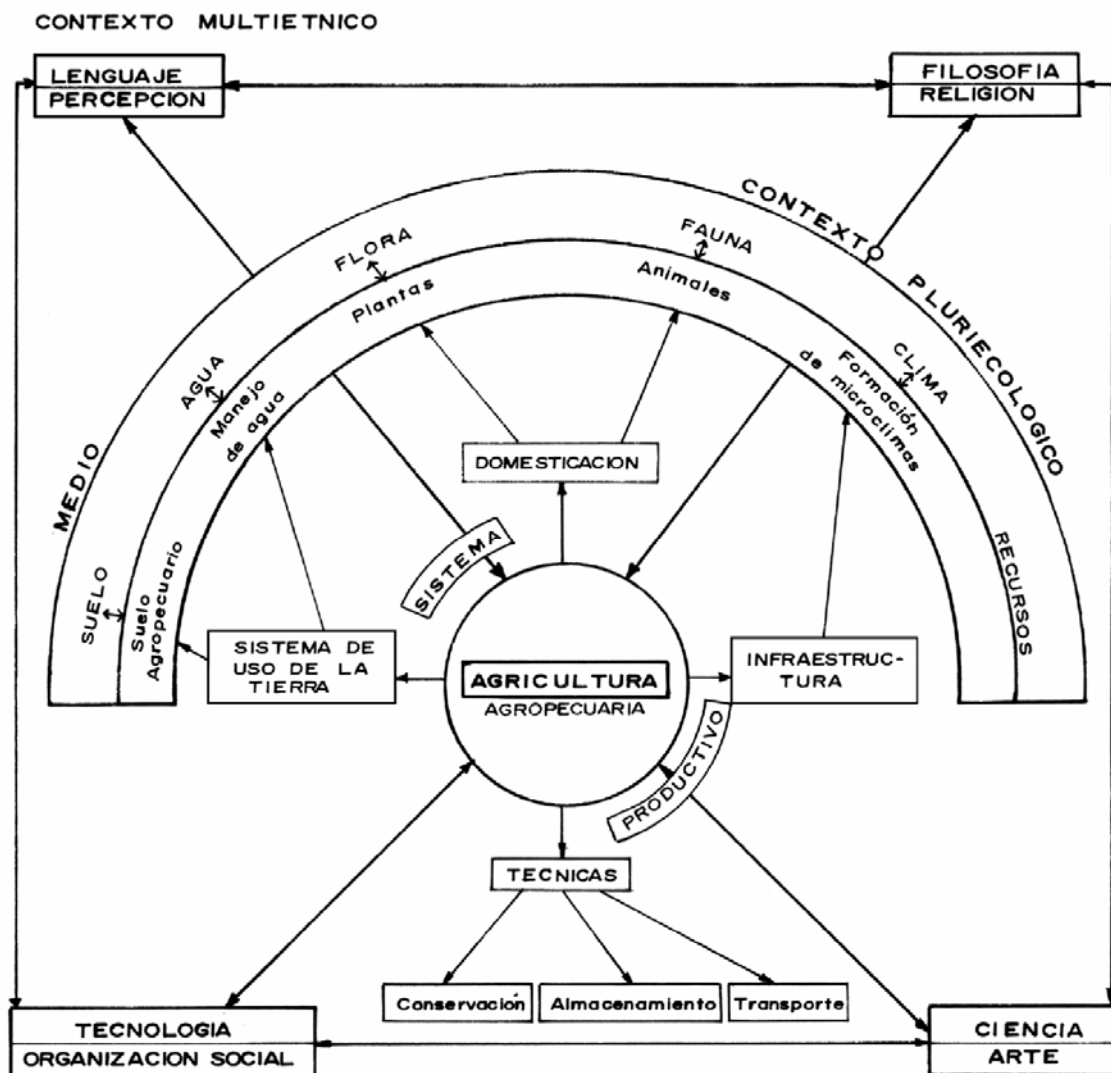
⁷¹ De Rodolfo Kush véase la obra *América profunda*. Ed. Hachette. Buenos Aires, 1962. También el artículo “Interpretación de las religiones nativas” en *Religiones nativas y religión cristiana*. Ed. Rodríguez & Muriel. Oruro, 1972. De Jan van Kessel el texto más importante es *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá*. HISBOL. La Paz, 1992.

⁷² *Holocausto al progreso. Op. Cit.* pp. 209 ss.

la acción humana evidencie respeto, consideración y cariño ante la naturaleza. Además, van Kessel agrega que el animismo aymara asume que la tierra, el agua y los productos agrícolas, tengan vida: son las “madres” y los “padres” de donde el hombre recibe lo que requiere y ante quienes muestra gratitud, comprensión y reciprocidad.

Grillo y Rengifo proponen dos esquemas en los que la visión agro-céntrica es determinante de la práctica social del hombre andino. La agricultura y la agropecuaria constituyen el eje de la actividad económica andina siendo núcleo de la producción cultural: tanto del lenguaje y la percepción, como de la filosofía y la religión, tanto de la organización social y las tecnologías; como de la ciencia y el arte. Ambos esquemas se unen en el siguiente cuadro:

MODELO AGRO-CÉNTRICO DE LA COSMOVISIÓN ANDINA



Las manifestaciones simbólicas de cada grupo étnico rural en los Andes expresarían rasgos de su peculiaridad y categorías comunes. Según los autores de referencia, el escenario ecológico formaría el contexto donde se realiza la misma racionalidad económica; así, el hombre andino integraría cuatro sistemas según categorías recurrentes. El primero es el uso de la tierra que le provee suelo y agua. El segundo se refiere a los medios de domesticación de plantas y animales. El tercer sistema permite la construcción de infraestructura de microclimas, permitiendo con los dos anteriores, que el medio natural otorgue al hombre andino los recursos para su subsistencia. El cuarto sistema, finalmente, es el de las técnicas de conservación, almacenamiento y transporte de los alimentos que dan eficacia y continuidad a la producción económica.

Según Hans Horkheimer⁷³, la economía en general, y la agricultura en particular, son el núcleo que condiciona las expresiones culturales. Por ejemplo, en la sierra peruana, los ritos tradicionales muestran al Sol como la deidad principal porque en esa zona es más valiosa la energía calorífica para el crecimiento de las plantas y la vida de los animales; paralelamente en la costa, la Luna ha tenido preeminencia ritual, entre otras razones, por su influencia en la pesca y las oscilaciones de las mareas.

Es frecuente encontrar que en los mitos existe una estrecha asociación de los personajes con temas relacionados con la agricultura. En los mitos de Huarochirí, el más importante de los dioses, Pachacámac, se vincula con el producto que fue la base de la economía en extensas regiones andinas: el maíz. La medición del tiempo, los nombres de los meses y la división del año en estaciones secas y lluviosas muestran también la relevancia de lo agrícola respecto de las manifestaciones culturales. Del mismo modo, en los Andes, representaciones artísticas, ceremonias y símbolos mágicos y significativos se realzan con abundante comida y bebida; en tanto que las divinidades benignas son asociadas con gérmenes de plantas y frutas, representándose a los demonios en acciones de destrucción de animales y vegetales.

Hans van den Berg piensa que las categorías que rigen las relaciones entre los aymaras, la reciprocidad, la interacción y el equilibrio, rigen también entre los hombres y la “sociedad extra-humana”⁷⁴. La relación con ésta, otorga al aymara cierto dominio de las fuerzas que afectan la producción y la economía. Aunque Jan van Kessel no acepta el agro-centrismo⁷⁵, piensa que el aymara rural forma su visión ética de sí mismo y de los demás, con base en la relación que tiene con la tierra: siendo hijo de ésta y hermano de la flora y la fauna, rechaza actitudes de sometimiento, poder y dominación del entorno, mostrando gestos de respeto y cariño ante la naturaleza, los cuales se extienden a la sociedad.

Debido a que Grillo y Rengifo otorgan relevancia central a lo agro-ecológico, incurren en una reducción económica que ofrece una visión unilateral de la lógica andina. Además, que se refieran no a lo económico en general, sino a lo agrícola y pecuario en particular, precipita que asuman un esquema todavía más simplificado de las sociedades agrícolas y de sus

⁷³ *Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos*. HISBOL. La Paz, 1990. pp. 38-46.

⁷⁴ *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. HISBOL – ISET. La Paz – Cochabamba, 1990. pp. 157 ss.

⁷⁵ *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá*. Op. Cit. pp. 223 ss.

expresiones culturales diversas. Sin embargo, la interpretación de Kush respecto de que la naturaleza es concebida como un animal en los Andes, lo que apunta van Kessel al referirse a la moral fundada en la agricultura y la pecuaria, y lo que anota Horkheimer respecto del reflejo de lo agrícola en varias manifestaciones culturales permite comprender la importancia de lo económico en general, y la pertinencia de ubicar lo agro-ecológico como una categoría relevante en la interpretación de la cosmovisión andina. Sin embargo, éste es sólo un modelo de interpretación.

Evidentemente, la economía rural de los Andes ha estado vinculada con varios ámbitos culturales. Desde lo agrícola y ecológico el hombre andino se ha cuestionado y creado saberes astronómicos y científicos, ha articulado gestos rituales y se ha imaginado roles religiosos asignados a sus deidades. Además, ha construido categorías aplicables a la política y a la organización social. Sin embargo, sustantivar lo económico creyendo que se trata del único modelo posible, niega la posibilidad de validar otras interpretaciones.

Por otra parte, la reducción no puede llegar al extremo de pensar que toda expresión cultural en los Andes es el “reflejo” de una organización económica de carácter agropecuario. Cabe, en consecuencia, ajustar el modelo, mostrando su valor relativo. Para esto es aconsejable remarcar que, en efecto, una categoría constitutiva de la racionalidad económica en los Andes, ha sido en la larga duración, la “verticalidad”. John Murra⁷⁶ ha investigado acerca de los modos y niveles en los cuales el hombre andino prehispánico buscaba realizar el ideal de la verticalidad: controlar el máximo número de pisos ecológicos.

Murra analiza varios casos de verticalidad siguiendo criterios políticos, étnicos y económicos. En el caso de los lupaca, por ejemplo, el ideal de control de la mayor cantidad de pisos ecológicos incluyó la búsqueda de microclimas para la diversificación de cultivos, la implantación de colonias para campos de pastoreo, la obtención de sal y el acceso a las costas. Entre los incas, por su parte, la *verticalidad* fue una categoría de organización que incluía desde el dominio de islas ubicadas a grandes distancias de la costa, hasta el control de las cumbres de la cordillera.

La teoría elaborada por Murra ha generado una inusitada fertilidad intelectual. Stephen Brush⁷⁷, por ejemplo, ha señalado tres tipos de verticalidad en los Andes. En primer lugar, el “tipo compacto” de contigüidad territorial se extiende a distintos pisos ecológicos sin la mediación de comercio, intercambio ni migraciones. El segundo tipo, el “archipiélago”, separa geográficamente a las *islas* que se derraman desde un centro. En tercer lugar, el “tipo extendido”, implica que las unidades se dispersen en una geografía de brascas diferencias de altitud.

⁷⁶ Por ejemplo, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* Murra señala lo siguiente: “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, pan-andina”. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975. p. 50.

⁷⁷ “El lugar del hombre en el ecosistema andino”. En *Ecosistema andino*. HISBOL. La Paz, 1987, pp. 90-5. La versión original del artículo es de 1974.

A partir del concepto de verticalidad, otros autores han referido múltiples variaciones de la complementariedad económica considerando la especificidad ecológica. Pierre Duviols⁷⁸, por ejemplo, hace referencia a la complementariedad entre huaris y llacuaces, consistente en la dinámica entre dos grupos étnicos especializados en rubros productivos distintos. Por su parte, Olivia Harris⁷⁹, refiriendo el caso de los laymis, muestra cómo la verticalidad se realiza gracias al doble domicilio de un grupo étnico, dándole acceso a diversos nichos agro-ecológicos. En fin, hasta ahora son varios los estudios que tratan distintas formas de complementariedad en los Andes del pasado y del presente: control centralizado o sin centro de diversos pisos ecológicos, acceso a recursos de agua dulce y salada, trueque familiar, viajes inter-ecológicos, ferias, intercambio en mercados, alianzas de grupos dispersos y otras formas de organización.

En conclusión, es posible afirmar que la racionalidad económica andina establece relaciones de complementariedad ecológica, a pesar de las causas históricas que operaron por su disolución directa o indirecta. Así, desde la conquista y gracias a la colonia, se han desplegado estrategias de debilitamiento y eliminación de la complementariedad. Por ejemplo, un objetivo militar prioritario de la conquista fue cortar los nexos entre los enclaves⁸⁰ y un imperativo de la colonia fue la “reducción” de indios. Pero, pese a que instituciones como la *mita*, los centros de concentración, los mercados y el dinero se impusieron coercitivamente, pervivió en el imaginario andino la representación colectiva de la conveniencia de articular formas de convivencia social complementaria. Así, a pesar de las imposiciones del *otro*, los grupos rurales andinos que comparten visiones comunes sobre el mundo y la sociedad, hicieron prevalecer diversas formas de organización complementaria.

Al respecto, sin embargo, hay que prevenir sobre riesgos teóricos que se precipitan a partir de la identificación de la categoría de complementariedad. Marisol de la Cadena⁸¹, por ejemplo, previene que el ideal de la complementariedad deja incurrir fácilmente en la simplificación que supone que en los Andes prevalece lo comunal en detrimento de lo individual. No es así, y las concepciones que creen que, por ejemplo, el hombre andino tiene una espontánea aversión a la propiedad privada, están equivocadas.

Thierry Saignes ha mostrado que las migraciones masivas de finales del siglo XVI⁸² repoblaron el entorno ecológico andino estableciéndose nuevas pautas de producción complementaria según las imposiciones peninsulares. Así, se recrearon y rehicieron identidades culturales y adscripciones étnicas, en medio de la desintegración de los ayllus, la persecución de los emigrantes y la oscilación de los caciques quienes preferían adecuarse al siste-

⁷⁸ Véase el artículo “Huari y Llacuaz: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”. En *Revista del Museo Nacional* N° 39. Lima, 1976.

⁷⁹ Véanse los artículos publicados en el texto *Economía étnica*. HISBOL. La Paz, 1987.

⁸⁰ Cfr. de John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Op. Cit. p. 114.

⁸¹ Véase “Cooperación y conflicto”. En *Cooperación y conflicto en la comunidad andina*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1985, pp. 113-5.

⁸² “Ayllus, mercado y coacción colonial: El reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)” en *La participación indígena en los mercados surandinos*. Olivia Harris et al. (comps.). CERES, 1987, p. 242.

ma colonial antes que enfrentarlo abiertamente. Las identidades se reconstituyen en la larga duración entre declives y mutaciones, al tiempo que se dan, sin embargo, drásticos cambios sociales, políticos y económicos que influyen sobre la vida cotidiana.

El trabajo de Ramiro Molina Rivera⁸³ acerca de una comunidad de pastores, los campesinos de Pampa Aullagas, muestra cómo estos actores culturales han organizado actualmente su existencia según el ideal de la autosuficiencia productiva, el control del máximo número de pisos ecológicos y el intercambio inter-ecológico con mínimo gasto. Este caso muestra que en las representaciones profundas del imaginario colectivo, se configuran categorías centrales de la cosmovisión, operando recurrentemente, pese a los drásticos cambios históricos impuestos y a pesar de la adversidad del contexto político.

John Earls ha tratado el tema ecológico en los Andes señalando que la ecología en la región presenta una densidad de habitantes ecológicos por Km² mayor a cualquier otra parte del mundo⁸⁴. Esta densidad no es el resultado de la tendencia de ciertas poblaciones a expandir exponencialmente su hábitat; al contrario, en tiempos prehispánicos Earls sostiene que los incas perfeccionaron una conciencia ecológica sobre la necesidad del equilibrio entre especies para proyectar de modo indefinido y sustentable, la obtención de alimentos para una población humana creciente. Para esto, la dimensión astronómica fue fundamental, evidente en la disposición arquitectónica de los centros arqueológicos donde se efectuaban mediciones del tiempo según un calendario que fijaba las obligaciones rituales colectivas. Así, entre los incas y los demás grupos étnicos, se desarrolló un registro general y local que integraba los distintos factores de la producción en un análisis de probabilidades apropiado para cada micro-región en congruencia con las tareas a nivel macro-geográfico.

El cálculo de probabilidades incluía localidades, áreas pequeñas e incluso chacras. Integraba, como todavía la tecnología tradicional lo hace hoy día, variables de precipitación pluvial probable, temperaturas expectables y cambios micro-climáticos; todo esto relacionado con la calidad de los suelos y los abonos empleados, los tiempos de siembra, la cantidad de cosecha, y otras variables. La información contrastada con las regulaciones macro-ecológicas, ofrecía diferentes posibilidades según análisis multivariados y complejos. Así, a nivel local, étnico o individual como también a nivel estatal; la unidad productiva minimizaba sus pérdidas antes que maximizara sus excedentes, procurando incrementar las posibilidades de acierto en la predicción productiva.

La programación de las actividades económicas, basada en la combinación de lo astronómico general y la probabilidad particular; permitía, según Earls, alcanzar niveles de expectativa mayores a los actuales. Esto se lograba, por otra parte, con el empleo de técnicas que lograban minimizar las fluctuaciones climatológicas; por ejemplo, utilizando andenes o gracias a un perfecto uso del agua. De tal forma, el cultivo en los Andes correspondió a modelos que se sistematizaron y que se expresaron en manifestaciones culturales desde las regularidades celestes hasta la simbología asociada con la ecología.

⁸³ "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. Op. Cit.* pp. 627 ss.

⁸⁴ *Ecología y agronomía en los Andes*. HISBOL. La Paz, 1991. p. 43.

Como señala Earls, la producción agrícola en los Andes era parte de un sistema holista, producción perfeccionada a lo largo de cuatro mil años, en la que se preveía el resultado minimizando el riesgo de error hasta un alto grado de eficacia. Sin embargo, respecto de las demás manifestaciones culturales, no cabe reducir la cosmovisión andina a un núcleo agro-ecológico a partir del cual todo lo demás se constituiría en un simple *reflejo*. Como en todo sistema vivo, la conciencia ecológica de la colectividad andina, conciencia que precautelaba el equilibrio con el medio satisfaciendo las demandas crecientes, estaba en estrecha relación con la disposición de recursos económicos, las formas de organización social para procurarlos en beneficio colectivo y con las expresiones culturales más diversas.

Si, como concluye John Earls⁸⁵, la estructura agro-ecológica inca fue un sistema de interconexión con otros sistemas según las mismas categorías de concreción, entonces es posible establecer que las dimensiones económica y ecológica, agrícola y pecuaria, productiva y de consumo, muestran una evidente integración en un sistema holista y cibernético en el que cada parte estaba conexas, mediante una red de relaciones recíprocas y complejas, con las demás partes, todas constitutivas del quehacer cultural en general. El sustento de las expresiones culturales se dio con categorías que operaban con igual eficacia en campos como la religión, la política, el arte, el lenguaje o la mitología. Tal, la *racionalidad* cultural del mundo andino inferida a partir de las acciones económicas y las actitudes ecológicas del hombre de los Andes.

⁸⁵ *Idem.* pp. 52 ss., 83.

§7.

EL AGUA EN LOS ANDES: SÍMBOLO DE FLUJO CÓSMICO

El uso perfecto del agua en el mundo andino ha permitido que en época prehispánica se diera una producción económica suficiente para satisfacer las demandas de la población creciente con altos índices de eficacia, al tiempo que se realizó una racional preservación ecológica de carácter indefinido y sustentable. Dicho uso todavía se advierte en el mundo andino contemporáneo. Francisco Greslou⁸⁶ indica que en los Andes el agua se emplea en las actividades agrícolas para el riego y como abono, para la labranza del suelo, para ampliar los cultivos pese a la diferencia de altitud y para generar pastizales. También el agua sirve para crear microclimas, combatir las malas hierbas y como medio de transporte de sustancias nutritivas que resguarden el equilibrio ecológico.

Greslou piensa que el hombre andino, gracias a su tradición cultural milenaria, ha aprendido a “dialogar” con el agua de diversas maneras: canales abiertos y subterráneos, represas, la captación de manantiales, movimiento de tierra para aprovechar la humedad, camellones, revestimientos de piedra y arcilla, impermeabilización y uso de codos, losas y rugosidades para disminuir la velocidad del flujo son, entre otros, algunos ejemplos de las técnicas de empleo racional y eficiente del agua.

Entre las funciones económicas del agua como recurso se cuenta como la principal, que sirve para la alimentación de animales y del hombre. En lo concerniente a su uso simbólico, se la considera un medio terapéutico para el tratamiento de varias enfermedades e inclusive un elemento de mediación entre la sociedad humana y lo sobrenatural. Respecto de esto, los apus regulan las precipitaciones pluviales y se encargan de dar fertilidad al suelo. En resumen, el agua es un elemento de marcada importancia económica, ecológica, social, simbólica y ritual. Asimismo, a partir del agua es posible establecer el segundo modelo de interpretación de la cosmovisión andina: el que refiere la realidad como flujo cósmico.

Francisco Greslou resume también cómo en los Andes, el agua es representada según determinado contenido simbólico. Relacionada con la tierra, el agua da lugar a la idea de la *Mamacocha* (“madre mar laguna”): el agua rodea a la totalidad de la tierra y se constituye en el lugar de su origen. Siguiendo esta representación de la cosmo-génesis andina, la etno-génesis de varios grupos está asociada con el agua, presente en los lugares donde las agrupaciones recibieron su fuerza vital (*kamak sinchi*). En los Andes es recurrente encontrar asociaciones que asignan al agua un carácter generativo. Sin embargo, la interpretación de algunos investigadores, asignándole al agua un contenido simbólico de *creación* parece inapropiada; ese es el error en el que Greslou incurre al referirse a Wiracocha como el “dios creador” andino.

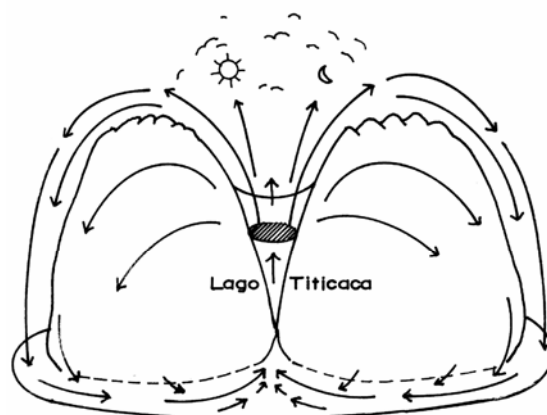
⁸⁶ “Visión andina y usos campesinos del agua”. En *Agua: Visión andina y usos campesinos*. HISBOL. La Paz, 1990, pp. 43 ss., 64.

Wiracocha, es decir la “espuma de mar” o de la “laguna”, está vinculado al agua. Las cumbrones nevadas (*pacha wira*) son los recipientes de su fuerza vital⁸⁷. Los nevados expresan la síntesis del cosmos: reúnen la totalidad hundiéndose sus raíces hasta el mundo subterráneo, sus faldas se extienden sobre la tierra fertilizada con el agua de deshielo, y sus cimas penetran el cielo poseyéndolo. Van Kessel enriquece esta interpretación del imaginario colectivo andino señalando que el agua, como principio y origen, está asociada con las cumbres; como elemento abundante, con lo doméstico y, como flujo distribuido, con el campo⁸⁸.

Pero la principal representación mítica del agua se da respecto del origen étnico de los grupos que constituyeron la segunda humanidad en el mito de Wiracocha. Vinculada a esta imagen se concibe a los manantiales y a las fuentes naturales como el lugar de donde nace la fuerza que da vida a distintas especies de animales. Por lo demás, la narración mítica ha señalado que el agua es el principal medio de evasión del Inca frente a la dominación ibérica, habiéndose establecido también asociaciones con los ríos, la Vía Láctea y el arco iris, procurando el mito de yakana el equilibrio cósmico. En lo referido a los ritos, el hombre andino cree que ciertos productos marítimos como el *mullu* y el aguamar⁸⁹ tienen propiedades mágicas que hacen posible efectuar ofrendas.

John Earls e Irene Silverblatt⁹⁰ han diseñado un modelo en el que muestran a nivel imperial, cómo los incas difundieron una imagen del mundo caracterizada por la circulación de los componentes de la realidad social y física. Se trata del agua como el receptáculo sobre el cual gira y fluye el mundo, expandiéndose y contrayéndose según sentidos contrarios.

EL LAGO TITICACA COMO MOTOR DE FLUJO DEL AGUA, SEGÚN JOHN EARLS E IRENE SILVERBLATT



El Océano Circum-mundo

⁸⁷ *Idem.* pp. 12 ss.

⁸⁸ *Holocausto al progreso. Op. Cit.* pp. 226 ss.

⁸⁹ El *mullu* ha sido tratado por John Murra en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Op. Cit.* pp. 255 ss. Sobre el aguamar, véase la obra referida de Francisco Greslou, pp. 18 ss.

⁹⁰ “La realidad física y social en la cosmología andina”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976, p. 304.

Earls y Silverblatt escriben que “las propiedades topológicas de este universo andino son equivalentes a la topología del universo identificado en la cosmología relativista einsteiniana”. Esta afirmación se comprende con el concepto *pacha* que refiere la unidad del tiempo y el espacio. Así, según los autores mencionados, toda expresión cultural no incluye sólo las tres dimensiones del espacio euclidiano, sino una cuarta: la dimensión tiempo.

Bertrand Russell⁹¹ piensa que el mundo para la cosmología de Albert Einstein no supone la existencia de cosas en movimiento, sino la relación tetra-dimensional de sucesos. La ubicación de un suceso en el mundo einsteiniano se da en un intervalo que incluye un orden cuatri-dimensional. La realidad de cuatro dimensiones integra al espacio con el tiempo cambiando, por una parte, la posición clásica sobre el espacio discreto y uniforme; y, por otra, modificando la concepción lineal y sucesiva del tiempo. Así, la física einsteiniana varió las nociones imperantes desde Euclides hasta Newton⁹².

La teoría de Einstein de expansión del espacio establece que la totalidad del cosmos está variando su densidad y que el sistema de referencia tetra-dimensional para constatar eventos está en dilatación espacio-temporal. En el orden cuatri-dimensional, un evento está relacionado con ejes de coordenadas que incluyen al tiempo respecto de otros eventos. Philipp Frank dice que la física tetra-dimensional concibe el acontecer de los eventos físicos en un continuo espacio temporal que no admite pensar el tiempo como dimensión continua. El *ahora* de un presente en la línea sucesiva del tiempo puede volver a hacerse patente en cualquier instante futuro. Es decir, la teoría de la relatividad establece que existiendo un intervalo de tiempo anterior a un instante dado, no es posible que el ahora sea único. Cada evento ocurre también en otros sistemas de referencia tetra-dimensionales, por lo que está determinado a acontecer de nuevo en el sistema de referencia inicial: todo lo ocurrido vuelve a suceder en el futuro y ocurrió en el pasado de otros mundos paralelos.

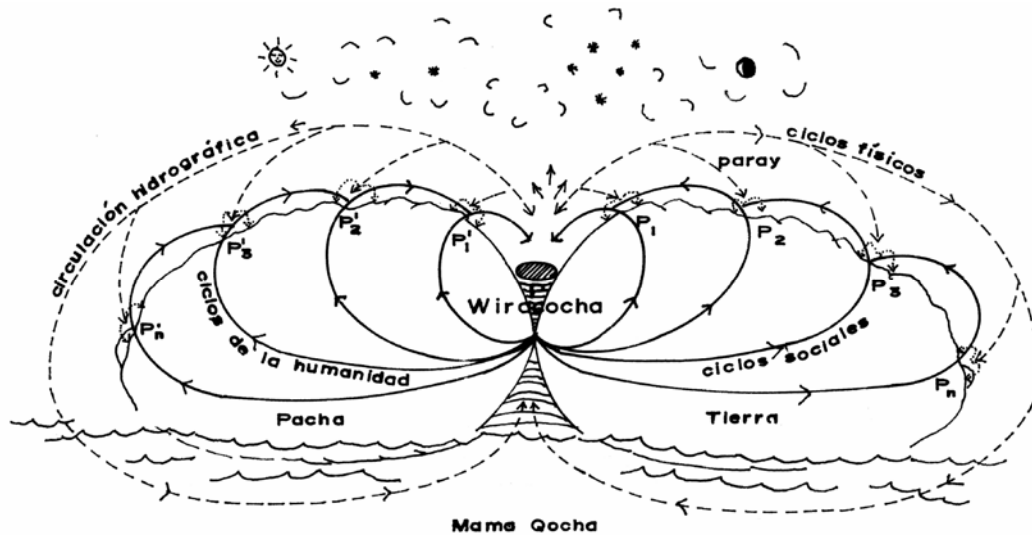
Para Earls y Silverblatt las representaciones de la cosmología andina no son comprensibles según el espacio tridimensional del paradigma euclidiano, siendo más apropiado emplear la teoría de la relatividad. El concepto *pacha* refiere una visión de cuatro dimensiones en la que *kaypi*, es decir el *aquí* y el *ahora*, se representa en el imaginario colectivo gracias a la concurrencia de un espacio-tiempo relacional.

Las implicaciones teóricas, políticas e históricas de esta aseveración pueden darse dentro de un amplio margen de elucubraciones filosóficas. Por ejemplo, si existen mundos paralelos (el de los *chullpas* o el de las deidades cristianas), donde se dan ejes de coordenadas espacio temporales diferentes al mundo de referencia *kaypi*, entonces la inversión de poder aquí y ahora está marcada por un orden cósmico que proviene de otra parte. En consecuencia, que un indio gobierne a los *mistis* y a los *q'aras*, por ejemplo, es un designio cósmico ineluctable que procede de un orden mayor desde el que se han establecido los términos de dicho ejercicio, dotándole de sentido y fijando su intensidad y duración.

⁹¹ ABC de la relatividad. Editorial Ariel. Barcelona, 1981. pp. 52, 141, 179.

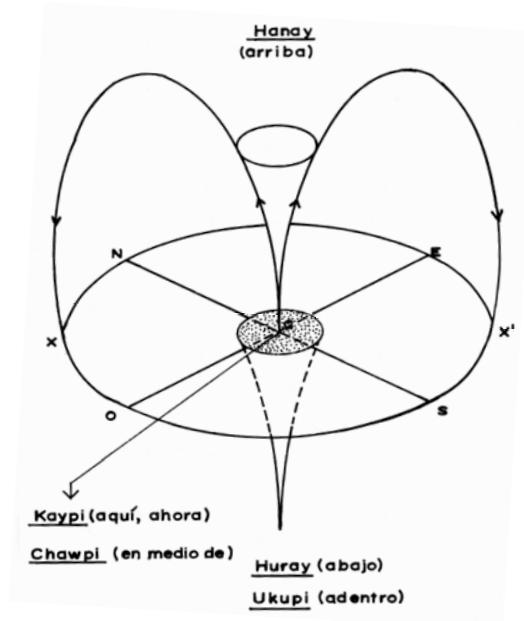
⁹² El propio Einstein puntualiza esta noción al señalar: “Si no toman mis palabras demasiado en serio, diría esto: ...de acuerdo con la teoría de la relatividad, si la materia y su movimiento desapareciesen no quedaría ningún espacio ni tiempo”. Citado por Philipp Frank, *Filosofía de la ciencia: El eslabón entre la ciencia y la filosofía*. Herrero Hermanos Sucesores. México, 1965, p. 105.

**FLUJO CÓSMICO SEGÚN EARLS Y SILVERBLATT.
CIRCULACIÓN DE AGUA Y PACARINAS DE ORIGEN ÉTNICO**



Earls y Silverblatt relacionan el modelo matemático cuatri-dimensional denominado “botella Klein” con la concepción andina de *pacha*. Señalan que no es posible hacer una representación gráfica de la concepción andina por las limitaciones bidimensionales de cualquier esquema; sin embargo, es posible imaginarse el acá-ahora (*kaypi*) en la concurrencia cuatri-dimensional de ejes de coordenadas imbricados. Así, que el tiempo se invierta significa el retorno, en un lugar determinado, de lo que hubo antes.

**ANALOGÍA DE LA PACHA TETRA-DIMENSIONAL CON EL MODELO
“BOTELLA KLEIN”, SEGÚN EARLS Y SILVERBLATT**



Tanto en aymara como en quechua existe una asociación para-sinonímica de los términos que refieren contenidos espaciales y temporales. Por ejemplo, Earls y Silverblatt señalan que *nawpa* significa “antes”, “anterior”, “antiguo” y también “delante”. Por su parte, Gilles Rivière⁹³ indica que para los aymaras de Sabaya, los términos *leyjja* o *layjja* significan tanto “adelante” como el Este. En quechua, *qipa* refiere las nociones temporales de “próximo”, “siguiente” y “posterior”, y el significado espacial de “detrás”. Por último, en aymara, *ji-khina* indica lo que está “detrás”, “lo que está de espaldas” y el Oeste.

Fernando Montes⁹⁴ dice que los mismos contenidos sobre el tiempo y el lugar son referidos con otras palabras aymaras, por ejemplo, *china* y *nayra*. Con estos argumentos etimológicos es posible aceptar la analogía que Earls y Silverblatt establecen entre la concepción andina de *pacha* y la comprensión relacional de eventos cuatri-dimensionales expuesta en la teoría de la relatividad. Si se acepta que el futuro está detrás y el pasado en frente, entonces los ejes de coordenadas cuatri-dimensionales permiten comprender el *kay-pacha* en simetría especular tanto respecto del futuro como del pasado. El futuro y el pasado predicen el presente gracias a la reflexión especular tetra-dimensional en el *aquí* y *ahora*, de un pasado que vuelve y de un futuro que se anticipa. Así, se mienta un esquema de circulación de fuerzas y energía que Earls y Silverblatt refieren como el “modelo cosmológico” de la realidad física y social andina, particularmente incaica.

Como se ha referido anteriormente, en los mitos de origen, el Titicaca es el centro de donde nació el universo en su dimensión cósmica y social. Del lago emergieron el Sol, la Luna y las estrellas: tal, el origen del mundo manifiesto en un *pachacuti*. Para Earls y Silverblatt, tal cambio cósmico simbolizado en un gran movimiento de las aguas mostraría la inversión del espacio-tiempo, modificándose la edad anterior y consolidándose un nuevo orden físico y social. La visión andina del mundo establece que la fluidez de las aguas refiere un movimiento inicial gracias al que emergió la nueva totalidad del cosmos –flujo de transformación-, fijándose el nuevo ciclo del flujo de las aguas del Titicaca en la realidad emergente –flujo de transferencia-.

Acá también las implicaciones políticas resultan muy sugestivas. Cincuenta años después de que el indio adquiriera ciudadanía, cien años después de que haya comenzado a educarse, quinientos años después de que se iniciara la explotación y opresión colonial y oligárquica de los *q'aras*, dos mil años después de que Occidente haya construido la monumental obra del cristianismo con el cúmulo de contradicciones que la caracterizan; en Bolivia, un indio representa la ineluctable inversión del viejo orden que debía cambiar. Por la fuerza del flujo que transforma, llegó a donde debe estar, un indio, como nadie lo hizo en la historia republicana del país. Razón de más para comprender la magnitud del cambio; en tanto que por los flujos que transfieren poder, se darán, siempre como gobierno indio, las variaciones de sentido y la torrencial precipitación de políticas dirigidas a objetivos antes inalcanzables: el cambio llegó para quedarse por largo tiempo. Por lo demás, tanto el *pachacuti* entendido como variación de protagonismo político, como el nuevo orden que se consagra,

⁹³ “Dualismo y cuatripartición en Carangas” en *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12. La Paz, 1984. p. 97.

⁹⁴ *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad del aymara*. Comisión Episcopal de Educación. La Paz, 1984, p. 102.

representan la consumación en la historia de un designio marcado por el orden cósmico superior e inferior a la vez: marcan el presente espacio y tiempo.

A través del cielo y por la evaporación del lago, las aguas llegan al “océano circun-mundo” (*cocha*), para después regresar al Titicaca a través de los canales subterráneos que comunican el “océano circun-mundo” con el lago. Tom Zuidema⁹⁵ completa la imagen de este modelo al señalar que la tierra se denomina *p’uku* (plato hondo); es un plato que flota en el mar que lo circunda y alrededor del que el Sol gira formando el día y la noche. Cuando el Sol está en la parte baja del “océano circun-mundo” seca las aguas, las que circulan mediante el ciclo meteorológico y subterráneo manteniendo el equilibrio.

Es interesante, por otra parte, lo que Zuidema señala respecto de la ubicación del Titicaca y lo que ésta ha motivado en el imaginario andino. El lago se encuentra exactamente en dirección SE del Cusco, del cual en dirección exactamente NE se hallaba la huaca de Cañachuay. Es decir, a 90° del Titicaca según el eje con el Cusco. La huaca estaba relacionada con el origen de la lluvia, que como se ha visto, es imaginada relacionada con el lago. Según el diccionario de Ludovico Bertonio, es posible colegir el significado de Cañachuay relacionándolo con la “luz”, la “manifestación” y el “aparecer”. Así, resulta evidente la asociación del lago con el agua que fluye y alimenta y con el origen de la luz del mundo: *pachacuti* primordial.

El modelo permite comprender la concepción cíclica y de equilibrio que prevalece en el imaginario andino. Se trata de un universo en permanente flujo que ha establecido un determinado orden a partir de un *pachacuti* primordial. El flujo posterior, permanente y equilibrado en términos físicos y cósmicos, se da después del surgimiento de las naciones con identidades propias y según un orden social determinado. En el orden de la realidad física y social, el Titicaca es la fuente de la génesis primordial y el garante del equilibrio cósmico, en tanto que la huaca Cañachuay simboliza el flujo en un mundo iluminado. Así, el movimiento mantiene el orden físico, cósmico y social, dando lugar a que el Sol renazca cada día después de haber desecado el “océano circun-mundo”.

En el modelo de Earls y Silverblatt, el flujo cósmico implica el juego de fuerzas centrípetas y centrífugas constitutivas de un sistema en equilibrio. Las aguas unen la tierra con el cielo a través de los ciclos meteorológicos y su llegada a la *Mamacocha* desde la cual se reactiva el flujo subterráneo de manera que el océano nutre al lago Titicaca.

Wiracocha está relacionado con el agua etimológicamente y por lo que representa en el origen de las naciones. En efecto, se lo vincula con los identificadores étnicos que aparecen cuando las naciones emergieron de debajo de la tierra a través de las *pacarinas*. El vestido, la lengua, las costumbres y la tecnología entre otros indicadores, permiten identificar y avalar a las naciones como parte de un universo social equilibrado y fluido. La articulación de lo físico y lo social se da por el origen común desde el lago, tanto del Sol como de los pueblos. En consecuencia, existe una comunidad entre lo sagrado y profano, constituyéndose el agua en el elemento de mediación que restaura el equilibrio. Los actos rituales que procuran

⁹⁵ “Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Op. Cit. p. 351.

lluvias, evitan las heladas y la sequía, y los que se ofrendan para que perviva la luz de un nuevo día relacionan a Wiracocha, el lago y la vida, con el origen de los pueblos, dándose el nexo simbólico necesario para que el rito surta efecto.

Earls y Silverblatt señalan cuatro categorías que se constituirían en los principios que ordenan el flujo cósmico, sea físico o social, como movimientos de oposición y complementariedad. Se trata de las categorías *ayni*, *mita*, *tinku* y *amaru*. El principio *ayni* representa el orden social y físico que exige reciprocidad, no necesariamente equivalente ni simétrica; pero sí constitutiva de relaciones basadas en la correspondencia. Tal reciprocidad se da, por ejemplo, cuando existen diferencias sociales, permitiendo que el Inca se una con sus súbditos y que los hombres se relacionen con los dioses.

El principio *mita* es una categoría que establece términos rotativos en el espacio, de acuerdo a sistemas de trabajo y organización social. La rotación puede darse según la regulación temporal de un calendario o según otros órdenes. El *tinku*, en oposición a la *pallka*, es un despliegue unidireccional. Mientras que la *pallka* implica la posibilidad de un proceso de ramificación reversible en el espacio y en el tiempo, el *tinku* refiere un tiempo irreversible: el sentido del flujo se da sólo en una dirección de modo que los opuestos complementarios forman entidades irreversibles. En el modelo de Earls y Silverblatt, el *tinku* se da con el surgimiento de las naciones desde las pacarinas, mientras que la *pallka* son los cambios que restituyen el equilibrio físico. Según los autores de referencia, no es posible que la unión de contrarios según el principio *pallka* –propio de un sistema mecánico– dé lugar a un equilibrio social, el cual sólo se logra gracias a la categoría *tinku* que se constituye en un principio termodinámico.

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 presenta de muy diversas formas: dragón, serpiente, monstruo felino o reptil. En el modelo de flujo es presumible entender que una fuerza de este tipo ocasionó el orden originario, fue una génesis caótica, la que consolidó el orden general constituyéndose en *pachacuti* primordial. Pero éste no es su único sentido. Frente a tal *pachacuti* de la imagen imperial, el *amaru* representa también las fuerzas subversivas de los señoríos dominados, fuerzas que operan contra el orden y obran en detrimento del equilibrio logrado por el flujo cósmico.

Desde el punto de vista lingüístico, Robert Randall⁹⁶ realiza varios análisis del quechua que ilustran la cosmovisión de flujo. Sostiene que son los “juegos de palabras” articulados como la “lengua secreta” de los incas, los que posibilitan comprender su cosmovisión. Si se concibe el mundo como una totalidad de flujo tanto de componentes opuestos como complementarios, entonces en la lengua aparecerán esas mismas relaciones en la disposición de sintagmas que evoquen el flujo reversible y metonímico. Randall analiza tanto palíndromos en construcciones frásicas y en términos quechuas, como metátesis en la formación de conceptos.

⁹⁶ “La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 29-30. Op. Cit. 1987. pp. 268 ss.

Tomando un texto de Morúa⁹⁷, Robert Randall muestra la existencia de palíndromos frásicos en textos de canciones. Señala también varios términos que se constituyen en palíndromos y que sugieren la visión de flujo. Dice que los palíndromos, palabras que se leen tanto en un sentido (de principio a fin) como en el inverso (del fin al principio), refieren un proceso que sugiere el movimiento 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). En estos casos, las palabras refieren el inicio de un ciclo que dio lugar a la circulación de energía y al flujo. Randall piensa que los palíndromos constituyeron la base de lo que se ha denominado la “lengua sagrada” de los incas. En efecto, si se admite la tesis de Alfredo Torero que afirma que el aymara se habló hasta el reinado de Túpac Yupanqui, entonces es posible admitir que el surgimiento del quechua se dio en un contexto de uso restringido sólo para fines ceremoniales y rituales. Así, gracias a la fama del oráculo más importante del mundo andino, el de Pachacámac, una lengua relativamente restringida, el quechua, se hizo general; pero los palíndromos y metátesis quechuas permanecieron ocultos.

En lo concerniente al aymara, las palabras que refieren los significados señalados, no son en ningún caso, palíndromos (creador: *hapjhallatha*, *cchusatha*. Principio: *callaraña*. Causa: *laycu*, *supa*, *yaa*⁹⁸). Sin embargo, existe cierta similitud con el término *haphalla* que Bertonio también traduce como “creador”. Las palabras *halla halla* que son un palíndromo, significan “dar gracias al bienechor”. Pues bien, el término *hapjhallatha* se forma con *hatha* que significa “semilla”, tanto de plantas como de animales y personas. La idea de creador se construyó, por consiguiente, usando partículas que son palíndromos del mismo universo semántico: dar gracias por ser la semilla o constituir el principio de algo.

Más sugerente todavía son, en el análisis de Randall, las palabras *kamamamak*, *callallallak* y *kamamamak cay*, palíndromos que significan “sembrados lozanos y fértiles” en el primer caso y “fertilidad”, en el segundo. Que sean palíndromos sugieren ideas de fertilidad y producción, evocando el ciclo agrícola: se habla de campos fértiles y lozanos cuando ha terminado el ciclo productivo con éxito. Randall señala que la repetición de sílabas inclusive por tres veces en una misma palabra 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”.

Las palabras con repetición de sílabas, *mama* y *llalla*, muestran, asimismo, cómo el lenguaje refleja la cosmovisión andina: la repetición evoca la fertilidad de la tierra relacionada con la “madre” (*mama*, *Pachamama*) y con el “padre”. Randall dice que *llalla* es un parónimo de *yaya* (“padre”), y que *yaya* sugiere *aya* que significa “cadáver”. Así, de los muertos y particularmente de los ancestros; es decir, de los jefes de linaje (*yaya*), depende el ciclo

⁹⁷ Robert Randall refiere la obra de Martín de Morúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*, p. 225, que cuenta que una *aklla* (mujer escogida) entona una canción que es un palíndromo: *Micuc usutucuyuc utusi cusim*. *Idem*, p. 280.

⁹⁸ El *Vocabulario de la lengua aymara* del jesuita Ludovico Bertonio es una obra de 1612. Cfr. la edición de CERES – IFEA - MUSEF. Cochabamba, 1984.

agrícola y la fertilidad de la tierra. En aymara no se han encontrado casos relevantes, salvo los términos *llallaquotha* y *laccacatha* que con la repetición de sílabas refieren “temblar”.

Para Randall, un término interesante según el análisis de 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 se realiza entonces con *paqariy* y *paqarina*, “nacer” y “cuna de los pueblos”, respectivamente. El eco, por lo tanto, es una piedra genésica de donde nace la circulación fonética y el flujo del habla. Del mismo modo, las pacarinas fueron las fuentes de donde surgieron los pueblos con su propia lengua repetida por ellos mismos. La piedra del eco, finalmente, refiere el sub-mundo como el lugar de los antepasados y las generaciones anteriores, lugar donde el pasado se confunde e identifica con el futuro.

Cuando el *watuq* habla con una piedra penetra en las rugosidades del tiempo en las cuales el comienzo y el fin se identifican y se confunden. En este espacio-tiempo liminal surge y fluye la respuesta a la pregunta. Esta es una información sagrada del mundo de abajo que explica la dinámica del cosmos prediciendo el futuro desde el pasado de mundos paralelos. Es notable que el término aymara que refiere el significado de “eco” (*ccakh cchakhtaña*) esté compuesto por una partícula que significa “piedra” (*kaa*).

En quechua, el segundo componente que refiere el significado del “eco” es un palíndromo especial. Leído al revés *yachapayaq* conforma la palabra *qayapachay* que Randall, por retruécano paronímico desagrega en *qallaq* y *pacha*, (el sufijo “y” sólo enfatiza el término). *Qallaq* se asocia con el comienzo y el origen, sin embargo, las palabras *qallallallaq pacha* refieren un tiempo y lugar de fertilidad. Así, la palabra “eco” en quechua sugiere diversos significados evidentes en la complejidad de su construcción.

González Holguín refiere las dos palabras indicadas con otra que les antecede⁹⁹: *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 abajo y adentro en el componente *qaqa* de la palabra “eco”, entonces los términos *yachapayaq qaqa*, tanto remiten a las rugosidades del tiempo en las cuales se imbrican el pasado con el futuro, cuanto reflejan la estructura fluida y reversible del universo: unen como palíndromos lo alto con lo bajo. Así, siguiendo el lenguaje de los cronistas, el eco uniría el cielo y el infierno, el *ukhu* y el *hanan pacha* en una unidad de significado, reversible y genésica, imbricando y confundiendo ambos mundos. El término “eco” en aymara, finalmente, está formado por una raíz (*cchakh*) que significa “tejer” y “regar”: se tejen los hilos de las relaciones de la presente realidad tetra-dimensional, regándola para que sea una realidad espacial y temporal de eterna fertilidad.

El término “agua” en quechua es también un palíndromo: *unu*. Refiere el flujo de energía constantemente reciclada, flujo que es constitutivo del orden cósmico. Existe, sin embargo, otro término para “agua” que según el análisis de Randall, se asocia con otros contenidos. *Yaku* (“agua”) es la metátesis de los términos *yuka* y *kuyaq*, que refieren “amor que da

⁹⁹ Citado por Robert Randall, *Op. Cit.* p. 283.

bien” y “los que se aman”. Es evidente que *yaku* (“agua”) sugiere “intercambio recíproco de energía”.

Esto se confirma en aymara. El término *mayu* significa “rio”, del que se forma la metátesis *yuma* (“semen”): la asociación entre el agua y su cualidad para engendrar resulta evidente. Un modo de formar las metátesis se da mediante la repetición de una palabra sucesivamente, de manera que cambia el orden de sus sílabas. Esto conceptualmente, es análogo a la secuencia del ciclo cósmico de circulación y flujo. Tal asociación 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 geográfico se da la misma estructura de significado: flujo que crea vida y fertiliza la tierra. Existen, finalmente, otras asociaciones: el término aymara que significa “cosecha” (*llamay*) desagregado por metátesis significa “sólo el semen” (*yuma lla*). Refiere la base que se emplea para la formación de una canción de fertilidad aymara que asocia el semen con la fertilidad y el padre.

Robert Randall incluye en su análisis algunos ejemplos de palíndromos: *yupay* (“contar”) es *yapuy* (“arar”). El nexo se da en el registro de la producción y el ciclo de sembrar y cosechar: contar lo producido “atrae” el incremento de la fertilidad. Por último, a partir de ciertas puntualizaciones, Randall sugiere una asociación peculiar respecto de Wiracocha. La palabra significaría el “semen”, la fuerza viril (*wira*) que fluye por el mundo, pero también debe relacionarse con la Vía Láctea (*mayu*) por asociación de la espuma, la concentración de estrellas y el río (*mayu*).

Para terminar de configurar la visión andina del mundo como flujo cósmico, es pertinente considerar el rol del agua en el escape del Inca ante las fuerzas foráneas que representan peligro y dominación; además, es conveniente referir la relación que se da entre el agua, el río, la Vía Láctea y el mito de yakana.

Efraín Cáceres¹⁰⁰ cuenta dos mitos en los cuales el agua cumple una función de escape y traslado. En el primero, el Inca Huamantica, ante la presencia de gendarmes y curas (el mito es recogido mediante una etnografía contemporánea en Huarcocondo, Cusco), se sumerge en una laguna. El análisis de Cáceres señala al agua como fuente de vida, es el lugar de surgimiento del Inca y de los animales, y un medio apropiado para que 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 que la ñusta se traslada aunque al emerger de las aguas termina convertida en piedra.

El análisis de Cáceres con relación a estos mitos refleja varios aspectos. Los pueblos andinos conocieron los flujos subterráneos, el agua además de ser fuente de vida, es un camino para trasladarse y una puerta de escape. Como es evidente, existe, además, 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. Por último, cabe relevar que en los mi-

¹⁰⁰ “El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos”. *Allpanchis Phuturinga* N° 28. Op. Cit., 1986, pp. 197 ss.

tos de referencia, el centro de dispersión de las aguas es el Titicaca, en tanto que el mar es visualizado como el lugar de origen de la vida.

Es interesante cómo el imaginario colectivo contemporáneo ha asimilado la imagen del agua y del flujo representándolos como medios de defensa y escape frente a la opresión foránea. Además, el hecho de que el agua se constituya en medio de transporte muestra la conciencia del hombre andino respecto del dominio que ejerce sobre un vasto escenario. La traslación y el escape reiterados por la narración mítica, quedan asociados con los ancestros y la fertilidad.

Gary Urton y Tom Zuidema¹⁰¹ han tratado el tema de la constelación de la llama. 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 donde un conjunto de estrellas muestran a su hijo. Según referencias de Urton y Zuidema al trabajo de Gerald Taylor, *yacana* impide el diluvio bebiendo el agua del mar y de los *puquios*. La llama se constituye así, en elemento fundamental del equilibrio cósmico asociándose a *camac*: lo que da aliento.

La llama está relacionada con el agua no sólo porque la bebe resguardando el equilibrio, sino porque a través de ésta, se vincula con la fertilidad del ganado y la prosperidad de los hombres. Así, en el antiguo Perú, si las Pléyades (Cabrillas) aparecían grandes, el hombre andino asumía que el año sería muy fértil, de manera que la importancia de estas estrellas resultaba decisiva para las actividades agrícolas¹⁰². Respecto de los ritos con llamas, se desarrollaron representándose la iniciación de los jóvenes en la sociedad y la salida de los viejos. Así, la llama evoca el tránsito de un proceso que termina y de otro que comienza, tanto del ciclo agrícola marcado por los indicadores astronómicos como el paso de un rol social a otro.

En lo concerniente al modelo de flujo cósmico representado por el agua, es sugestivo también que ésta sea la Vía Láctea, que quede expresada con la llama celestial que bebe el agua del mundo, y que se asocie con los puquios, es decir con los lugares que garantizan la fertilidad y el reciclaje de procesos de una totalidad dinámica en flujo infinito.

¹⁰¹ "La constelación de la llama en los Andes peruanos". En *Allpanchis Phuturinga* N° 9. Op. Cit. 1976. pp. 59 ss.

¹⁰² Urton y Zuidema señalan: "Dos grupos de constelaciones tienen importancia central en la astronomía del antiguo Perú: las Pléyades 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". *Idem*, pp. 66-7.

§8. EL MODELO DE LAS TRES PACHAS

Las categorías andinas incluyen divisiones numéricas. Es decir, existe el propósito de dividir en una cantidad determinada de componentes, la parte de la realidad que es visualizada intelectualmente y sentida afectivamente. Considerando el objeto de división, puede referirse, por ejemplo, la complementariedad de pares o parejas; y de aquí se procede a composiciones o desagregaciones en dos, cuatro, ocho o doce partes. Pero también es frecuente que las categorías numéricas andinas incluyan clasificaciones en tres, cinco o seis. Más aún, la articulación cuantitativa del mundo indica, por ejemplo, si se trata de ordenar el espacio, emplear categorías denominadas *saya* -si la división es vertical incluyendo tierras cultivables-, o la categoría *suyo*, si tiene un alcance horizontal más vasto.

Con relación a la división triádica, en lo concerniente a la representación del universo en tres mundos (*pachas*), existe controversia respecto de si tuvo un origen prehispánico o se constituyó en un producto cultural híbrido dado después de la imposición del cristianismo en América. Antes de tratar el tema, sin embargo, es conveniente considerar el trabajo de Tom Zuidema¹⁰³. En efecto, al hacerlo es posible afirmar que la división triádica, en general, se constituyó en una categoría numérica recurrente en el antiguo Perú. En los Andes prehispánicos, según Zuidema, existieron varias divisiones en tres como las que se exponen a continuación: a) *Collana* (para referirse al primero, el principal o el jefe), *payan* (quien tiene el carácter de segundo) y *cayao* (implica una connotación de origen, se refiere a la base, los fundamentos y las raíces). b) *Capac* (término que denota riqueza y realeza), *hatun* (asociado con el significado de grande y numeroso) y *huchuy* (pequeño). c) *Allauca* (la derecha), *chaupi* (el centro) e *ichoc* (la izquierda).

Probablemente es Henrique Urbano¹⁰⁴ quien ha afirmado con mayor énfasis que la categorización triádica de la realidad encontró en los Andes prehispánicos, una amplia difusión. El ciclo de los Ayar, por ejemplo, estuvo inicialmente articulado en tres componentes simbólicos y no en cuatro. Para argumentar a favor de esto, Urbano se refiere a las tres ventanas de Paqaritambo y a los tres ayllus preincaicos. Al parecer, la división del universo en tres *mundos*, dada por la imposición de la religión ibérica, se habría asumido fácilmente debido a que la categoría triádica era frecuente en los Andes.

Es importante señalar, sin embargo, que para Urbano¹⁰⁵, esa “adecuación” dio lugar a un cambio de fondo manteniendo la organización numérica formal. En efecto, la religión cristiana habría ocasionado cambios en las representaciones de la visión andina del mundo,

¹⁰³ “Mito e historia en el antiguo Perú”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. pp. 17-8.

¹⁰⁴ “Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino”. *Revista Andina* N° 1. Año 6. Cusco, 1986. pp. 213-4.

¹⁰⁵ “La symbolique de l’espace andin”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976. pp. 342 ss.

introduciendo contenidos nuevos provenientes de la filosofía de la historia de Joaquín de Fiore. Este teólogo franciscano refiere tres tiempos sucesivos, ordenados y finitos¹⁰⁶: el primer momento lo constituye el tiempo de “Dios Padre”, correspondiente al Antiguo Testamento, tiempo de pecado que se prolonga desde la creación del mundo, de Adán y de Eva hasta el imperio de la corrupción humana en Babilonia. El segundo momento es el tiempo de “Dios Hijo”, representado por la redención del pecado en la historia gracias al sacrificio de Cristo en el mundo. Finalmente, el tercer momento es el tiempo de “Dios Espíritu Santo” que corresponde al *procursus* que sigue la Iglesia fundada por Cristo, peregrinaje hacia la salvación y la vida eterna en el reino de Dios.

Pues bien, esta visión, con sus categorías teleológicas, su disposición lineal del tiempo y de la historia, su alcance universal y irremisible para toda sociedad, su suposición en un final de salvación o condena para cada ser humano según las obras que haya realizado y de acuerdo a la gracia que Dios le haya concedido; esta visión filosófico-teológica habría modificado significativamente el imaginario andino. La expresión de dicho cambio sería la construcción de un universo simbólico en el que el hombre de los Andes comenzó a hablar de algo inédito: los tres mundos que corresponderían al cielo, la tierra y el infierno de la religión cristiana, *hanan*, *kay* y *ukhu pacha*.

Manuel Marzal¹⁰⁷ pretende mostrar que este cambio implicó una ulterior “cristalización” de la religión andina dando lugar a las *profundas* creencias del siglo XX, entre las que no se excluiría la posibilidad de que los “mundos” andinos se representen interactuando. Según Marzal, a la etapa de “cristianización intensiva” del siglo XVI siguió una vigorosa “reacción indígena” y, posteriormente, la sistemática extirpación de idolatrías hasta principios del siglo XVII. El resultado del proceso fue que el sistema religioso andino se habría “cristalizado” desde mediados del siglo XVII estableciendo una división triádica del mundo.

Siguiendo esta misma línea de argumentación, se encuentran algunos escritores empeñados en atribuir al hombre andino la plena asunción de una visión con la que al parecer, los autores mantienen compromisos de diverso tipo. Por ejemplo, Domingo Llanque¹⁰⁸, un aymara preocupado por la “difusión” de su cultura, dice que las tres *pachas* están ordenados por jerarquía, desde el cielo hasta el infierno. El Dios Creador de la visión aymara del mundo, sería, según Llanque, Dios Awki (“padre”), quien habita en el mundo de arriba –el cielo- y tendría el poder de “sujetar” a los espíritus de las otras *pachas*, ejerciendo todo su poder particularmente en contra de Lucifer, su hijo mayor, el ángel caído.

Como Llanque, otros autores; aymaras y no aymaras, andinos y no andinos, curas y laicos, se refieren a la división triádica como una disposición perfecta del discurso cristiano travesado con palabras en aymara o en quechua. Así, se presentan las tres *pachas* como si expre-

¹⁰⁶ Karl Löwith en su libro *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, expone con claridad el pensamiento de Joaquín de Fiore y de san Agustín. Cfr. editorial Aguilar. Madrid, 1973. pp. 163 ss, 181 ss.

¹⁰⁷ “La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. p. 173.

¹⁰⁸ *La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de la identidad*. Instituto de Estudios Aymaras, Puno, 1990. pp. 69 ss.

saran la esencia de la religiosidad, la espiritualidad y la cosmovisión andina¹⁰⁹. En contextos mediados por patrocinadores y beneficiarios; sea por la ingenuidad de algunos *investigadores*, por la carencia alarmante de perspectiva crítica, o simplemente porque prevalecen claros intereses individuales o colectivos, aparecen discursos en los cuales el hombre andino habría *descubierto* la verdad de la religión cristiana revelada reconstituyendo sus creencias y nociones profundas y realineando su identidad étnica y cultural¹¹⁰.

Como se ha señalado, la categoría numérica triádica existió desde mucho antes de la llegada de los españoles a América, lo mismo que los conceptos opuestos y complementarios *hanan* y *urin*; pero de ahí afirmar que las nociones de *hanan pacha* y *urin pacha*, -a las que se añadió *taipi* o *kay pacha*-, hayan sido una construcción al margen de la influencia hispánica, es muy difícil de admitir. Si hubo alguna “cristalización” de la religión andina, en primer lugar, se dio de manera cruenta, brutal y expoliadora, utilizando la evangelización para justificar la colonia. En segundo lugar, aunque el hombre andino del siglo XX refiera las tres *pachas* con relativa similitud a cómo los articula el discurso occidental, eso no significa que la representación de tales mundos en su imaginario, se dé con los mismos contenidos sin que sean imaginados o pensados según su propia lógica.

En fin, hasta el sacerdote Hans van den Berg¹¹¹ dice que en aymara, los términos *alax pacha*, *aka pacha* y *manqha pacha* son neologismos introducidos por los evangelizadores del siglo XVI. Sobre la escritura e incluso las palabras que refieren los tres mundos, tampoco hay acuerdo utilizándose términos bastante diferentes.

Por ejemplo, dos investigadores que trabajaron independientemente la misma región chilena de contenido aymara, María Esther Grebe y Jan van Kessel, se refieren a los tres mundos con palabras distintas. Grebe menciona que los aymaras de Tarapacá dicen *alaj*, *taipi* y *manqha pacha*, mientras que van Kessel indica *araj*, *aca* y *manqha pacha*. En quechua son frecuentes también denominaciones distintas como *hanan* y *hanaq pacha* para el mundo de arriba, *taipi*, *kay* y *cay pacha* para el de en medio, y *ukhu* o *uccu pacha* para el mundo de abajo. Más aun, las diferencias entre Grebe y van Kessel incluyen sistematizaciones distintas respecto de la ubicación, carácter y función de las deidades que habitan los tres mundos.

Jan van Kessel¹¹² dice que en cada “mundo” existen fuerzas que los rigen, fuerzas que mantendrían el equilibrio de su propio universo. Respecto del mundo de arriba, el hombre andino se representaría la creación y el orden de un cosmos ideal, habitado tanto por las entida-

¹⁰⁹ Raymundo Cadorette señala, por ejemplo, “el concepto teórico de creatio ex nihil (sic)... es un aspecto notable de la perspectiva aymara”. Véase “Perspectivas mitológicas del mundo andino”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. p. 121.

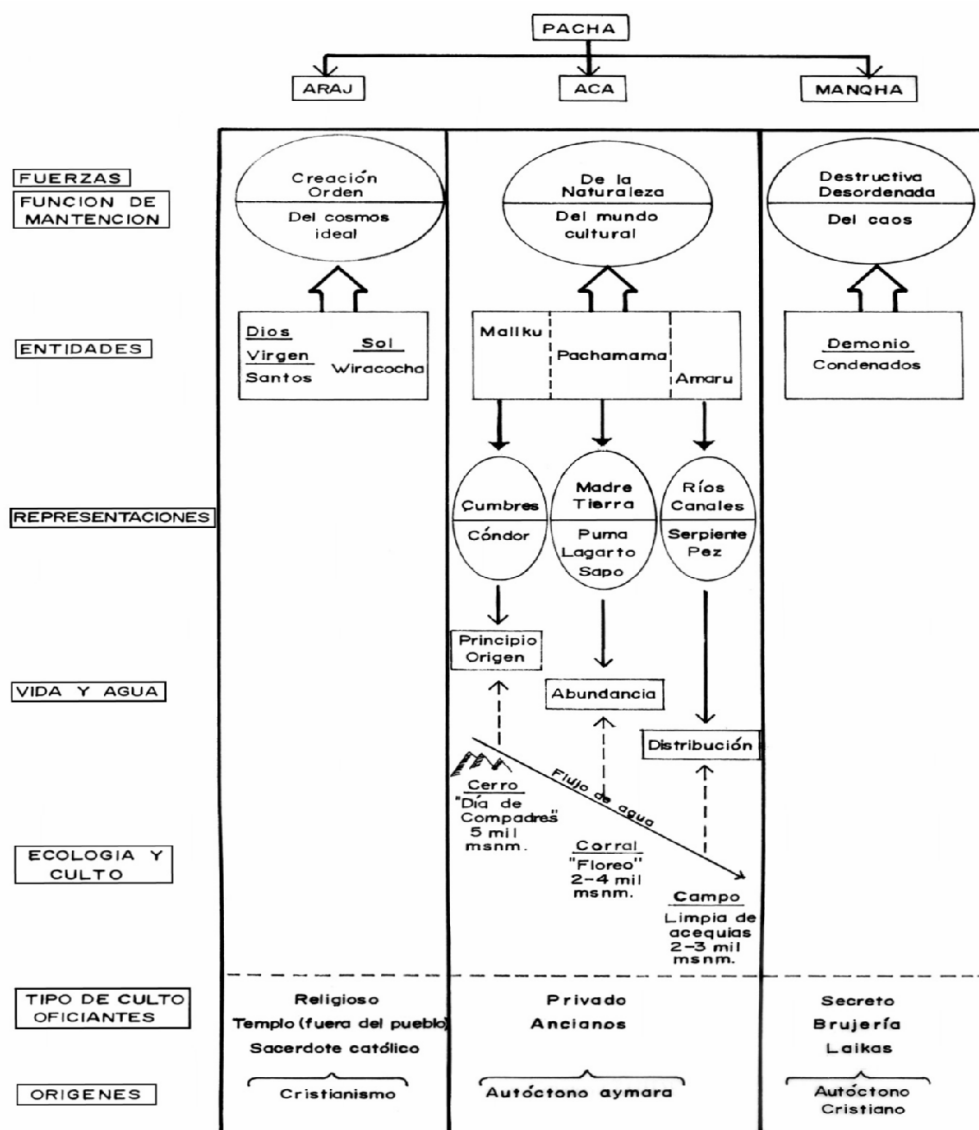
¹¹⁰ Entre los autores que mantienen esta tendencia, además de los citados, destaca notablemente Víctor Ochoa (*Cosmovisión y Cosmovisión aymara*, ambas publicaciones del Instituto de Estudios Aymaras de Puno en 1978); y, en menor medida, Boris Aguirre Palma (*Cosmología andina: Una aproximación a la religiosidad andina*. Abya Yala. Quito, 1986) y Juan Núñez del Prado (“El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 2. Op. Cit. 1970). Todos evidencian una notoria carencia de capacidad crítica.

¹¹¹ *La tierra no da así nomás*. Op. Cit. p. 253.

¹¹² *Holocausto al progreso*. Op. Cit. pp. 278 ss.

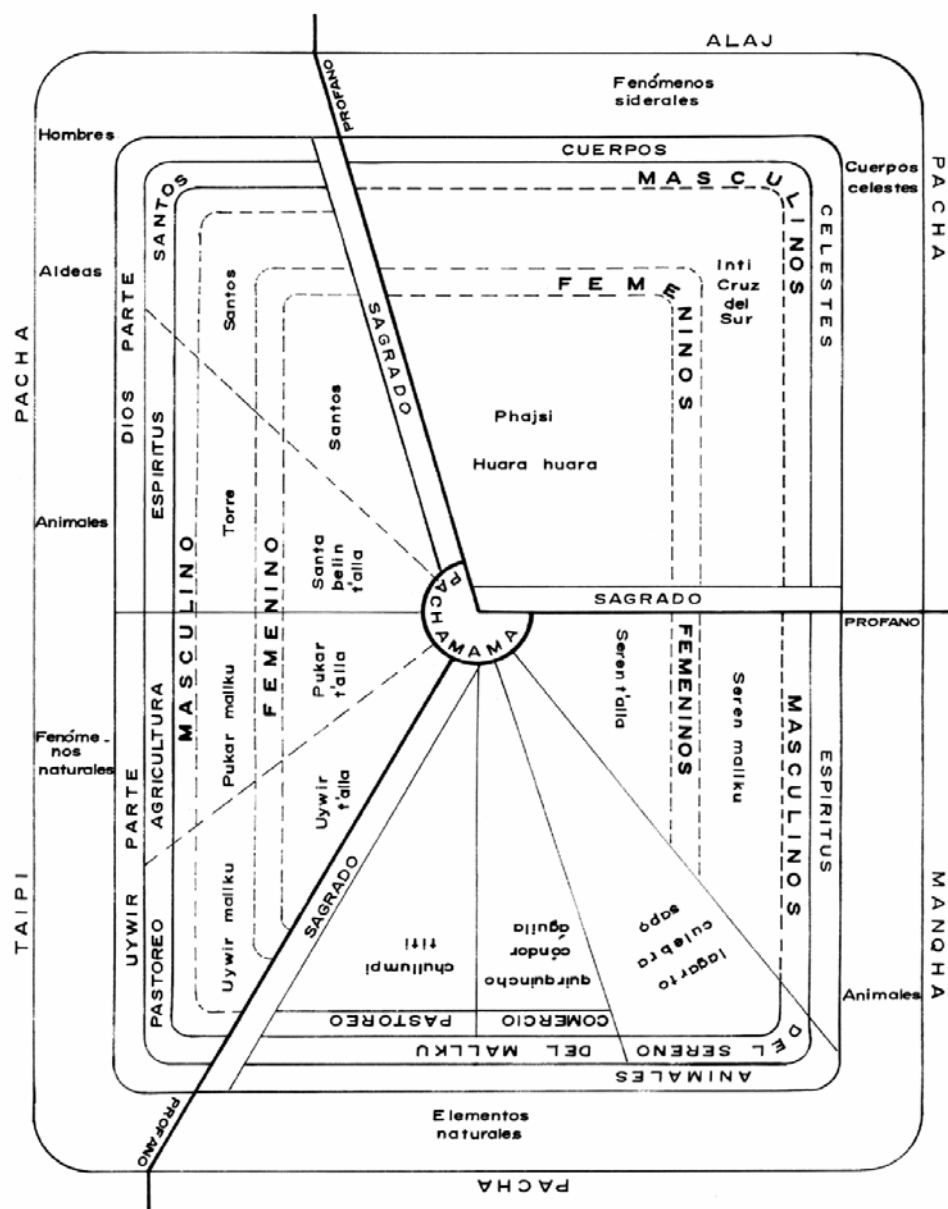
des católicas (Dios, la virgen y los santos), como por las andinas (el Sol y Wiracocha). Inversamente, el mundo de abajo sería representado como el caos mantenido por las fuerzas de destrucción y desorden: caos vinculado a los demonios y los condenados. En medio de esta oposición, estaría el mundo cultural de fuerzas naturales, influido por el mallku, el amaru y la Pachamama. El mallku, representado por el agua, evoca lo alto del *aka pacha*, se asocia con las cumbres y los cóndores, y sería el origen de la fuerza vital: principio de la cultura. El amaru sería la fuerza del *aka pacha* vinculada con los ríos, las serpientes y los peces, no representa el caos ni el desorden, sino el flujo subterráneo de la fuerza vital de las cumbres. En medio está la Pachamama, la madre tierra que posibilita la abundancia de agua, estando asociada al puma, el lagarto y el sapo. Concluye van Kessel que a cada uno de estos mundos corresponderían tipos específicos de culto y ritos con oficiantes diferentes.

MODELO TRIPARTITO DE LA COSMOVISIÓN DE LOS AYMARAS DE TARAPACÁ-CORIQUIMA, SEGÚN JAN VAN KESSEL



La interpretación de María Esther Grebe¹¹³ corresponde a la misma región aymara de Tarapacá en la misma época; sin embargo, varía respecto de lo que afirma van Kessel. En el esquema de Grebe la Pachamama no es parte del *aka pacha*: cumple la función de vincular el mundo del medio (*taipi pacha*) con el *manqha pacha*. Éste, estaría escasamente poblado según van Kessel; en cambio, para Grebe estarían el puma, el lagarto y el sapo, que van Kessel ubica en el medio. Lo propio acontece con el cóndor, la serpiente y los peces. Sobre el mundo de arriba, Grebe describe que estaría más poblado.

**MODELO TRIPARTITO DE LA VISIÓN AYMARA DEL MUNDO EN TARAPACÁ.
INTERPRETACIÓN DE MARÍA ESTHER GREBE**



¹¹³ "Cosmovisión aymara". En *Revista de Santiago*. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna. Santiago de Chile, 1990. pp. 253 ss.

Destaca en el modelo de Grebe la interconexión de los tres mundos constituyendo una totalidad integrada e interactiva. Van den Berg dice que la cosmovisión andina es “ambigua”, lo cual no se advierte en el modelo de van Kessel. Grebe enfatiza que su interpretación es émica; es decir, congruente con la representación simbólica de la realidad que efectúa el aymara de Tarapacá, integrando un universo activo, complejo y anfibológico.

A partir del modelo de Grebe cabe destacar que la división triádica no es taxativa ni aísla cada *pacha*. Inclusive en cada mundo existen dos *sub-mundos* que se extienden de arriba abajo: lo sagrado opuesto a lo profano. Grebe afirma tales categorías con base en 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 Zuidema¹¹⁴ cree que corresponden a un patrón numérico resultado de la combinación de *hanan* y *hurin* con el triadismo de *collana*, *payan* y *cayao*. En los seis escenarios se distribuirían las entidades que pueblan el cosmos. Es interesante que para los aymaras de Tarapacá no se aplique ninguna categoría para subdividir los tres escenarios profanos: lo profano es indiferenciado y sin individualidad.

Los tres escenarios profanos tienen una diversidad no discreta, están pelados (*q'aras*). En el mundo de arriba aparecen como *profanos*, los fenómenos siderales y los cuerpos celestes. A excepción del Sol, la Luna, las estrellas y la Cruz del Sur, para los aymaras de Tarapacá, los cuerpos celestes carecen de valor simbólico. Sobre las Pléyades o la Constelación de la Llama no queda claro si son parte de las estrellas (*huara huara*) o parte de los cuerpos celestes. Otros elementos como el rayo, la lluvia y el arco iris, tampoco tienen la importancia simbólica que les otorgaron los incas.

Los habitantes profanos del *manqha* y *taipi pacha* incluyen animales, elementos, fenómenos, hombres y aldeas. Las categorías de vida social en el mundo del medio se proyectan al mundo de abajo, donde el aymara se representa que existen animales y elementos. También hay animales y fenómenos en el *taipi pacha*, formado por aldeas y hombres. Es interesante que para el aymara de Tarapacá, él y su entorno social –la aldea-, estén al margen de lo sagrado: su lugar en la visión del mundo es periférica. El aymara no se representa a sí mismo como el centro desde el cual se imagina dioses que lo crearon y que le impusieron la tarea de dominar a la naturaleza.

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

A excepción de los animales del *manqha pacha*, las entidades sagradas de los tres mundos son masculinas o femeninas. A diferencia de los animales profanos, los sagrados del *manqha pacha* son “del sereno” o “del mallku”. Si son de este último, sus funciones auspiciosas favorecen el comercio o el pastoreo. Así, desde las profundidades del mundo de abajo fluyen las fuerzas de algunas especies animales que auspiciarán progreso y bienestar a quien las propicie adecuadamente en el rito. Simbólicamente, la fuerza auspiciosa emana de dentro, siendo propiciada desde fuera.

¹¹⁴ “Mito e historia en el antiguo Perú”. *Op. Cit.* pp. 18-9.

Los animales del sereno son de una entidad que adquiere rostro femenino o masculino y que “entrega” la música: aquello con lo que se comunican e integran los componentes de la totalidad espacial y temporal relativa, *pacha*. Los espíritus del *manqha pacha* tienen cercanía al mundo de arriba, son ambiguos y su indistinción rompe la dualidad cristiana y el maniqueísmo occidental entre el bien y el mal, el cielo y el infierno, Dios y los demonios. Tal ambigüedad se corrobora con la ubicuidad de la Pachamama en el mundo de acá y en el de abajo. Arriba, aparte de la categoría de género no existe otra: en la parte sagrada están los cuerpos celestes como el Sol y la Cruz del Sur que son masculinos; y la Luna y las estrellas, que son femeninas.

La mayor cantidad de divisiones se da en el *taipi pacha*. Además de la separación por género, Grebe señala la división entre los *uywiris* y “la parte de Dios”. El aymara de Tarapacá ha diferenciado como dos partes sagradas que no se juntan, la que corresponde al cristianismo y la que está vinculada a su tradición y creencias. Esta última se divide a la vez según un criterio económico: los *uywiris*, sean masculinos o femeninos, tienen influencia sobre el pastoreo; las *pukaras*, femeninas o masculinas, sobre la agricultura. Así, el aymara prefiere mantener el cuidado y patrocinio de las actividades económicas fundamentales para sí mismo respecto de sus propias deidades. La “parte de Dios”, más cercana al *alaj pacha* se divide según criterios anodinos: por una parte, los espíritus; la torre que es masculina y la iglesia que es femenina (*santa belin t’alla*); y por otra, los santos y las santas.

María Esther Grebe refiere las categorías *sagrado* y *profano* para señalar la distinción de los aymaras respecto de lo que ellos dicen amar o no. Si bien el imaginario andino no escinde taxativamente lo sobrenatural de lo que es la cotidianidad de la vida; la división referida permite comprender la oposición y complementariedad de las categorías andinas.

Juan Ansipn y Jan Szeminski¹¹⁵ con base en una investigación en Huamanga establecieron que para los runa de esta región, la oposición en cuestión implica valorar positivamente tanto lo sagrado como lo profano. La valoración negativa, por otra parte, también se da en los dos ámbitos. Lo sagrado es positivo si se relaciona con el campo y 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 valor y sentido se da según la posibilidad o imposibilidad de ejercer reciprocidad. Todo lo que es “cultural” (referido al campo) admite la reciprocidad entre los hombres o con relación a sus dioses. En tanto que lo que no es cultural (asociado con la ciudad), no implica ningún tipo de reciprocidad en la que los runas participen.

En el modelo de Grebe, tal contenido auspicia una apropiada interpretación. Si se asume el punto de vista del “protagonista” -como ella misma recalca refiriendo el carácter “émico” de su trabajo-, antes que igualar lo amado con lo sagrado y lo no amado con lo profano, sería más conveniente interpretar que el aymara de Tarapacá “ama” lo que tiene valor y es positivo para él, en tanto “lo que no ama” es lo que no tiene valor y si lo tiene, es negativo.

¹¹⁵ “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit. 1982, p. 216.

Por otra parte, al relacionar las categorías de Ansión y Szeminski con el modelo de Grebe, resulta que la ciudad se asocia con lo profano. Debido a que el aymara de Tarapacá valora lo que corresponde a “Dios parte”; resulta que la cultura citadina (de mistis y curas por ejemplo), aunque es valiosa por ser sagrada, es negativa para él.

El modelo de Grebe en comparación con el de van Kessel muestra diferencias significativas. La Pachamama ha sido tratada por varios autores según diversas etnografías. Juan Núñez del Prado¹¹⁶ señala sus características (deidad femenina que castiga si no se le ha propiciado *pagos*), pero no indica su localización. Xavier Albó, Armando Godínez y Kitula Libermann¹¹⁷ piensan que está en el mundo de abajo: es hambrienta, puede hacer daño y es esposa de los diablos y del Tío. Señalan, además, que cumple el rol de mediación e integración del mundo de arriba con el de abajo. Lo mismo dice van den Berg¹¹⁸ quien sostiene que la Pachamama es lo más ambiguo de la cosmovisión andina porque incluye los tres mundos armonizando los opuestos.

Esta posición contrasta con la de Llanque¹¹⁹ quien localiza a la Pachamama como habitante del *aka pacha*: sería la fuerza vital que da a la tierra lo que el aymara necesita para vivir. Según él, la Pachamama obraría con los *Achachilas* sobre lo económico, auspicando el dinero y controlando los fenómenos atmosféricos que pueden destruir la producción agrícola. 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. Esto contradice la posición de van Kessel que ubicó a los *Mallkus* en un lugar privilegiado del *aka pacha*. Finalmente, respecto de la ubicación de Wiracocha, Emma Velasco¹²⁰, al analizar la *k'apakocha*; es decir, los ritos de inmolación humana, dice que las oraciones ofrecidas a Wiracocha se dirigían como si esta deidad morara en el mundo de abajo.

Interpretaciones simplistas o discursos previamente establecidos en su contenido, como en el caso de Domingo Llanque¹²¹, llegan a afirmar que las almas moran en el mundo de arriba; que en el medio prevalecerían relaciones fraternas y que abajo estaría el reino de Supay, Sajra y los *anchanchus*. Otras interpretaciones erradas de la cosmovisión andina son las que difuminan las entidades en nociones abarcadoras y ambiguas en extremo. Tal es el caso por ejemplo, de David y Rosalinda Gow¹²², para quienes la Pachamama es el "punto donde se encuentran el tiempo y el espacio" como "matriz universal y eterna". Siguiendo esta línea

¹¹⁶ "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú". *Op. Cit.* pp. 72 ss.

¹¹⁷ *Para comprender las culturas tradicionales de Bolivia*. Edición de CIPCA, UNICEF y el Ministerio de Educación y Cultura. La Paz, 1989, pp. 131-2.

¹¹⁸ *La tierra no da así nomás*. *Op. Cit.* p. 252.

¹¹⁹ *La cultura aymara*. *Op. Cit.* p. 71.

¹²⁰ "La *k'apakocha*: Sacrificios humanos en el incario". En *Etnohistoria y antropología andina*. *Op. Cit.* Lima, 1978. p. 199.

¹²¹ *La cultura aymara*. *Op. Cit.* pp. 72, 74, 79.

¹²² "La alpaca en el mito y en el ritual". En *Allpanchis Phuturinga* N° 8. *Op. Cit.* 1975. p.154.

de imprecisión, Lionel Vallée¹²³ afirma que la Pachamama sería aquello de donde todo proviene y a donde todo retorna: plantas, animales, montañas, el Sol, la Luna y el arco iris.

Es errado atribuir al hombre andino la asimilación plena del discurso occidental, asimilación interpretada mediante la simple transposición de términos, deidades y funciones procedentes del cristianismo; pero también está errada la interpretación que pretende establecer según la lógica bivalente, una ubicación taxativa y una función unívoca de las deidades andinas. Existe sin duda flexibilidad del imaginario andino para asimilar contenidos procedentes de otros universos culturales, de manifestar las formas y los ritos cristianos; pero de ahí suponer que los contenidos profundos de dicha religión hayan sido plenamente apropiados, es un despropósito. Existe también ambigüedad respecto de las identidades y las funciones de las deidades, pero la anfibología no implica tampoco una indistinción tal que a nombre del holismo, mezcla todo, por ejemplo, con una imagen panteísta de la Pachamama.

Por lo demás, la categoría triádica de comprensión de la realidad tiene, sin duda, alcance prehispánico y hoy, como antes, el imaginario colectivo ha reconstituido las manifestaciones culturales de superficie, acomodando los contenidos a la visión tradicional. Dicha manifestación renovada, sin embargo, mantiene la conceptualización del espacio y del tiempo como una unidad que permite establecer la constitución de totalidades articuladas y conexas con otras totalidades complejas: *pachas*. Así, en cada mundo surge una relativa ambigüedad estableciéndose relaciones semi-diferenciadas y tanto contradictorias como complementarias. Aparece el espacio rebosando los límites de la representación euclidiana, se hace presente una ubicuidad mágica de las deidades, las fronteras sagradas se fijan y se diluyen, se rehacen y se repueblan, y en lugares, momentos y circunstancias especiales, surge con la fuerza de la creencia cósmica, un animismo soberbio que resguarda la adscripción cultural.

La tendencia filosófica que cosifica y objetiva, que caracteriza y enuncia funciones verdaderas demarcando las proposiciones falsas como contrarias a la ciencia, no alcanza a abrazar el imaginario andino. Para hacer esto es necesario comprender la anfibología de los dioses, la ambigüedad de las funciones, la compleja relación ritual de los hombres con sus dioses, también es necesario sentirse vinculado con las deidades de los cerros e inclusive con lo que el discurso cristiano ha identificado como el demonio de los Andes: Supay.

Si Supay fuera el demonio andino entonces de acuerdo a la teología católica no podría habitar en el mundo de en medio. Sin embargo, Carmen Salazar-Soler¹²⁴ afirma que el Muki (el Supay de las minas de Julcani), vivía en el *kay pacha* compartiendo el mineral con los incas; posteriormente se convirtió en un habitante del *ukhu pacha* adquiriendo una fisonomía relativamente maligna. Sin embargo, al identificarse el Muki con el Wamani o dios de los cerros, adquirió una configuración simbólica tectónica y genésica: se trata de una divinidad de la fertilidad con una sexualidad excesiva y desbordante, divinidad que auspicia la producción y que castiga a través de ella. Por su parte, Juan Núñez del Prado¹²⁵ reconoce la

¹²³ "El discurso mítico de Santa Cruz Pacacuti Yanqui". *Allpachis Phuturinga* N° 20. Op. Cit. 1982, p. 107.

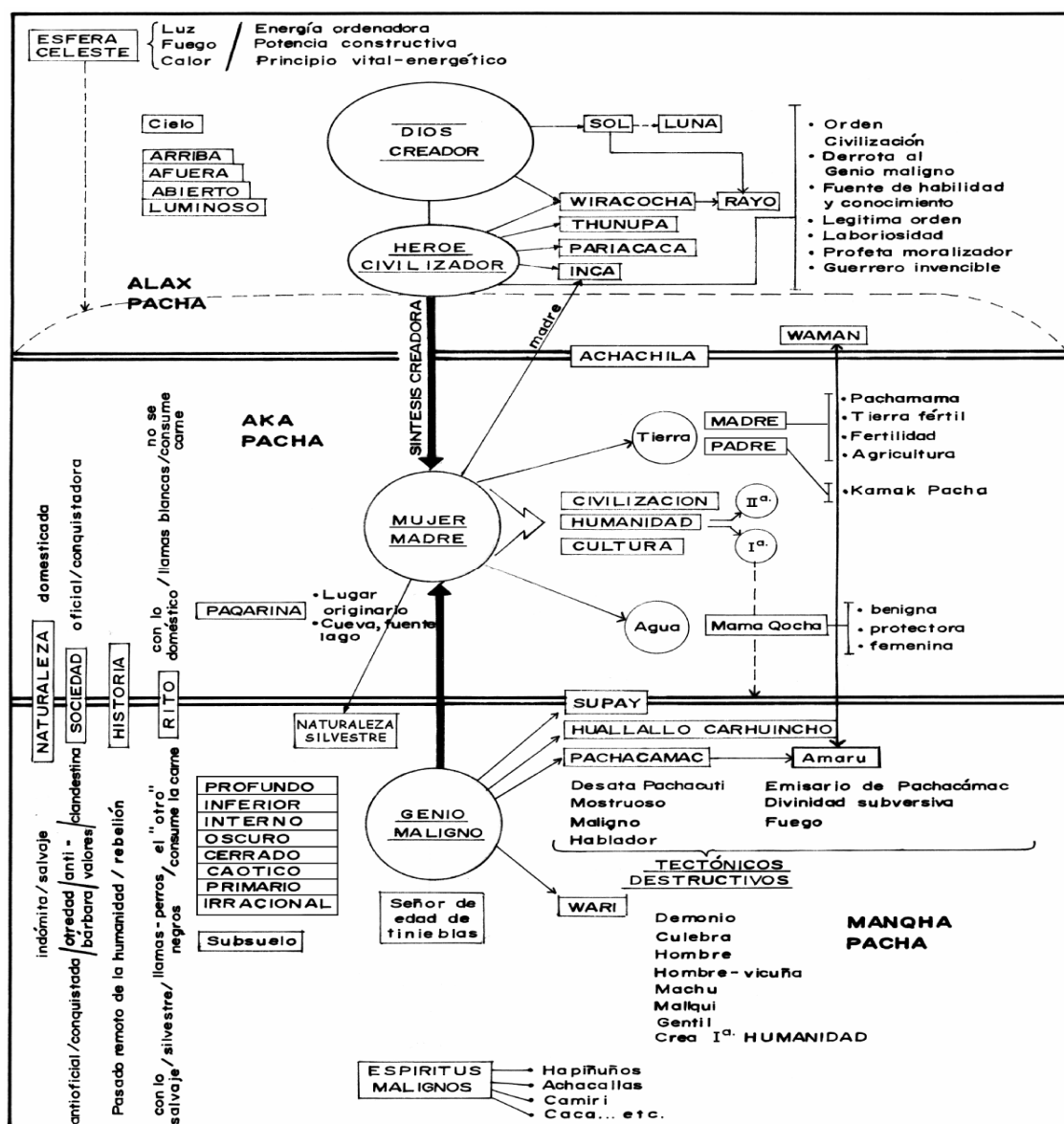
¹²⁴ "El Tayta Muki y la ukupacha: Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani" en *Journal de la Société des Américanistes* N° 73. Paris, 1987. pp. 194 ss.

¹²⁵ "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú". Op. Cit. p. 117.

ambigüedad de las deidades andinas y enfatiza que inclusive la imagen de Dios es configurada refiriendo que causa la muerte como venganza.

Fernando Montes¹²⁶, siguiendo el discurso de la Iglesia católica que lo patrocina, dice que en el esquema triádico existe una localización indudable de las entidades mitológicas prehispánicas. Peor aún, establece una equivalencia entre éstas y los arquetipos de Karl Jung. Como lo hicieron algunos evangelizadores, Montes asume una congruencia de principio entre la cosmovisión andina y el discurso cristiano compartiendo la misma estructura.

DISTRIBUCIÓN TRIÁDICA DE LAS DEIDADES PREHISPÁNICAS EFECTUADA POR FERNANDO MONTES



126 La máscara de piedra. Op. Cit. pp. 74 ss., 234 ss.

Montes dice que en el *manqha pacha* se ubican y despliegan determinadas funciones que corresponden al arquetipo “genio maligno”. Se trata de las deidades maléficas que desatan *pachacutis*, estando asociadas con la subversión y el caos. Las figuras míticas que se incluyen dentro de este arquetipo son Supay, Huallallo Carhuincho, Pachacámac y Wari.

Las características del sub-mundo son definidas por Montes en contraste con los rasgos del *aka pacha*. La construcción de sus modelos sigue la lógica bivalente señalando rasgos discretos y taxativos de los personajes míticos analizados. El arquetipo del sub-mundo, el “genio maligno”, corresponde por oposición al arquetipo “héroe civilizador”. En este caso se trata de un habitante del *alax pacha* relacionado con el concepto de “dios creador”. La equiparación de entidades míticas sigue un procedimiento impecable de acuerdo a los arquetipos de Jung y las asimilaciones de Montes, a excepción de Wiracocha que cumpliría tanto funciones de “dios creador” como de “héroe civilizador”.

Aparte de la conveniencia para la Iglesia católica de mostrar que los mitos prehispánicos denotarían los mismos conceptos de su teología, sin considerar el esfuerzo *profesional* de Montes de utilizar contenidos de la psicología occidental para interpretar los mitos andinos; la localización e identificación unívoca de las funciones de las entidades no responde a la lógica andina de tercero incluido. Montes no percibe, menos interpreta, la anfibología de los roles de las deidades ni su virtud de ubicuidad. Con criterio discreto las ubica en alguno de los tres mundos. Inclusive las entidades de mediación como el Achachila que vincula el medio con lo de arriba y Supay que articula el medio con lo de abajo, no realizarían ninguna interacción de conjunto, ni su “función” tendría efecto sistémico. El modelo de Montes niega la fluidez de las fronteras, la ambigüedad de las funciones y asigna arbitrarias relaciones que proceden del análisis conceptual y relacional de los arquetipos occidentales. Peor aun, su lectura es estática y limitativa al imaginario cristiano, presentando las tres *pachas* inclusive antes de la llegada de los españoles, como la intuición andina de los tres mundos de la teología cristiana.

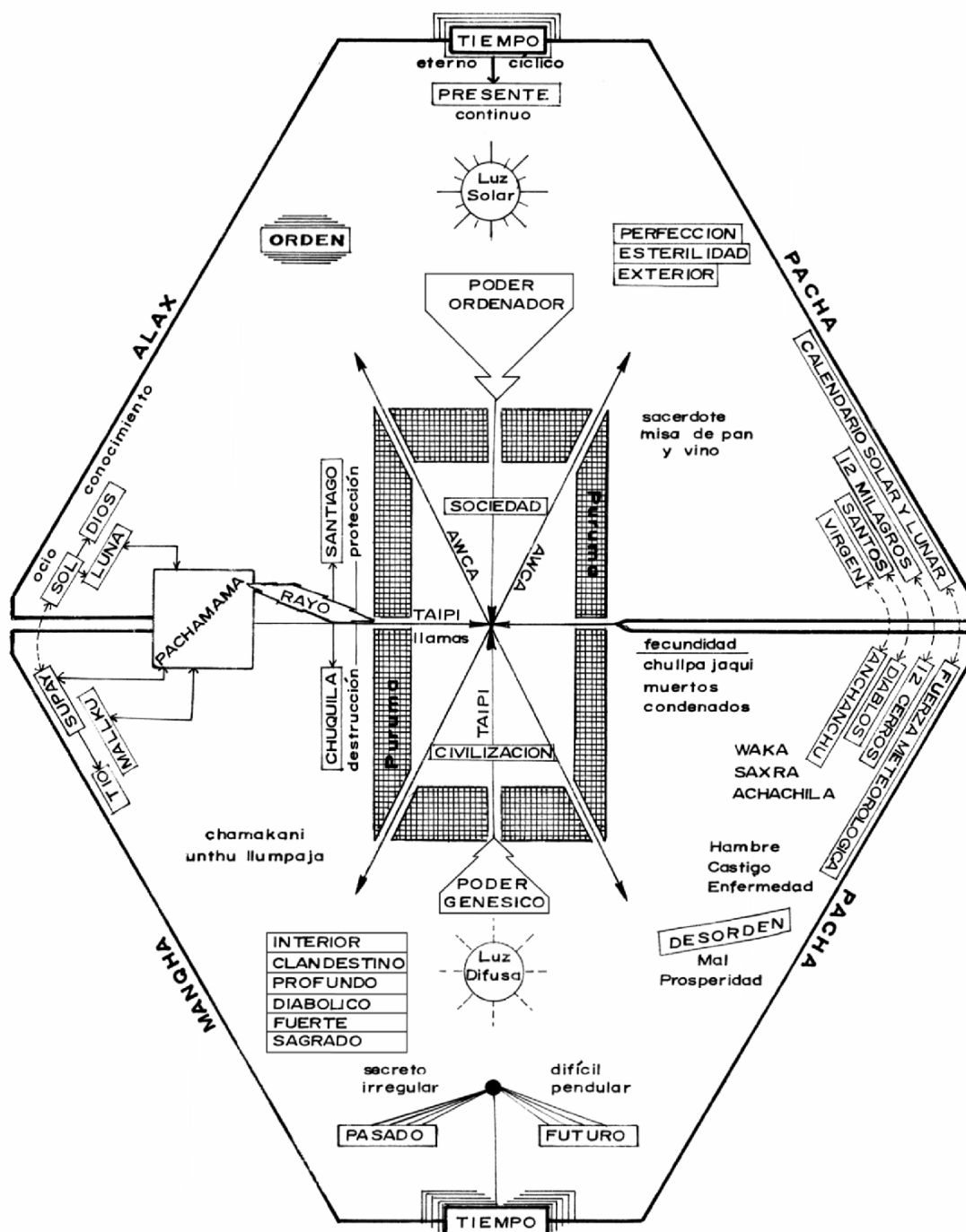
Otros son, sin duda, los resultados que ofrecen los estudios antropológicos, los cuales tienen, además, cierta ventaja adicional si provienen de investigadores formados en horizontes culturales distintos al andino. Tal es el caso, por ejemplo, de la lectura de Olivia Harris¹²⁷. El modelo que ella ofrece incluye al tiempo, por lo que se constituye en una interpretación más apropiada del imaginario andino. Con base en un sistemático trabajo etnográfico efectuado entre los laymis, Harris desarrolla una interpretación etnológica en la que muestra que *pacha* no se reduce a una localización de escenarios donde habitarían y obrarían las deidades andinas, más o menos travestidas con el lenguaje y la figura cristiana.

El *aka pacha* es el espacio y tiempo donde y cuando concurren tanto fuerzas de convergencia y unión, como fuerzas de disolución y desagregación. Las primeras fuerzas se expresarían en el *taipi*: es decir en el lugar-momento de mediación que aproxima y une lo opuesto. Las fuerzas de disolución y desagregación se manifestarían en *awca*, es decir, en el espacio y tiempo en los que prevalece la guerra y la disolución. Las fuerzas de convergencia y las

¹²⁷ Véase el texto de Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris, "Pacha: En torno al pensamiento aymara". En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz, 1987. El texto de Harris es de la página 35 a la 56.

de disolución, aúnan y separan simultánea y contradictoriamente, los escenarios y los tiempos del *alax* y *manqha pacha*. La resultante de esa interacción es el mundo del medio: síntesis de la unión y de la guerra. En el medio, el *taipi* y el *awca*, abrazan por igual a *puruma* y a la civilización. Puruma, lo salvaje, indica con la anfibología de la lógica andina, el límite donde la influencia de lo sagrado sobre la naturaleza todavía llega, en oposición al espacio-tiempo donde no llega: ámbito en el que la civilización influye sobre la sociedad.

VISIÓN DE LOS LAYMIS SEGÚN INTERPRETACIÓN ETNOLÓGICA DE OLIVIA HARRIS



Las relaciones entre el mundo de arriba y el de abajo no se mediatizan necesariamente a través del mundo del medio. La oposición, al mismo tiempo entre contrarios y complementarios, integra la totalidad preservando un equilibrio holístico. La Pachamama entre los laymis, según Harris, relaciona y equilibra las fuerzas de arriba con las de abajo, constituyéndose con el rayo, en los factores de integración de los tres mundos.

Si bien el *manqha pacha* coexiste en el universo de cuatro dimensiones con los otros dos mundos, su tiempo es secreto, irregular, difícil y pendular. Por una parte, se trata del espacio anterior y del tiempo pasado que adquieren sentido gracias al futuro. En efecto, sólo en la medida en que el pasado vuelve en el futuro, se afirma su sentido de existencia para el presente. Por otra parte, el pasado cuatri-dimensional pesa sobre el futuro y lo determina. En este caso se trata del tiempo y del espacio que están asociados a una luz difuminada: un mundo de penumbras de donde emana la fuerza genésica, el poder de lo interior, el ímpetu de lo diabólico, la intensidad de lo sagrado y clandestino.

Así, en el imaginario andino, la producción y la prosperidad están vinculadas con el pasado y el sub-mundo, corresponden a una luz difusa visualizada por los laymis como propia de los *waka* y *saxra*. Éste es el mundo del castigo, del hambre y la enfermedad que se precipitan al incumplirse la reciprocidad ritual. Es el mundo del desorden y el mal, mundo que asocia al Tío y al Supay con la riqueza minera y su dádiva a los hombres, mundo de los muertos y condenados, guardianes de la fertilidad: *pacha* de los achachilas y la propiedad.

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 marcada por el periódico reinicio de un ciclo que vuelve a repetirse. El tiempo y el espacio del mundo de arriba refieren un presente continuo en el que se rehace constantemente la vida, el orden y la perfección: es el mundo de la luz solar que instituye el poder del orden.

La dialéctica del *taipi* y el *awca* desenvuelve una realidad compleja, confusa y paradójicamente estructurada. La influencia cíclica del tiempo de arriba, de un tiempo y espacio de eternidad marcada por procesos que retornan, se combina con la influencia que ejerce el movimiento pendular del tiempo de abajo: influencia de un tiempo y un espacio irregular y difícil que da sentido al pasado recurriendo al futuro.

Así, el tiempo y el espacio del mundo del medio implica tanto regularidad de procesos en emergencia, como el reinicio periódico de ciclos que se repiten, marcados por la irrupción estructural o específica de los signos del cambio: el *pachacuti*. La realidad, múltiple y compleja, es el flujo en un diagrama de fuerzas, de las influencias contradictorias y complementarias sobre la sociedad y la civilización, tanto de la guerra como de la unión que se auspician por igual, desde el mundo de arriba y desde el mundo de abajo.

Que el orden adquiera sentido gracias al desorden se explica por cuanto todo proceso de constitución política, sea cultural o civilizada, es el despliegue de tendencias colectivas que aúnan por intereses determinados. Sin embargo, la consecución, cambio de marcha o variación de tales procesos están evidenciados por los *pachacutis*. Sea que los procesos de inversión reflejen cambios de posición entre los sujetos que ejercían y padecían dominio, sea que la inversión exprese un cambio profundo en la estructura social, desplazando a las elites

gobernantes y de poder e instituyendo a nuevos grupos ansiosos de emplear el poder político para alcanzar sus propios objetivos, sea, finalmente, que los grandes procesos de transformación estén marcados por acciones tácticas que reflejan estrategias mayores; en todo caso se manifiestan *pachacutis* grandes o pequeños, estructurales o procesuales, primordiales o funcionales.

Que el pasado esté en frente, el futuro por detrás y ambos se sinteticen en el presente significa que al llegar la hora de los indios en la política, la *pacha* que construirán estará influida tanto por los antepasados del *manqha pacha* que operan a favor de una determinada definición del futuro según rasgos de un pasado que ya aconteció, cuanto por los proyectos en pugna que atentan contra esa construcción, orientando el futuro según la luz solar de las viejas formas de dominio del indio. Del juego de ambas influencias, por el diagrama de fuerzas que se establezca, correspondiente al espacio y al tiempo del mundo presente con los indios en el gobierno, se desprenden los efectos de sus acciones políticas. Por su parte, los indios permanecen consubstanciados con sus achachilas sagrados, viéndolos al frente de ellos mismos y otorgándoles ofrendas, en tanto que obran en contra de los proyectos modernos de un probable futuro al que dan la espalda retrasando su regreso.

Que el mundo de en medio subsista entre las fuerzas de la unión y de la guerra implica, en la realidad política de hoy, que el espacio de aquí y el tiempo de ahora se configuran entre el caos imperante y los intermedios que otorgan estabilidad al sistema. El caos es signo de la convulsión emergente e inevitable, marcado por el *pachacuti* primordial que aún dura, puede alcanzar efectos destructivos a gran escala, inclusive puede constituirse en la causa para que se precipite una guerra civil de reivindicaciones regionales y económicas justificada con motivos étnicos y culturales; puede también asfixiarse a sí mismo en el cruento antagonismo faccionalista entre indios que luchan por cualquier esmirriada “cuota” de poder; pero, al margen de la duración y alcance de esta *awca*, asistiremos a apreciar la profundidad del *pachacuti* que se manifestó, mientras el caos subsista y en tanto sea la fuerza que no logre producir algún alineamiento de unión y estabilidad con la civilización boliviana semi-occidental, intensamente asediada por el puruma indio.

§9.

EL DIBUJO 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, de los grupos étnicos de canas y canchis. Como curaca de Collaguas tenía un profundo conocimiento del Collasuyo y por su adscripción a la cultura española, tuvo una formación destacada a inicios del siglo XVII, lo que le permitió escribir su obra *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*¹²⁸. El texto no es muy extenso, pero presenta una variedad amplia de temas incaicos desde la perspectiva indígena sin desatender al destinatario español. Pachacuti Yamqui muestra la visión indígena de Wiracocha, del Sol, de varios mitos, y de la historia de los incas. Sobre Wiracocha, lo nombra “el hacedor” y lo representa de manera gráfica.

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 el diseño que habría existido durante el imperio en la pared principal de Coricancha (templo del Sol en el Cusco) expresando las nociones fundamentales de la cosmovisión inca.

Muchos autores han estudiado el dibujo de Pachacuti Yamqui desde diversas perspectivas. Earls y Silverblatt¹²⁹ sostienen, por ejemplo, que el modelo puede ser leído, tanto con relación a una perspectiva que tenga en cuenta la integración de pisos ecológicos, como respecto de las relaciones de parentesco en el antiguo Perú. De hecho, éstas fueron las perspectivas de interpretación de Tom Zuidema. Sin embargo, el modelo se presta para otras lecturas diversas, por ejemplo, la que indica la circulación de energía y el flujo de fuerzas en la producción incaica.

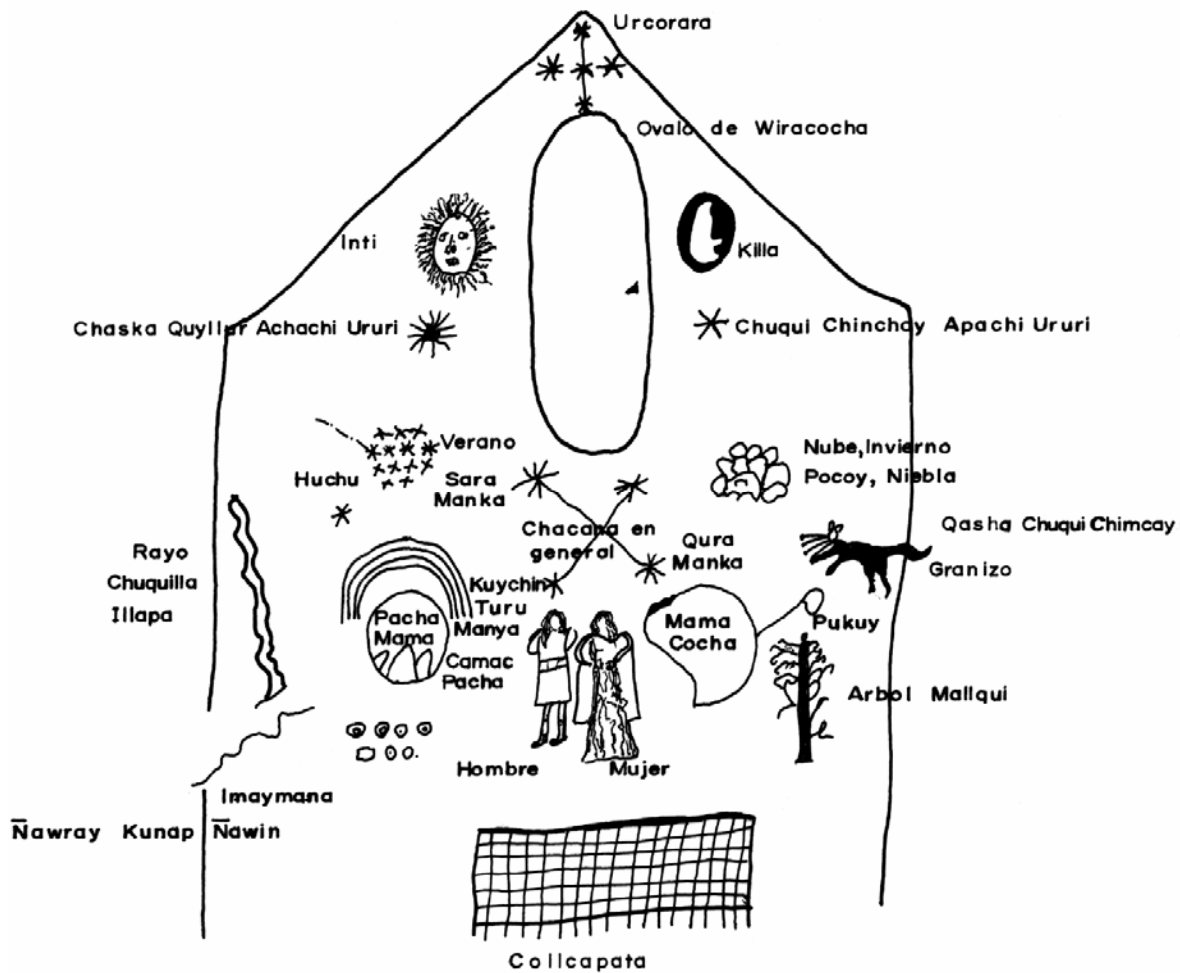
Antes de sugerir nuevas lecturas o de resumir algunas ya efectuadas, es recomendable tener en cuenta lo siguiente: si bien se asume que el diagrama de Santa Cruz Pachacuti refleja la disposición esencial de los elementos del diseño de Coricancha, dicho diseño se da independientemente de la lectura y explicación que el autor ofrece en la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Su interpretación, aunque dada a inicios del siglo XVII, es tenida como una más entre otras, sin que sea necesario asumirla como la más verosímil.

Dos autores contemporáneos, Lionel Vallée y Jan Szeminski, ofrecen interpretaciones de interés, aunque sea inevitable advertir en ellas la perspectiva de sus propios puntos de vista.

¹²⁸ Véase la obra de Jan Szeminski que contiene citas literales y análisis del curaca de Collaguas, *Un kuraka, un dios, una historia: Relación de antigüedades este reyno del Pirú" por don Juan Santa Cruz Pachacuty Yamqui Salca Maygua*. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 1987.

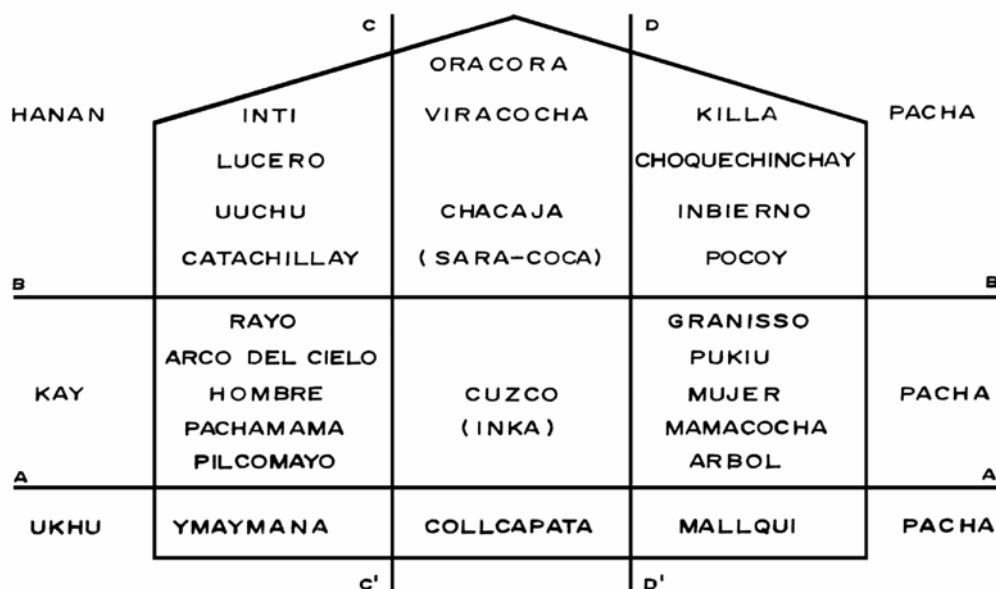
¹²⁹ "La realidad física y social en la cosmología andina". *Op. Cit.* p. 321.

**DIBUJO DE JOAN SANTA CRUZ PACHACUTI QUE REPRESENTA
EL DISEÑO INCA EN EL TEMPLO DE CORICANCHA**



De acuerdo al dibujo de Santa Cruz Pachacuti y teniendo en cuenta el contenido del texto en su obra de referencia, Lionel Vallée indica los elementos del dibujo dividiéndolos de manera que presenten una visión cosmológica coherente. En ese sentido, Vallée introduce la categoría triádica andina y específicamente, la división de los tres mundos: los elementos y los nombres que los acompañan son distribuido en tres partes que corresponden a *hanan*, *kay* y *ukhu pacha*, disponiendo en el mundo de arriba doce componentes, tres en el de abajo y once en el del medio. Además de esta división, Vallée utiliza la categoría triádica de derecha, izquierda y centro (*alliq*, *chaupi* y *lloque*), para subdividir los componentes de cada *pacha*. En el mundo de arriba se agrupan cuatro componentes a la izquierda, cuatro a la derecha y cuatro al centro; en el mundo del medio, cinco a la derecha, cinco a la izquierda y uno al centro; en tanto que en el mundo de abajo habría un componente a la izquierda, otro en el centro y el último a la derecha.

**DIVISIÓN DEL DIBUJO DE JOAN SANTA CRUZ PACHACUTI
EFECTUADA POR LIONEL VALLÉE**



La división de Vallée difiere con la que realiza Jan Szeminski en varios aspectos, pero uno es el más importante. La interpretación de Vallée de la izquierda y la derecha es errada. Las toma desde el punto de vista del observador y no desde el diseño¹³⁰. Szeminski, naturalmente, no comete este error básico de interpretación iconográfica.

Todo análisis simbólico establece las coordenadas de referencia desde el diseño; en el caso que nos ocupa, además, esto es imprescindible para preservar la lógica andina. En efecto, muchos autores desde los cronistas españoles, han asociado la parte masculina con la derecha y la parte femenina con la izquierda. Teniendo en cuenta al propio Santa Cruz Pachacuti, Rosalinda y David Gow¹³¹ dicen que la asociación de lo masculino con la derecha implica también “buena suerte”, auspiciada por las estrellas del mundo de arriba de este lado. Es propio del mundo de abajo, en cambio, la asociación con las estrellas de la izquierda, relacionadas con lo femenino y con lo que no implica buena suerte.

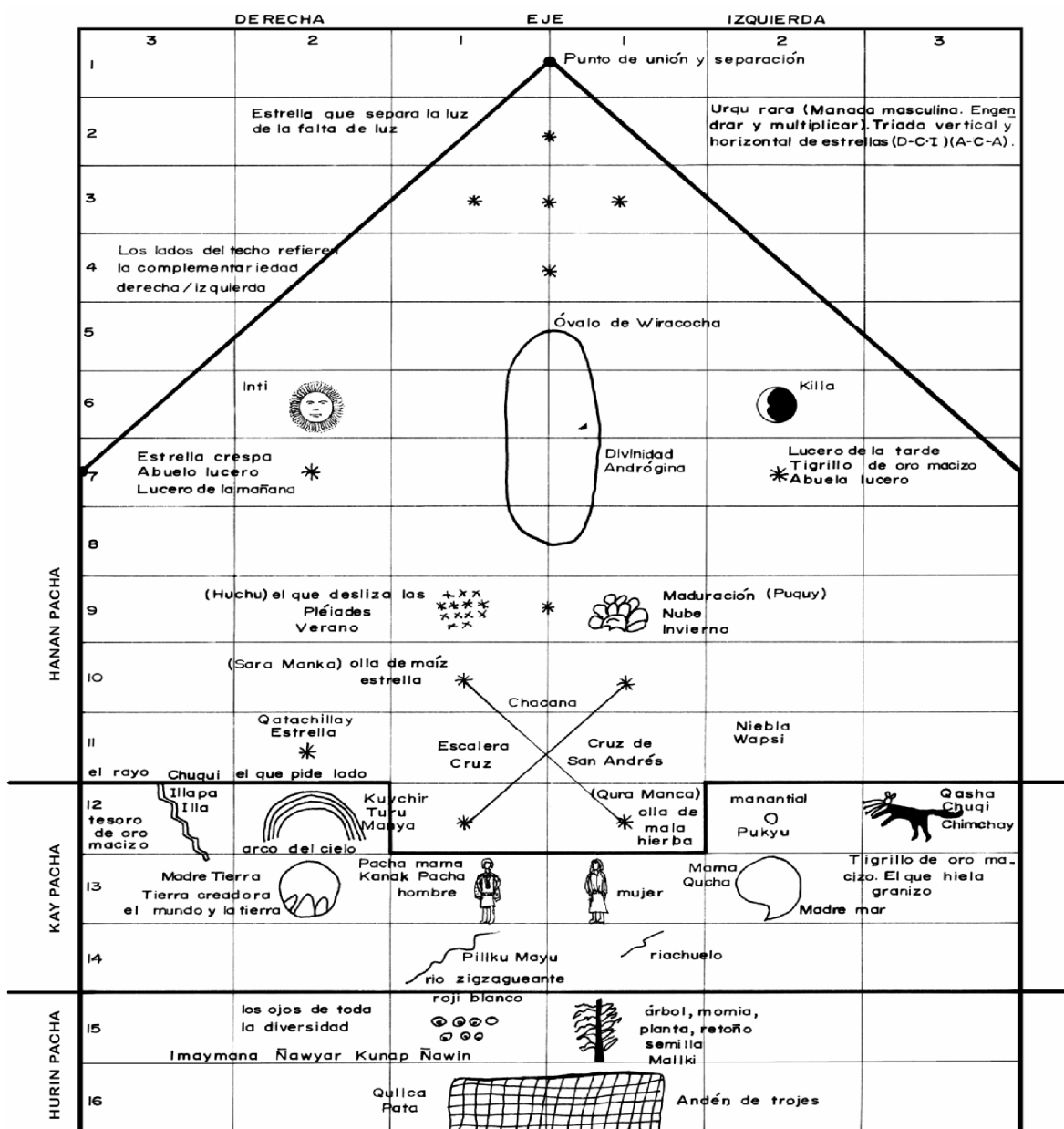
Otra diferencia de la lectura de Vallée con relación a lo que Szeminski deja entrever, se da respecto de los límites del *hanan pacha*. Para Vallée, entre las entidades que se cuentan como parte del mundo de arriba están las estrellas, el invierno, pocoy, Orcorara y Wiraco-

¹³⁰ Lionel Vallée dice: “Estamos entonces en presencia de *Allauca* (o *Alliq*), la izquierda. Otra línea (la DD')... demarca la derecha, vale decir *Ychoc* (o *lloque*)”. (“El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui”. *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Op. Cit. 1982. p. 118). Tom Zuidema al establecer las categorías de referencia prehispánica dice justamente lo contrario: “Otras series son: *Allauca* = ‘a la derecha’ / *Chauin* o *Chaupi* = ‘en el centro’ / *Ichoc* = ‘a la izquierda’...”. (“Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú”. Op. Cit. p. 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.

¹³¹ “La alpaca en el mito y en el ritual”. Op. Cit. p.15.

cha. Szeminski¹³², sobre las relaciones entre pares complementarios no divide los tres mundos incluyendo a todos los elementos. Por ejemplo, el mundo de arriba, el cielo o *hanan pacha*, aparece separado de Wiracocha y de las estrellas matutina y vespertina.

ANÁLISIS DE JAN SZEMINSKI DEL DIBUJO COSMOLÓGICO DE CORICANCHA



132

Un kuraka, un dios, una historia. Op. Cit. pp. 67-70.

El ordenamiento de Szeminski comprende lo siguiente: 1º la casa que sirve de marco a todo el dibujo. 2º Urcorara. 3º Wiracocha. En 4º lugar, recién lo que sería parte del *hanan pacha*. Sin embargo, Szeminski dice que el mundo de arriba comienza con Urcorara donde se advierte la oposición complementaria. Es decir, las tres *pachas* son categorías que incluirían, sea en el cielo, en este mundo o en el de abajo, pares respectivos. Con relación a los elementos que no tienen un par evidente, Szeminski los asocia con otro componente del mismo nivel horizontal.

Vallée dice que varios órdenes se reflejan en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti. Por ejemplo, se encuentran coordenadas sociales y naturales. Las coordenadas *sociales* se evidenciarían en tres tipos de relación: las relaciones de producción que evocan temas económicos, las relaciones de representación con jerarquías y actos rituales y ceremoniales, y las relaciones socio-políticas que mostrarían líneas de parentesco y de poder.

Así, el diseño pondría al descubierto la articulación coherente de ritmos de trabajo y propiciación, la articulación del tiempo social con el simbólico, la visualización de los antepasados, y el tiempo sentido como lo que es y lo que puede ser. Considerando las coordenadas de la naturaleza, el contenido más importante del dibujo sería el ecológico. La interpretación de Vallée establece otros criterios para agrupar a las entidades del dibujo. Dice que aunque pertenezcan a *pachas* diferentes, se asocian el Sol, la Luna, el rayo, el arco del cielo y el granizo con el aire. Siguiendo la misma lógica, aunque la Pachamama, el Pilcomayo, la Mamacocha y el árbol pertenezcan al *kay pacha*, en tanto que Imaymana pertenece al *ukhu pacha*, todos estos componentes estarían relacionados con la tierra.

Quizá un aporte interesante de Vallée sean sus observaciones sobre collcapata. Además de indicar que collcapata refiere los lugares de almacenamiento de productos agrícolas (*collca* significa “productos” y “grano”; y *pata*, “terrazza”), Vallée indica que podría tratarse del altar de un templo de Ayar Manco dada su ubicación en el centro del mundo de abajo. Esto se podría admitir simbólicamente si se asume que Ayar Manco tuvo un contenido contrario al de Wiracocha, opuesto al del héroe y asociado con Huáscar (Huáscar sería el anti-héroe de Atahualpa identificado como Inkarrí y Collcapata el lugar donde se cobijó).

Szeminski ordena 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 mediadas por un eje. Son varios los criterios que Szeminski establece para el análisis de las partes, pero su lectura fundamental se estructura de arriba abajo ofreciendo una explicación de la “creación” del cosmos. Ésta acontecería desde el eje central vertical barriendo la dualidad complementaria: el dibujo representaría cómo el “hacedor” creó 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 el lado izquierdo, representa una disposición perfecta y central. Leyendo la creación de arriba abajo, se encontraría una explicación de la sociedad desde el pasado hacia el futuro. La diagramación del hacedor presentaría una estructura similar a la de la totalidad del cosmos: entre el óvalo y el dibujo de la casa existiría una disposición estructural triádica que sugiere la finitud del universo. La creación del mundo, según Szeminski,

sería la composición y la desagregación de divisiones binarias dadas por parejas complementarias, con el ayllu como realidad económica-política paradigmática.

Szeminski anota que la primera estrella del 2º nivel indica el inicio del *hanan pacha*, mundo que se extiende hasta el 10º nivel e incluso a los dos posteriores que refieren la transición y la interacción con el *kay pacha*. Las cinco estrellas dispuestas en cruz llevan el nombre quechua “Urcorara” que significa “tres estrellas iguales” y “manada masculina, de animales y hombres”. Según Szeminski, refieren un doble orden triádico que sugiere las funciones de multiplico y procreación: derecha-centro-izquierda y arriba-centro-abajo.

En el eje del dibujo, convergen en el primer nivel, las líneas que dibujan el techo de la “casa cósmica”. Las paredes, dispuestas en paralelo se extienden desde el séptimo nivel hasta el último tocando el suelo de la casa. La simetría de las paredes y el techo representa la constante de todo el diseño: paralelismo complementario de un universo en el que todo se define a sí mismo en paridad y contraste respecto de su contra-término. La disposición simétrica de los elementos permite asumir ciertos pares que no son evidentes en los niveles 12º, 14º y 15º. Inclusive las líneas verticales de collcapata se distribuyen por pares (ocho a cada lado del eje; aunque se cuentan 18 y no 17 líneas). El sentido de la “casa cósmica” sería holístico, representaría la totalidad que se despliega desde el orden sidereal hasta las unidades básicas: los ayllus.

Wiracocha tiene una naturaleza andrógina por la cual cada lado corresponde a una mitad vertical asociada con el género masculino a la derecha o femenino a la izquierda. De cada lado surgen las parejas que pueblan el cosmos en distintos grados de descendencia: primero, el Sol y la Luna; en un segundo grado y como fruto de la unión incestuosa del Sol y la Luna, surgen los luceros que corresponden a los planetas. Al comenzar las paredes se fijan los rasgos espaciales y temporales del mundo estableciéndose el siguiente grado de descendencia que se da en el 9º nivel: huchu, puqy y las estaciones secas y húmedas. Las estrellas forman “chacana en general” y representarían la circulación de sustancias vitales. “Puqy”, la niebla, el granizo, el arco del cielo y “pukyu” refieren la circulación de agua; mientras que las Pléyades, “sara manka” y “qura manka”, junto al granero y la maduración, denotarían la circulación de alimentos. En un universo endogámico, los componentes de los siguientes niveles representan los grados sucesivos de descendencia.

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 se distingue a la pareja tierra-agua. El problema de la localización de la madre tierra o “tierra fértil” en el lado masculino, Szeminski no lo resuelve pudiendo asumirse que la tierra cumple el rol de pareja complementaria masculina de Mama Qocha. En el siguiente nivel, se da la pareja Pillku Mayu y 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 sugeriría 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 la diversidad de todos los seres, evoca la diversidad de especies y los genotipos que definen la peculiaridad de los conjuntos. Recíprocamente, su pareja complementaria, el árbol, reuniría los rasgos genéticos de los antepasados desde los que brotan la

vida y los fenotipos y collcapata, el depósito de los fenotipos del futuro de donde surgen los mallki.

La lectura de Szeminski se guía por un orden perfecto de paridad complementaria. Desde el nivel abstracto del “hacedor” se verifica, en grados cósmicos que se aproximan a lo más específico y cercano al ayllu, lo que la categoría Urcorara establece: dualidad de complementariedad dada por mediación. El eje de mediación es la bisagra de toda dualidad, exige la afirmación del par. Así, se precautela el flujo universal, integrándose con acciones recíprocas y complementarias, el mundo de arriba con el de abajo.

Se puede objetar algunas asociaciones que no son explícitas. Por ejemplo, el monstruo felino se tendría que emparejar con el rayo; la niebla, con “catachillay”; mientras que el arco del cielo, con “pukyu”. Se puede objetar también que el “Pilcomayo” no tiene paralelo geométrico con el “riachuelo”, aunque la lógica andina, dispone un desnivel que ubica al par femenino por debajo del par masculino. Sin embargo, a pesar de tales objeciones está claro que la lectura ordenada de Szeminski es verosímil y consistente.

Pero, un hecho resulta conflictivo. El modelo para Szeminski refiere de varias formas al ayllu. Si se tiene en cuenta que la ubicación del diseño estaba en el centro del imperio inca, entonces surgen las preguntas de cómo fue posible que el modelo sirviera tanto a nivel macro como micro-político y social. Tal cuestionamiento nos remite a otra lectura: la que efectuaron Irene Silverblatt y John Earls.

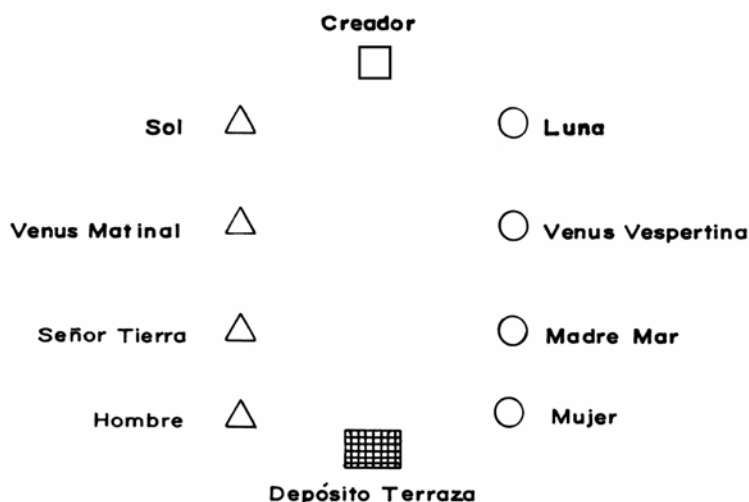
Silverblatt¹³³ enfatiza el carácter genérico de la disposición de los elementos del diagrama de Santa Cruz Pachacuti. Analiza la complementariedad sexual en los Andes preincaicos y en tiempo del imperio. En las comunidades locales, el mundo y las relaciones con los dioses incluían tanto al género masculino 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”¹³⁴.

Existían dioses con jurisdicciones específicas en comparación a la influencia de las diosas. A éstas les correspondía la tierra; a aquéllos, el cielo. Los favores y dones de los dioses, identificados de modo común como Illapa, se hacían sólo a los hombres; en tanto que las mujeres recibían los favores y los dones gracias a que propiciaban a sus propias diosas: las Mamayutas. En el tiempo del imperio inca, esta organización estructural del cosmos se mantuvo, lo cual se constata en el dibujo de Coricancha.

¹³³ Véase Moon, *Sun and Witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton University Press. New Jersey, 1987. pp. 20 ss.

¹³⁴ *Idem*, p. 31.

**RELACIONES DE GÉNERO EN EL DIBUJO DE JOAN SANTA CRUZ PACHACUTI
SEGÚN INTERPRETACIÓN DE IRENE SILVERBLATT**



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 mar respectivamente. Concluía en el hombre y la mujer; y al final convergían ambas cadenas en el mismo eslabón: collcapata. Éste simbolizaba el fruto del trabajo humano gracias a la complementariedad entre entidades sexualmente diferentes.

El Inca proclamado hijo del Sol, estaba en la cadena masculina en un nivel jerárquico vinculándose con la Venus matinal. Según Silverblatt, los jefes y líderes locales de los señoríos aymaras sometidos, se reconocían hijos de Venus. Así, al integrarse en la cadena del orden cósmico masculino a la Venus matinal y en la cadena femenina a la Venus vespertina, el Inca y la Coya, respectivamente, asumían simbólicamente ser cada uno, no sólo hijo del Sol e hija de la Luna; sino, aparecían como descendientes de las principales divinidades de los pueblos conquistados. Por este mecanismo, al sometimiento político se le dotaba de una justificación ideológica: los grupos étnicos conquistados y las comunidades locales se identificaban a sí mismos en una línea de parentesco divino que incluía no sólo a sus líderes locales, sino al Inca y a la Coya.

El modelo cósmico no sólo daba legitimidad teocrática, sino promovía la adscripción de las unidades menores a una organización subordinante mayor y compleja. Como escribe Silverblatt: “expresando la política en términos de genealogías sagradas, se encubrieron las iniquidades del poder y de la explotación económica”¹³⁵.

¹³⁵ Moon, *Sun and Witches. Op. Cit.* p. 46.

La complementariedad de género en las comunidades locales se mantuvo, adquiriendo; sin embargo, un matiz eminentemente político. La visualización de la fuerza de los sexos asignó al dominio femenino una esfera política propia. El mantenimiento del dominio 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 propias de las mujeres, como tejer por ejemplo, y era decisiva en la renovación de la capacidad de generación y fecundación.

En el ámbito imperial, la Luna fue investida para patrocinar la fecundidad y la alimentación. Esta última, en el proceso de las comunidades locales estaba localizada exclusivamente en la Pachamama. Es notable que el patrocinio de la principal actividad económica para los hombres y mujeres del imperio radique en la más importante deidad femenina inca, relegando la influencia y poder simbólico de la Pachamama. Así se expresó en el imaginario colectivo, la representación simbólica promovida por los incas, del dominio que ejercieron sobre los señoríos aymaras. La desvaloración y sometimiento simbólico de la Pachamama se expresa en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti en que la madre tierra no sólo está en un nivel muy por debajo de la Luna, sino en que ya no pertenece a la cadena genérica femenina apareciendo como el “señor tierra”.

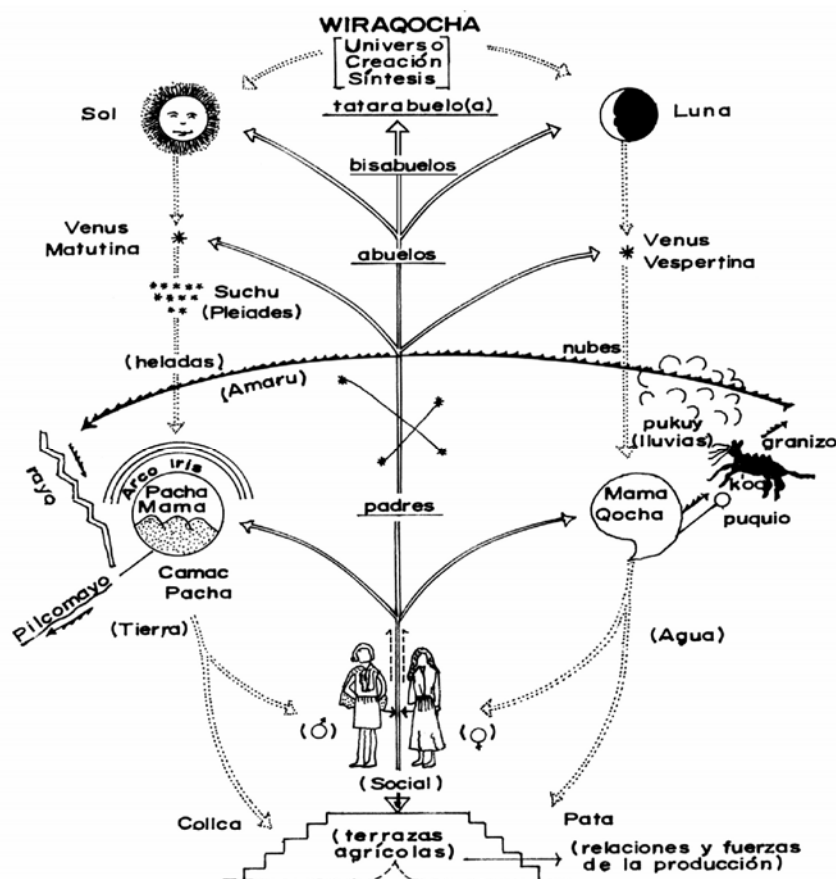
Los incas mantuvieron la separación entre los géneros para expresar un sistema social y político que fue, según Irene Silverblatt, inédito en las comunidades locales: el poder de la Coya se equiparó en paralelo complementario al poder del Inca. Así, existió una realeza de las hijas de la Luna que se constituyó en referente de la identidad de las mujeres, en tanto que los hijos del Sol fueron el referente de la identidad de los hombres. La Coya era el símbolo principal de la humanidad femenina, organizándose ritos oficiados exclusivamente por mujeres y dirigidos a sus propias divinidades. La división paralela de los géneros también señalaba parentesco diferenciado respecto de ancestros masculinos y femeninos. Las mujeres nobles, las hijas de la Luna, tenían sus propias riquezas, su esfera de poder político quedaba claramente delimitado y detentaban derechos exclusivos sobre sus propios súbditos. La Coya establecía con quiénes debían casarse las mujeres que estaban bajo su influencia y hubo también “caciques” mujeres: dueñas de grandes riquezas que en ocasiones festivas, mientras los hombres besaban la mano del Inca, ellas besaban la mano de la Coya.

Las cadenas de género evidenciadas en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti expresan la difusión del poder. Desde el Cusco se articulaba el poder del Inca y de la Coya en un eslabonamiento paralelo que incluía a los nobles de la capital, a la nobleza no incaica en el Cusco, y de modo subordinado, a la nobleza provincial –sea masculina o femenina-. El eslabonamiento paralelo continuaba con los líderes locales y las autoridades de las comunidades, reuniendo por separado en el nivel correspondiente, a varones y mujeres. El imperio delimitó la jurisdicción ritual de las mujeres, ámbito en el que también disponían de autonomía y poder simbólico. Existieron fechas rituales femeninas sumamente decisivas para mantener la reciprocidad con las deidades, afectando tanto esferas económicas y sociales como políticas y religiosas. Ideológicamente en la esfera femenina se ejercía un poder similar al de la esfera masculina, representándose en el dibujo de Coricancha, el encadenamiento de las jerarquías e influencias desde lo sagrado hasta las unidades básicas del imperio.

Los principios que John Earls e Irene Silverblatt establecieron respecto del modelo de flujo cosmológico, principios referidos al *ayni*, la *mita*, la *pallqa*, el *tinku* y el *amaru*¹³⁶ se expresan también, en opinión de Earls, en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti mostrando diferentes modo de circulación de energía. Teniendo al Inca y a la Coya como referentes centrales del dibujo, el Sol y la Luna son sus “bisabuelos”; las Venus, sus “abuelos”, el “padre” es la tierra y la “madre”, el mar. El tatarabuelo andrógino sería Wiracocha que heredó al Inca y a la Coya una teocracia, espacio y tiempo donde debían realizar los principios andinos.

El *ayni* se expresa en la complementariedad no necesariamente simétrica, entre el hombre y la mujer. La *mita* refiere la periodicidad de los cuerpos siderales y sus asociaciones: las estrellas masculinas de la derecha indican el ciclo de verano; mientras que las femeninas de la izquierda, el del invierno. El principio *pallqa* se manifiesta en los distintos sentidos de circulación de energía en el modelo. El *tinku*, como principio de unidad y convergencia de lo opuesto, une el polo de arriba, sideral y meteorológico, con los componentes concretos de abajo. El *amaru*, finalmente, refiere el asecho continuo de la inestabilidad anunciada por las lluvias, el arco iris, Camac Pacha y Pacha Mama.

CIRCULACIÓN DE ENERGÍA EN EL DIBUJO DE SANTA CRUZ PACHACUTI SEGÚN EARLS Y SILVERBLATT



136

Véase en esta misma parte, el párrafo 7.

Según Earls y Silverblatt, la Mama Cocha representa el centro del mundo: el lago Titicaca por donde circulan las aguas para beneficio de la humanidad satisfaciendo, por ejemplo, sus necesidades agrícolas. Desde este centro se origina la circulación atmosférica de las aguas que crean la lluvia, se alojan en las nubes y pueden convertirse en granizo o helada por la intervención del *amaru* anunciada por el arco iris. El agua fertiliza la tierra fluyendo como ríos. La tierra se hace fértil y adquiere su fisonomía de Pachamama: *padre* para hombres y productos. El ciclo abarca la circulación de agua por la biosfera, por donde se alimenta de nuevo a la madre mar en las estaciones anunciadas por las estrellas. El arco iris es un puente de comunicación entre la tierra y el agua. De los pechos de la Pachamama emanan como nutrientes, los ríos. El monstruo felino *k'oa* está asociado con el rayo y con el *amaru* ocasionando destrucción: envía el granizo que acaba con las cosechas.

La lectura de Earls y Silverblatt refiere la circulación de energía proveniente de Wiracocha. El Sol y la Luna señalan el orden real del espacio y del tiempo; las Venus, el orden sideral; en tanto que las estrellas y las constelaciones evocan “diferentes clases sociales, oficios e individuos, además de la clasificación taxonómica de los animales, plantas, y los tiempos apropiados para las diversas actividades”¹³⁷.

Wiracocha es la representación de la totalidad. Es una deidad andrógina que nace y retorna del flujo de energía vital y cósmica. Así, se mantiene un ciclo que nunca termina, que comienza de nuevo cada vez, y que integra lo económico y social, con lo físico y sagrado, refluendo, distribuyendo y renovando la energía desde la fuente de donde surgió. La renovación de la energía económica y social se da gracias a los ofrecimientos rituales que restauran la fuerza cósmica; ofrecimientos que, además, “sostienen la conciencia del orden en el universo”¹³⁸.

Aunque en el resumen de algunas lecturas del dibujo de Santa Cruz Pachacuti se han deslizado interpretaciones propias, lo presentado hasta aquí motiva a efectuar otra lectura de carácter personal, también a partir de las interpretaciones etnológicas, la información etnohistórica, el análisis antropológico y las evidencias arqueológicas.

William Isbell¹³⁹ establece con base en el estudio de dos centros arqueológicos (Garagay de Chavín de Huantar y la Plaza Huacaypata del Cusco), y con información etnográfica de Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre los indios tukano de Colombia¹⁴⁰, que en los Andes es frecuente la disposición arquitectónica de “U” invertida. La forma de “U” aparece también en la organización arquitectónica de algunos pueblos y en diferentes manifestaciones simbólicas de la cultura andina. Por ejemplo, se da en la disposición del espacio aldeano de

¹³⁷ “La realidad física y social en la cosmología andina”. *Op. Cit.* p. 319.

¹³⁸ *Idem.* p. 321.

¹³⁹ “Cosmological order expressed in pre-historic ceremonial center”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. *Op. Cit.* pp. 269-97.

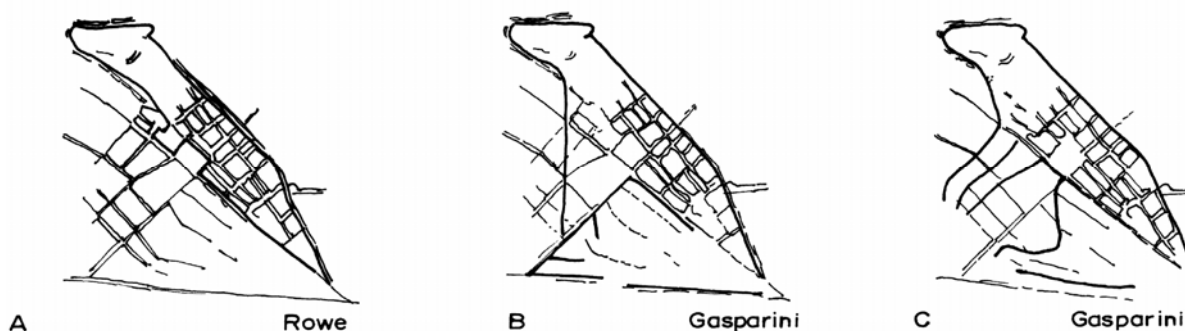
¹⁴⁰ Reichel-Dolmatoff analiza el centro ceremonial Desana Maloca. Son varios los textos de Gerardo Reichel-Dolmatoff que William Isbell comenta; pero el principal, referido a la visión del cosmos de los Tukano es *Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press, 1971.

Isluga, evidenciando criterios de organización social y política¹⁴¹; también aparece en movimientos rituales que, por ejemplo, en el caso de los yuras, Roger Rasnake identifica como “U” vaginal¹⁴².

Las fuentes analizadas por Isbell le permiten construir un isomorfismo estructural que sigue la 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 advertir entre lo masculino y lo femenino. Refieren también el contraste entre la luz y la sombra, la fertilidad y la fecundidad, lo intelectual y lo carnal. El espacio semi-circunscrito por la “U” indica un centro de acción donde se da contacto con las fuerzas espirituales. La parte del arco que une las paredes laterales es un espacio de mediación con las fuerzas cósmicas sagradas. La intersección de los ejes que excluyen a lo periférico, el ápice del arco, significa la unificación de principios opuestos y complementarios sin la que no existiría la conformación integrada del cosmos.

En el caso de la plaza Huacaypata, plaza central del Cusco incaico, la “U” se forma de dos maneras distintas: como vientre del puma y por la disposición arquitectónica de los edificios alrededor de la plaza. William Isbell señala que según los datos de cronistas como Betanzos y Sarmiento, la distribución arquitectónica del Cuzco representaba un puma: su cabeza era el templo fortaleza de Sacsahuamán y las distintas vecindades, los miembros del cuerpo, que, además, tenían nombres como “cola del puma” o “brazo del puma”. Por su parte, investigadores como John Rowe, Graziano Gasparinni y Luise Morgolies han dibujado la disposición de referencia en el plano del Cusco antiguo¹⁴³.

INTERPRETACIÓN DE JOHN ROWE, GRAZIANO GASPARINI Y LUISE MORGOLIES DE LA DISPOSICIÓN ARQUITECTÓNICA DEL CUSCO INCAICO

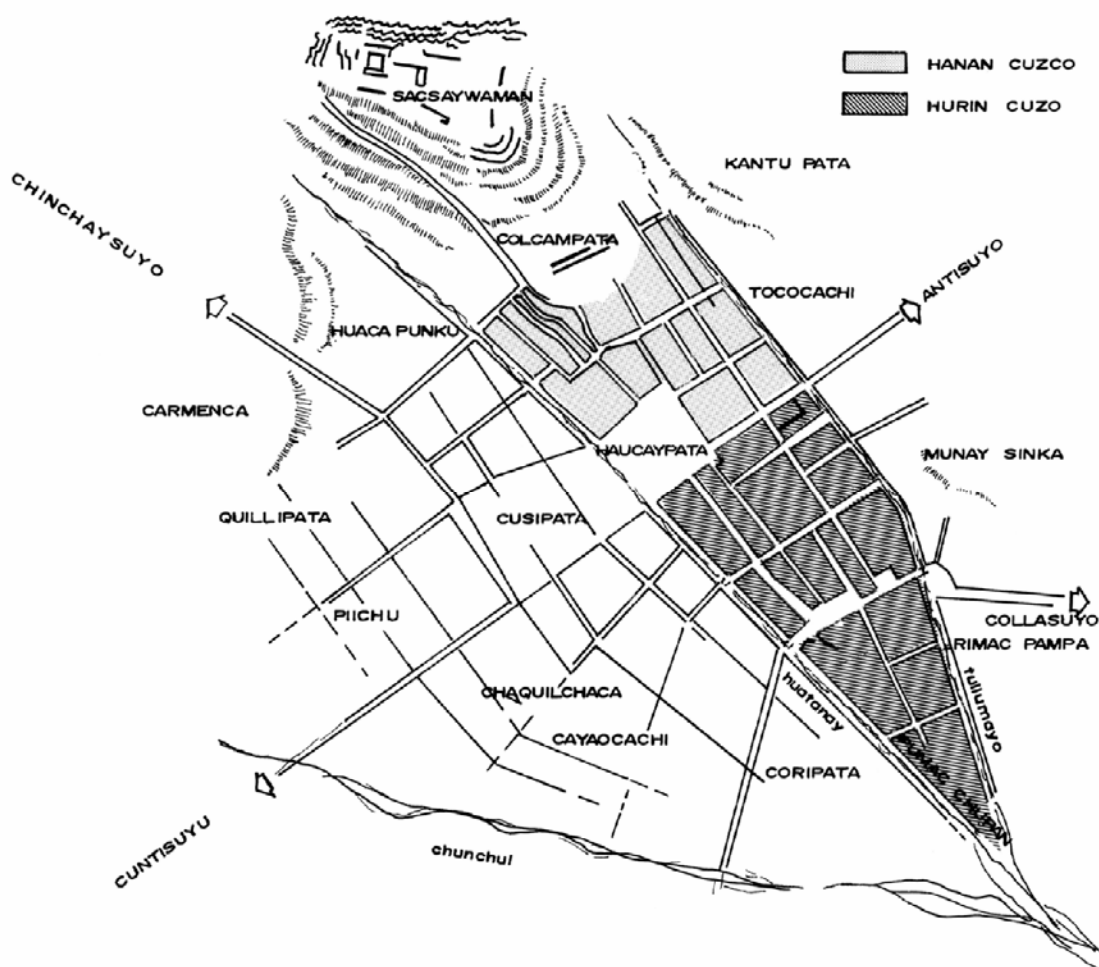


¹⁴¹ Gabriel Martínez, *Espacio y pensamiento I: Los Andes meridionales*. HISBOL. La Paz, 1987. p. 21.

¹⁴² *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraquna de Yura*. HISBOL. La Paz, 1990. p. 184.

¹⁴³ Teresa Gisbert incluye los diseños de Gasparini y Rowe en su libro *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia*. IPGH. México, 1988, p. 91. Las referencias a los autores corresponden a la obra de Gasparini y Morgolies, *Inca Architecture*. Indiana University Press, 1948, y en el caso de Rowe al libro *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*. Cambridge, 1944.

PLANO DEL CUSCO INCAICO SEGÚN GRAZIANO GASPARINI Y LUISE MORGOLIES



En segundo lugar, Isbell indica que los edificios que circunscribían la plaza Huacaypata (su significado etimológico sería “andenes de llanto”), formaban una “U”, la misma que aparecía como vientre del felino. El arco de la “U” señalaba exactamente al NE donde se levantaba el templo de Quishuarcancha, lugar de síntesis de la derecha y de la izquierda dedicado al dios Wiracocha. Asimismo, las paredes laterales de la “U” estaban formadas por otros edificios en honor al mismo dios. Si se asume que el vientre del felino representa el centro entre lo frontal y lo posterior del animal, lugar que simboliza la fecundidad y el origen de donde todo emana, es presumible identificar a Wiracocha con el puma.

William Isbell señala las características de los edificios que constituyen las paredes laterales de la “U”. En la disposición arquitectónica desde el diseño, el NO corresponde a la derecha y se asocia con los que viven y enseñan a la juventud de descendencia real: poetas, filósofos y astrónomos. Su connotación es masculina y las actividades que evoca tienen carácter intelectual, tales templos fueron los de Coracora y Casana. En el lado opuesto, al SE, estaba el templo de Acllahuasi, convento dedicado a la selección de las mujeres del Sol.

Su connotación fue femenina evocando actividades de producción y fertilidad. Fuera de la “U” en el SO se alineaban los templos de Sunturhuasi y Amarucancha, este último con techo móvil y construido para el más importante ritual del Sol. En medio de la plaza, anota Isbell¹⁴⁴, se hallaba el ushñu, pilar de oro donde los hombres bebían con los dioses¹⁴⁵.

**DIBUJO DE GUAMÁN POMA DE AYALA QUE MUESTRA UN PALACIO
CUSQUEÑO EN FORMA DE “U” INVERTIDA**



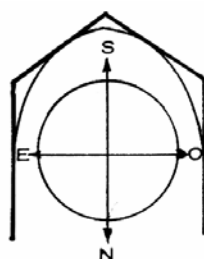
Si existe una analogía estructural entre la “U” de la plaza Huacaypata y la “casa cósmica” del diseño de Santa Cruz Pachacuti, entonces deberían existir relaciones similares entre

¹⁴⁴ La forma de “U” invertida, según Isbell, “estructura ideológica expresada en la plaza Huacaypata, es también ilustrada en el modelo cosmológico o de cosmo-génesis de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, presentado como un dibujo de Coricancha, el mayor templo del Cuzco”. Más adelante, Isbell agrega que tal estructura “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”. “Cosmological order expressed in pre-historic ceremonial center”. *Op. Cit.* p. 278.

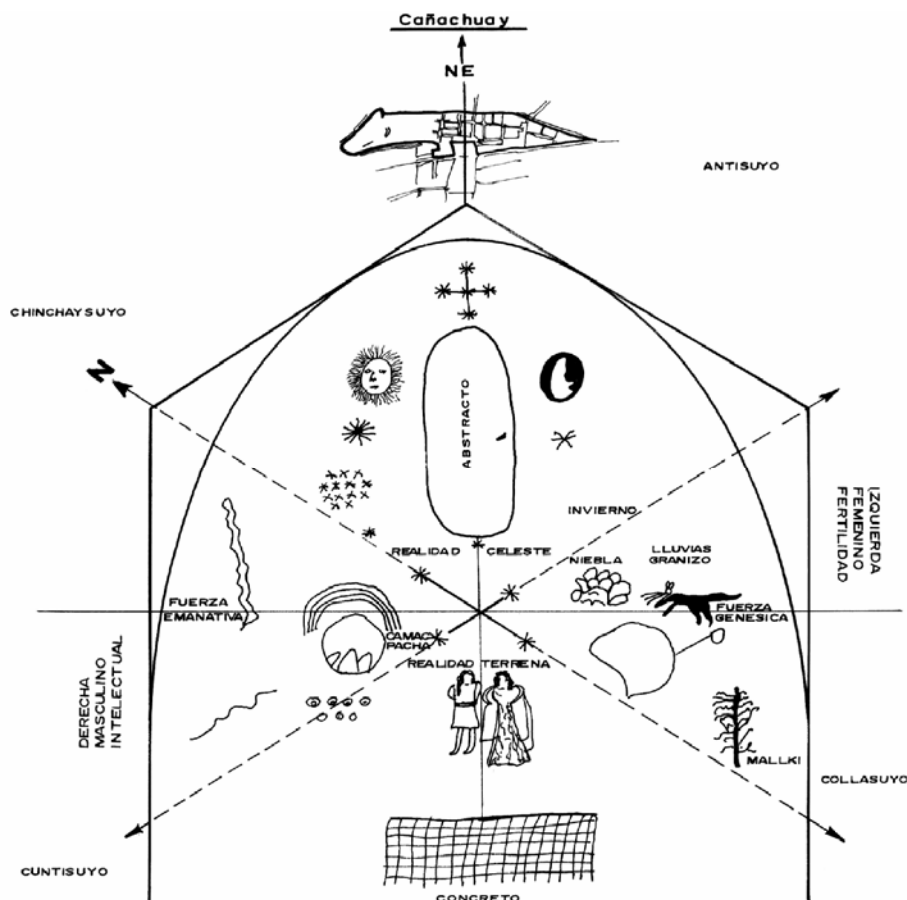
¹⁴⁵ Tom Zuidema dice que Suci Huanachiri, anterior a Capac Yupanqui, inventó beber con el Sol y horadar las orejas, constituyendo los ushñu, maquetas del cosmos. *Cfr.* “Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú”. *Op. Cit.* p. 350. Véanse también los siguientes textos: De Ulpiano Quispe y Tom Zuidema, “Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya”. En *Wamani II*, N° 1. 1967. De Thomas Cummins, *Brindis con el Inca*. Universidad de San Marcos – Universidad Mayor de San Andrés – Embajada de Estados Unidos de América. Lima, 2004. Y la compilación de Thierry Saignes, *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Editorial HISBOL – IFEA. La Paz, 1993.

ambas. Bertonio¹⁴⁶ señala que chacaña (chacana) es “escalera de palos atravesados” o “palo atravesado de la escalera”. Si esto significa cruce (chacatani es atravesar dos cosas en cruz) y si en el centro del dibujo de Coricancha están cuatro estrellas nombradas “chacana en general”; es posible asumir que tal intersección define los cuadrantes de los demás objetos.

ORIENTACIÓN GEOGRÁFICA DEL DIBUJO SEGÚN TERESA GISBERT Y CARLOS MILLA



INTERPRETACIÓN DEL DIBUJO DE CORICANCHA SEGÚN LAS CATEGORÍAS DE “U” INVERTIDA CON CHACANA COMO EJE DE COORDENADAS.



¹⁴⁶ Vocabulario de la lengua aymara. Op. Cit. II, p. 67.

Para entender el dibujo según la disposición occidental con el Norte hacia arriba, sería necesario girarlo 180° para que la distribución de los elementos sea adecuada con relación a la salida del Sol y, según Carlos Milla Villena¹⁴⁷, respecto de la orientación de las estrellas. Por otra parte, si se asume que “chacana en general” señala una cuatri-partición del dibujo, entonces el vértice de la “U” invertida corresponde exactamente al NE; la pared de la derecha equivaldría a lo masculino en el NO; y el cuadrante SE se asociaría con la izquierda y lo femenino, restando al SO, los objetos por abajo del cruce de estrellas.

En el cuadrante SO habría la vinculación de la humanidad con la producción agrícola y el bienestar económico (hombre, mujer y collcapata). En el NE las estrellas indicarían las estaciones agrícolas, el Sol y la Luna presidirían las actividades humanas por género, quedando en el centro, Wiracocha y Urcorara. El cuadrante masculino e intelectual NO incluiría los genotipos de las especies (Imaymana). El complementario de éstos, el árbol de los antepasados, se asociaría con la feminidad, la izquierda y la fertilidad, evidenciando la prosecución ininterrumpida del fenotipo incaico.

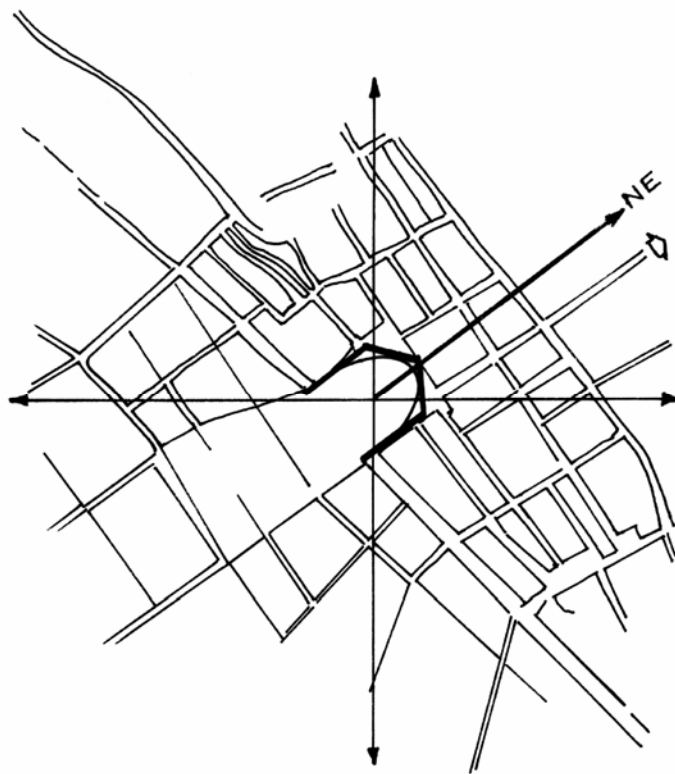
La relación de arriba con lo de abajo refleja el vínculo entre la realidad sideral y la terrena. La paridad de la derecha con la izquierda mostraría la asociación de la tierra con el agua: las fuerzas de emanación de la derecha de carácter masculino y tectónico se completarían con las fuerzas genésicas de la izquierda de carácter femenino. La Pachamama, el arco iris y el Pilcomayo, representarían el orden y equilibrio de los componentes en una totalidad complementaria, tanto geográfica como ecológica, integrando los niveles de lo abstracto colocado arriba, con lo concreto, ubicado abajo.

La Pachamama, el arco iris y el Pilcomayo serían también los componentes complementarios de los símbolos que representan el origen de donde emana la vida: la Mamacocha y el Titicaca. Estos últimos evocarían el flujo de agua y la potencia genésica de los antepasados vinculados con los *mallqui*. Los mallqui son los chullpas: la primera humanidad que fue destruida por el Sol, y de cuya presencia se tiene memoria a través de la litomorfosis que sufrieron. La presencia de las fuerzas del caos, la irrupción que desequilibra y desordena el mundo, estaría en el lado izquierdo del diseño. Se trata, por ejemplo, del granizo y el invierno que representan la mediación entre lo sideral-abstracto y lo económico-concreto, mediación que pone en evidencia la dependencia que se mantiene indefinidamente de los hombres respecto de sus dioses.

Si se asume que en la plaza Huacaypata el vértice de la “U” es el punto central del vientre del puma; sin tener en cuenta a Urcorara, entonces la aproximación más cercana al vértice, sin reducirse a él, es del óvalo de Wiracocha. Esta asociación ratifica el vínculo de Wiracocha con el puma, estableciéndose, además, una connotación del principal dios andino, dado su carácter andrógino y hermafrodita, tanto como fuente de concepción, cuanto como semilla procreadora de la totalidad.

¹⁴⁷ *Génesis de la cultura andina*. Colegio de Arquitectos del Perú. Lima, 1983. Véase el gráfico N° 239 de la página 232. Teresa Gisbert también piensa que la orientación geográfica apropiada del dibujo de Santa Cruz Pachacuti establecería el Sur arriba y el Este a la izquierda del observador. Cfr. “Pachacámac y los dioses del Collao”. En *Historia y cultura* N° 17. La Paz, 1989. p. 108.

LA PLAZA HUACAYPATA DEL CUSCO COMO "U" INVERTIDA SEGÚN WILLIAM ISBELL



Según Ana María Mariscotti de Görlitz¹⁴⁸, el culto al puma (llamado en los Andes titi, titi phisi, ccoa o cacya), tenía un carácter esotérico. El felino del dibujo de Santa Cruz Pachacuti se constituiría, según la autora, en señor de los fenómenos meteorológicos: felino mítico que vuela por los aires, lanza rayos por los ojos, orina la lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris como si fuera una niebla. Por su nombre, se relacionaría con el rayo, el relámpago y el trueno (libiac, lliviac, illapa y choquela) quedando asociado con la destrucción y constituyendo su imagen simbólica en oposición a la del óvalo de Wiracocha.

Urcorara sugiere diversas lecturas como las que efectuaron Gail Silvermann en Qeros y Teresa Gisbert¹⁴⁹. Gisbert está de acuerdo con Carlos Milla Villena en lo concerniente a que el vértice de la "U" en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti corresponde al Sur, por lo que habría que girar el dibujo 180° para observarlo según la disposición habitual. También indica que existirían cuatro soles correspondientes al de la mañana, el de la tarde, el del medio día y el de la media noche; cada uno, con su propia representación iconográfica. Al girar el dibujo Urcorara resulta ser la Cruz del Sur, y Chacana, la constelación de Orión.

¹⁴⁸ "Los curi y el rayo". En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Op. Cit. pp. 370-2.

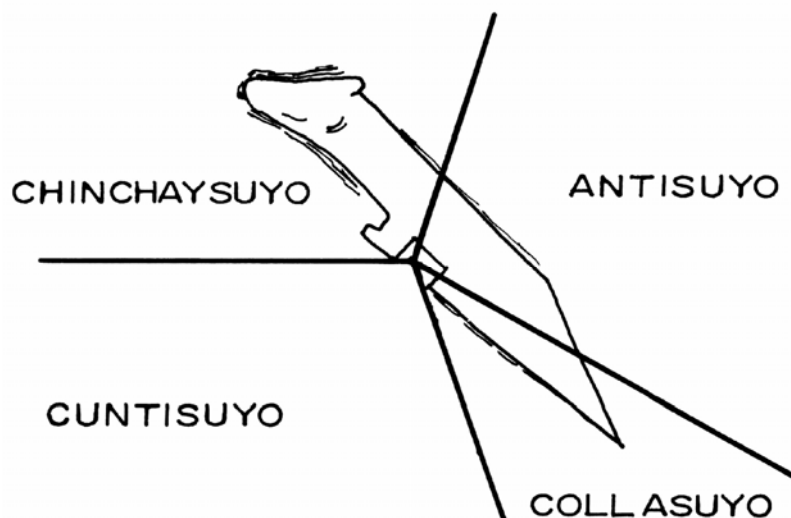
¹⁴⁹ El texto de Teresa Gisbert es "Pachacámac y los dioses del Collao". En *Historia y Cultura* N° 17. Op. Cit. pp. 107 ss. La investigación de Gail Silverman se ha publicado en el libro *El tejido andino: Un libro de sabiduría*. Fondo editorial del Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1994.

Asumiendo que la “U” invertida coincide con la Plaza Huacaypata, resulta que su vértice señala exactamente el NE. Siguiendo a Tom Zuidema¹⁵⁰, con este giro de 45°, resultaría que las direcciones NE, NO, SE y SO desde el Cusco, corresponderían a los ejes que marcan las direcciones solsticiales donde el Sol sale y se pone en su punto más al Norte en el solsticio de junio y más al Sur en el solsticio de diciembre.

Habiéndose referido la importancia de la huaca Cañachuay, ubicada exactamente en el NE desde el Cusco, habiéndose remarcado que simbólicamente en esta huaca nace el Sol y se origina la luz, considerando la representación de los cuatro soles y asumiendo que la estrella más próxima al vértice en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti señala –lo mismo que el vértice simbólico de la plaza Huacaypata-, exactamente a la huaca Cañachuay, entonces es posible reconocer 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.

Tom Zuidema dice que desde Coricancha se emplazan los ceques del Cusco de manera que el templo de Sunturhuasi quede en dirección NE. Dicho templo no es parte de la disposición de edificios en “U” en la plaza Huacaypata. En consecuencia, si Urcorara señalaría a la huaca de Cañachuay, resulta que se construye una disposición envolvente por la que el Sol abrazaría a Wiracocha. Así, aunque Wiracocha ocupe el lugar central del dibujo y represente la totalidad del mundo, se trata de una deidad abstracta. En cambio, el Sol, dios visible para los súbditos del imperio y bisabuelo del Inca, habiendo convertido a los demás dioses andinos menores en sus descendientes, sería la deidad inmediata y concreta que justificaba el orden imperial.

CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO GEOGRÁFICO DESDE LA PLAZA HUACAYPATA SEGÚN DEBORAH POOLE Y TOM ZUIDEMA



¹⁵⁰ "Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú". *Op. Cit.* p. 349.

El Sol representado en el dibujo de Coricancha es hijo de Wiracocha y está asociado con lo masculino y la derecha. Cabe entonces presumir que el Sol vinculado con el tempo de Suntuahuasi y que no cabe dentro del dibujo, es otro Sol. Probablemente se trate de un Sol secreto. No es el Sol que refiere el carácter teocrático del imperio, el Sol que avala el reino del Inca y que convierte a los hombres de los pueblos sometidos en súbditos, sin declinar sin embargo, sus propias creencias religiosas. Se trata en este caso de un Sol que es consciente del desequilibrio que ocasiona el *amaru*, del caos que dormita hasta despertar, del desorden que indefectiblemente se precipitará dando lugar a un nuevo *pachacuti*: el Sol que yace dentro, en el centro de Urcorara, creciendo, formándose hasta irrumpir y destruir el orden del imperio y todo orden social que se erija.

En los suyos, las cuatro estrellas de Urcorara difunden la imagen de un Sol benévolo. Es una deidad que con el agua y el flujo de energía cósmica mantiene el bienestar y satisface las necesidades humanas. Se trata del Sol que permite que collcapata esté pletórica de productos y riqueza dispuestos para el hombre y la mujer de los Andes, evidenciando lo que Urcorara significa etimológicamente: multiplico de animales, de gente y de productos agrícolas¹⁵¹.

La disposición de cuatro estrellas en forma de cruz, mediadas, tanto a los lados como arriba y abajo por la quinta estrella, sugiere la representación simbólica de un universo dividido en cuatro suyos. Esta categoría se da como duplicación de la dualidad; encontrándose la categoría numérica de división en cinco, en varias manifestaciones culturales andinas. Por ejemplo, en el ciclo de los Ayar, Henrique Urbano¹⁵² señala que la primera organización socio-política de los cuatro pares de hermanos Ayar se constituyó en cada caso, como la organización de dos mitades con cinco ayllus cada uno: cuarenta en total.

Las cinco estrellas de Urcorara permiten que la concepción cuadrilocular andina se concilie con la categoría numérica de la quinquedivisión, asumiéndose el centro como el “quinto” componente. Finalmente, gracias a los ejes de “chacana en general”, es posible ubicar en el cuadrante SE a los mallqui. Esto es congruente con lo que los incas se representaban de sus antepasados: sus orígenes provinieron del Titicaca, el Vilcanota y Tiahuanacu¹⁵³.

¹⁵¹ Véase de Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara. Op. Cit.* II, p. 379.

¹⁵² La categoría de división en cinco está recurrentemente presente en los mitos de Huarochirí recopilados por Francisco de Ávila. Tom Zuidema habla insistentemente sobre la “quinquedivisión”. (Véase, por ejemplo, “Una interpretación alterna de la historia incaica”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ed. Ignacio Prado. Lima. También véase el Cap. VII de *The ceque System of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*). El texto referido de Henrique Urbano es *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en la sociedad andina*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1981. pp. XLVI ss.

¹⁵³ “Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú”. *Op. Cit.* pp. 349-50.

TERCERA PARTE

LOS RITOS, LA POLÍTICA Y EL OTRO EN LA COSMOVISIÓN ANDINA

§10. IMAGINARIO COLECTIVO Y GESTOS RITUALES EN LOS ANDES

Una manera conveniente de interpretar las representaciones colectivas en los Andes es analizar los ritos y los gestos subjetivos que se expresan en ellos. En efecto, las prácticas tradicionales andinas reproducen y recrean formas de ser de las colectividades poniendo en evidencia la presencia de componentes comunes de la visión del mundo. Así, siendo patentes hoy día, variadas celebraciones culturales andinas en amplios grupos sociales de la población boliviana, las interpretaciones que sugieren las convierten en expresiones privilegiadas donde se concentran símbolos de larga duración.

Sin duda, persisten objeciones y ambigüedades en cuanto se habla, por ejemplo, del “ser del hombre andino” o la “cosmovisión andina”¹⁵⁴. Los estudios etno-históricos y sociológicos muestran que las identidades se construyen y mueren, que las adscripciones son fluctuantes y que la interacción de los grupos modifica los rasgos, identificadores y señales dando lugar a dudar sobre las características culturales y étnicas que deban considerarse “auténticas”. Sin embargo, aunque no existan las continuidades definitivas, es posible presumir que el hombre andino de hoy, siente el mundo todavía de una forma similar a cómo, por ejemplo, el aymara de ayer lo sentía en tiempos precolombinos. Para interpretar este sentimiento y los contenidos simbólicos asociados, los gestos rituales permiten efectuar una labor auspiciosa. Así, es posible comprender el comportamiento cultural de una vasta población de Bolivia, no sólo indígena, sino mestiza e inclusive *blanca*.

Los estudios de antropología simbólica indican que los ritos sociales muestran los “símbolos dominantes” manifestando las normas y los valores que configuran la ideología y la conducta de las personas como parte de las colectividades¹⁵⁵. Los símbolos dominantes que se recrean ritualmente, tienen la función comunicativa de transmitir 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 lo que conmueve al grupo y a cada participante de manera sincera y profunda.

Clifford Geertz¹⁵⁶ piensa que los símbolos de los ritos permiten que los actores asuman contenidos cognitivos referidos a los fundamentos del mundo y de la sociedad. De este modo, mediante el rito se patentiza una cosmovisión que constituye objetos, actos, cualidades, relaciones y tramas según la lógica cultural del grupo que lo practica; reforzándose los lazos de adscripción de los individuos y vivificando el sentido de la reproducción de las tradiciones.

¹⁵⁴ Véase el parágrafo 6 de este libro.

¹⁵⁵ Véase al respecto, por ejemplo, de Víctor Turner, “Symbols in Ndembu Ritual”, p. 28.

¹⁵⁶ *The Interpretation of Cultures*, pp. 93-4.

Peter Berger y Thomas Luckmann¹⁵⁷, por su parte, han señalado que los ritos son momentos privilegiados en los que cargas emocionales específicas y contenidos culturales conscientes se comparten socialmente. Las cargas y contenidos dotan de significado a la vida social, pudiendo deslizarse ideologías de resistencia y elementos de movilización. Con el rito las personas buscan guiar sus acciones para superar los conflictos y las inconsistencias de la vida colectiva o para modificar las pautas de organización social¹⁵⁸.

Los ritos andinos, hoy día, expresan la dimensión social normativa y muestran las condiciones de existencia de los grupos. Así, la concepción del mundo que se conforma en el imaginario de las colectividades indígenas, encuentra en los ritos un modo especial para remarcar viejos contenidos ideológicos. En los ritos es posible encontrar los signos que muestran nociones compartidas, por ejemplo, sobre lo sagrado, el tiempo, la historia, la sociedad y la política, evidenciándose los componentes arcanos del inconsciente colectivo que se reavivan y “danzan” en las manifestaciones simbólicas¹⁵⁹.

Thérèse Bouysse-Cassagne¹⁶⁰ ha analizado algunos ritos que menciona como *propios* de la “identidad aymara”. Desde el siglo XVI se han dado expresiones simbólicas que metaforizan la realidad socio-cultural manifestando las relaciones de subordinación 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). Habiéndose establecido relaciones políticas en las que los aymaras dominaron a los grupos mencionados, los elementos rituales de cada colectividad reflejarían la adscripción respectiva, construyendo la identidad por disimetría.

Por otra parte, varios ritos aymaras desde el siglo XVI, mostrarían analogías simbólicas entre aspectos sociales específicos y la organización agrícola. Bouysse-Cassagne interpreta, por ejemplo, el rito de pasaje llamado “sucullo” en el que la sangre expresa una transición y sirve como medio de incorporación del niño a la vida social. El rito mostraría, analógicamente, el mismo contenido de abandono de la vida “puruma” (salvaje), tanto de parte del niño como del animal sacrificado. La analogía se repite 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 cosecha. Así, la transición referiría la renovación periódica de ciclos marcados ritualmente: paso de lo salvaje a lo social y viceversa, oscilación entre *puruma* y *taypi*, y juego entre las fuerzas primordiales y el orden humano.

¹⁵⁷ Cfr. el texto *The Social Construction of the Reality*. New York, 1967.

¹⁵⁸ 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*).

¹⁵⁹ Kenneth Burke en su libro *The Philosophy of Literary Form*, dice que “el acto simbólico es el bailar de una actitud”. p. 9.

¹⁶⁰ Cfr. el texto *La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI*, HISBOL, La Paz, 1987. pp. 223, 272.

El rito es una *pacha*, un momento en un espacio delimitado en el que los participantes se identifican étnicamente: circunstancia en la que se valida el orden social y político prevaleciente y se ponen al descubierto las nociones básicas compartidas sobre el mundo.

Hans van den Berg¹⁶¹ piensa que desde el siglo XVI se produjeron varios cambios ecológicos en el altiplano debido a la deforestación, el sobre-pastoreo, la contaminación de las aguas y la intensificación de la agricultura. Sin embargo, el ciclo climático sigue marcando el orden ritual aymara. Aunque existan varios 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 serían los más importantes en el imaginario colectivo por su relación con la producción y por las imágenes míticas y religiosas que evocan¹⁶².

Habiéndose remarcado que la visión del mundo de los aymaras es holística; es decir, que las mismas categorías ordenan el mundo natural, las prácticas sociales y la vida de los individuos en todas sus dimensiones, es comprensible que la producción agrícola esté relacionada con el comportamiento moral del grupo y de las personas. Por ejemplo, si se dan pérdidas o catástrofes en las cosechas, el imaginario colectivo explica esto refiriendo una reciprocidad negativa: la mala cosecha es producto de faltas a la moral cometidas en la comunidad campesina. Más aún, existiría una relación proporcional entre las actitudes de los hombres y la producción. Así, la categoría “reciprocidad” se manifiesta, por ejemplo, en que la comunidad debe *retribuir* lo que recibe de la naturaleza con ofrendas y con conductas individuales reguladas por las normas morales colectivas.

La medición del tiempo entre los aymaras del campo, se daría según el ciclo agrícola, particularmente, el de la papa. Los cronistas en el siglo XVI señalaron los nombres aymaras y quechuas que los indígenas dieron a los meses del año. Investigaciones antropológicas y lingüísticas recientes confirman esto mostrando además la inconveniencia de interpretar la concepción aymara con base en el modelo occidental¹⁶³. Existen nombres autóctonos que corresponden a una división mensual según el calendario solar, pero lo interesante radica en la representación aymara del tiempo según una concepción diádica: se trata, por una parte, del tiempo correspondiente a la siembra y las actividades previas y posteriores; y, por otra, el tiempo correspondiente a la cosecha de la papa.

El primer momento de la división comienza en septiembre y octubre con la siembra. Actualmente se denomina *jallupacha* y en el diccionario de Bertonio está caracterizado como

¹⁶¹ La tierra no da así nomás. *Op. Cit.*, pp. 13, 26, 165.

¹⁶² Según van den Berg, el aymara cristiano de fines del siglo XX plasma tres tipos de relación ritual: con la naturaleza, con la sociedad “humana” y con la sociedad “extra-humana”. En ellos expresaría las mismas categorías de su visión del mundo: reciprocidad, interacción y equilibrio. La división de los ritos aymaras incluye los de carácter comunitario y familiar; los domésticos referidos, por ejemplo, a la construcción de casas o para conjurar las enfermedades; los ritos de la agricultura, el ganado, la pesca y el pastoreo; los de inicio y conclusión de un viaje; y, finalmente, los ritos sociales dados en fiestas patronales o acontecimientos de perdón y reconciliación. *La tierra no da así nomás. Op. Cit.*, pp. 64 ss.

¹⁶³ Véase, por ejemplo, la publicación del Centro Cultural Jayma titulada *Calendario aymara*. Colección Raymi N° 7. pp. 8 ss., 29.

“tiempo de lluvia”: *hallupacha*¹⁶⁴. El periodo dura aproximadamente hasta marzo, mes en el que las plantas de papa están cerca de su pleno desarrollo. Esta *pacha*, es decir este proceso espacial y temporal de crecimiento y germinación se asocia con lo femenino y es imprescindible para favorecerla, el uso ritual de instrumentos musicales determinados.

El segundo lapso se prolonga 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 (*Pachamama*), para que en el ciclo que se inicia en septiembre, se obtenga una buena cosecha. Este tiempo está asociado con lo masculino, denominándose en la actualidad *awtipacha*. Bertonio dice que se trata del “tiempo de hambre” (*autipacha*), pudiendo colegirse que se trata del hambre de la *Pachamama*, el cual se sacia solamente con las ofrendas rituales que se queman y entierran en su honor.

En los Andes, el tiempo no es una yuxtaposición regular de instantes que se suceden y que se miden con precisión. Al contrario, todo se articula coherentemente con lo demás rebotando el espíritu de lo sagrado. Por ejemplo, existen estudios etno-históricos que indican que el número 12 es benigno, posee virtudes mágicas y representa buen augurio y suerte¹⁶⁵. Ahora bien, los aymaras lo piensan como la duplicación de una totalidad constituida: la reunión de seis meses del tiempo de lluvia y seis meses del tiempo de hambre.

Según el orden séxtuplo, interpretado por Tom Zuidema¹⁶⁶, los doce meses se conforman en el imaginario andino según una dualidad estructural y complementaria. El primer lapso es de siembra y crecimiento, quedando asociado con lo femenino y lo húmedo. Con el desarrollo pleno de las plantas y la cosecha, se advierte el siguiente lapso asociado con lo masculino, la saciedad de las personas y el hambre de la madre tierra. Pero ésta no es una sucesión de periodos, sino la dualidad complementaria temporal que hace de la actividad agrícola, la fusión de los dos géneros: conjunción de lo femenino que crea vida con lo masculino que satisface las necesidades humanas, reconociéndose en cada momento y género la necesidad de saciar ritualmente el hambre de la tierra.

La división de los dos momentos complementarios se da con nombres que indican la importancia de la tierra y el flujo de energía en el proceso productivo. Puesto que en ninguna parte del altiplano las lluvias duran seis meses¹⁶⁷, *jallupacha* es un símbolo de la representación de la interacción de la tierra con el agua. El agua evoca el flujo de energía y lo seminal

¹⁶⁴ 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. II, p. 28.

¹⁶⁵ Véase *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, de Federico Aguiló. Sucre, 1982, pp. 100-1.

¹⁶⁶ Con base en los mitos de Huarochirí (Cfr. *Dioses y hombres de Huarochirí*, recopilación de Francisco de Ávila, traducción y prólogo de José María Arguedas. Siglo XXI. México, 1975), Tom Zuidema desarrolla el modelo séxtuple como recurrente en el imaginario andino. Dicho modelo combina la categoría diádica *hanan* y *hurin* (que connotan “arriba-afuera” y “abajo-adentro” respectivamente), con las categorías *collana*, *payan* y *cayao* (lo “principal-primero”, lo “segundo” y el “origen”, respectivamente). Véase el artículo de Zuidema, “Mito e historia en el antiguo Perú”, en *Allpanchis Puturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. p. 19.

¹⁶⁷ *La tierra no da así nomás*. Op. Cit. pp. 33 ss.

dando inicio a un nuevo proceso que se reanuda como ciclo vital, constituyéndose en un símbolo de la visión andina de flujo cósmico¹⁶⁸.

El aymara siente que *jallupacha* es el tiempo en el que el espacio se abre para recibir la alimentación que requiere como imprescindible y para abrigar en su seno a la semilla que le permita dar frutos. La tierra es la “mujer” que recibe las ofrendas rituales con las cuales engalana y favorece su fertilidad, ofertorios que representan simbólicamente el regreso de la energía que fluye, esta vez gracias a la acción humana respetuosa.

Que el tiempo de maduración y de cosecha se denomine “tiempo de hambre”, quedando asociado con lo masculino, muestra que en este lapso de espera por la futura abundancia, la madre tierra forma en su seno lo esencial para la vida comunitaria, careciendo de tales productos para sí misma. La tierra “trabaja”, lo que es bueno e indispensable para la vida, y lo hace para que los hombres se apropien de sus frutos. Esto ocasiona el “tiempo de hambre”: la tierra ha perdido el fruto de su “trabajo” cedido a sus hijos, se halla necesitada, hambrienta y carente de un sustento cósmico que la satisfaga. El propósito de saciarla se consigue con el ritual y la ofrenda que simbólicamente representan el cumplimiento de la reciprocidad y el inicio del nuevo ciclo. Por el contrario, si la reciprocidad no se cumple de manera conveniente, surge el peligro de que se desate un poder ansioso y vengativo que muestran a la tierra como un “Pachatata”.

El hombre andino ha desarrollado observaciones astronómicas y meteorológicas que aplica en técnicas eficientes para *controlar* la producción agrícola. Sin embargo, existe un amplio margen de incertidumbre acerca del éxito que la producción alcance. Subsiste entre los aymaras del campo, el temor de malas cosechas. Así, los ritos agrícolas, además de permitir cumplir con las obligaciones de reciprocidad y facilitar el inicio de un nuevo ciclo auspicioso, son también un medio de conjura de los temores y los peligros¹⁶⁹.

Desde la cosecha hasta la siembra en el altiplano, incluyéndose la rotación de cultivos y los lapsos en que la tierra “descansa”, se dan periodos relativamente largos. Acá radica una causa que permite explicar la laxitud del hombre aymara, en comparación a las actitudes culturales de Occidente, dadas según una visión distinta del tiempo.

En la cultura occidental, la precisión, la puntualidad, la medición exacta y el aprovechamiento del tiempo son universales. La concepción que hace comprensible tales actitudes, supone que el tiempo se articula por la yuxtaposición de instantes, es decir por la 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 número de instantes y su uso regulan las actividades, colocan las acciones una después de otra y miden los lapsos necesarios y suficientes para organizar la vida.

En cambio, lo que prevalece en el imaginario andino, por la imprecisión, variación y flexibilidad del ciclo agrícola, es una concepción diferente a la *cronolatría* occidental. La subje-

¹⁶⁸ Véase el parágrafo 7 de este libro, también el artículo “La visión andina del mundo”. *Op. Cit.* pp. 17 ss.

¹⁶⁹ *La tierra no da así nomás. Op. Cit.* pp. 23, 58 ss., 96 ss., 102 ss., 110, 126 ss., 141 ss., 193 ss., 201 ss.

tividad aymara, por ejemplo, muestra una actitud fuera y más allá del tiempo. 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 transcurre casi sin importar, oscilando, retornando y produciendo hechos históricos escurridizos, laxos y lábiles. Lo que hacen las personas no se mide por su duración, se lo degusta por su intención, intensidad y se lo valora con signos halagüeños o malignos que muestran como debía suceder. Así, las fuentes de expresión simbólica conjuran o agradecen.

Hans van den Berg¹⁷⁰ ha realizado un exhaustivo estudio de los ritos agrícolas entre los aymaras de hoy; inclusive ritos que no se vinculan con la producción, el autor los relaciona con la agricultura. Por ejemplo, el *tinku* tendría la finalidad de garantizar la buena cosecha y la prosperidad mediante el derramamiento de sangre humana que mantiene la reciprocidad con la tierra. 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, tendría un sentido ritual vinculado con la agricultura. En opinión de van den Berg, los muertos posibilitarían el tránsito de una época seca a otra húmeda, para lo que es necesario alimentarlos. En resumen, los muertos garantizarían la llegada de las lluvias, la fertilización de la tierra y la disposición a formar en *su* mundo, los frutos de la agricultura.

Un contenido similar, de carácter “agrocéntrico”, tendrían, según van den Berg, los ritos del carnaval (*anata*): lo que se celebra sería la precosecha. Desde el enfrentamiento con el “Serenito” por conseguir las melodías propicias para la festividad, hasta la “kacharpaya” que representa la expulsión de los diablos; el largo y agotador proceso ritual del carnaval, augura y hace posible, buenas cosechas. La música se emplearía 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 (“illas”), de las papas que el aymara espera cosechar. Además, las “ch’allas” con adornos de serpentina, mixtura y báquicas libaciones, serían la representación del exceso que se espera en la cosecha. Inclusive los juegos de raptó, los matrimonios ficticios y los disfraces augurarían la abundancia, el mundo multicolor y la diversidad que la cosecha posibilitará.

Los gestos rituales andinos aúnan en expresiones simbólicas unitarias la producción agrícola, las imágenes religiosas y las ofrendas al mundo de los muertos. En este sentido, en el

¹⁷⁰ La división de los ritos agrícolas aymaras que realiza van den Berg incluye lo siguiente: Ritos de precosecha dirigidos a los espíritus, los anchanchus y los achachilas. Ritos de roturación, dados a través de wilanchas y la coca ofrecida a la Pachamama, los achachilas y los uywiris. En tercer lugar, los ritos de siembra en los que se ofrenda comida a la tierra. Ritos de cosecha llevados a término con fuego y expresiones sexuales. En quinto lugar, están los ritos de la nueva cosecha ofrecidos con mamatas y llallawas. Después, los ritos de almacenamiento en los que se usa hilo torcido. En séptimo lugar, los ritos familiares de agradecimiento por la cosecha en los que se alimenta a la Pachamama. Los ritos de difuntos que reflejan la influencia desde el mundo de abajo para beneficio agrícola, ceremonias que ofrecen comida a la lluvia y se dan en la transición de una época seca a otra húmeda. Ritos de noviembre con los abrigos al revés, dados para reunir lo masculino con lo femenino, la sangre con la tierra. En décimo lugar, están los ritos procurando la lluvia, efectuados con pinkillos, wilanchas, muxsa y misas. Y, finalmente, los ritos contra la lluvia en los que se usan calaveras y se queman serpientes. *Cfr. La tierra no da así nomás. Op. Cit.* pp. 73 ss.

mundo rural andino, los ritos estarían inmediatamente relacionados con el proceso productivo. Desde las celebraciones para auspiciar la siembra, remarcando su carácter femenino y vinculándola con la procreación y la sexualidad; hasta los ritos de agradecimiento por las cosechas obtenidas, evidenciándose su carácter masculino con gestos de gratitud, se encontraría una actitud ritual similar: agradecer y retribuir a la tierra andrógina, madre y padre de los hombres y las mujeres de los Andes, por sus dones en la forma de productos agrícolas.

Los ritos en procura de la lluvia serían más frecuentes que los que se dan en contra de la lluvia porque en el altiplano éstas son escasas. Debido a que el periodo de crecimiento de las plantas es femenino, la tierra adquiere fisonomía de mujer y madre, siendo más conveniente que los niños ofrendan sus “oraciones” antes que lo hagan los mayores. Inclusive si se realizan sacrificios humanos en casos de extrema sequía, las ofrendas más valiosas y los sacrificios más preciados se dan a la mujer-madre, preeminente frente al varón-padre: tal, la imagen y la demanda de la *Pachamama* en *jallupacha*. Debido a que las lluvias representan el flujo y la energía cósmica, los ritos de este tiempo deben mantener en equilibrio con lo sobrenatural otorgando ofrendas que servirán para alimentar a los productos agrícolas que crecen en el seno de la tierra.

Que los ritos de finales de noviembre se realicen vistiendo la ropa al revés, intensifica la eficacia ritual: las fuerzas de flujo de energía son interpeladas anunciándose que en breve se producirá un cambio, de que ha llegado el momento de tránsito. Todo expresa, en exuberantes manifestaciones simbólicas, que la sequedad del *pacha* terminó. Como los hombres y mujeres muestran su otro yo vistiendo sus atuendos al revés, las fuerzas del agua producirán pronto la lluvia, dando inicio al tiempo de *awtipacha*. Éste es representado quemando serpientes. Concluido el tiempo de lluvias, si las precipitaciones son excesivas, se efectúan ritos en su contra. Al terminar las lluvias se da el inicio del tiempo de hambre de la *Pachamama*.

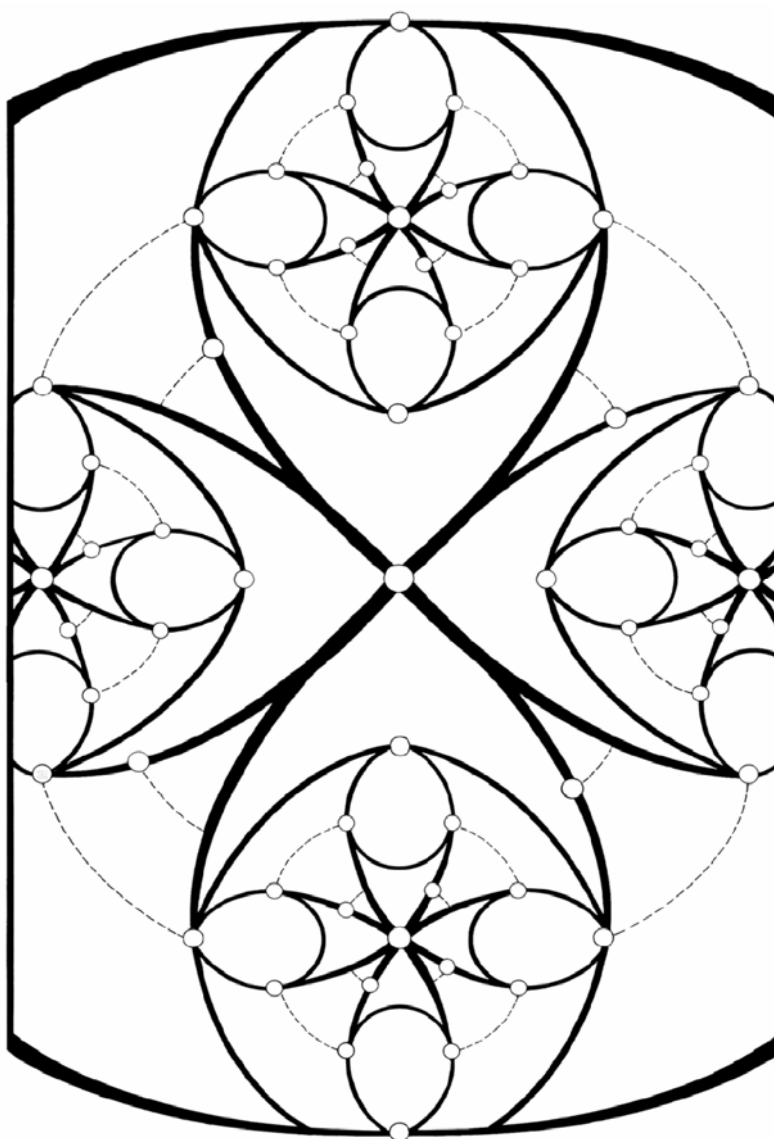
Los símbolos que indican el tránsito al tiempo de hambre son de inversión. Por ejemplo, en los ritos de almacenamiento se usan hilos torcidos desde la izquierda hacia la derecha para evitar que los productos “se vayan” a otra parte, para impedir que cambien de lugar. En los Andes se asume que el sentido desde la derecha hacia la izquierda evidencia el normal flujo de las cosas, en tanto que el sentido contrario a las agujas del reloj implica que las cosas se inmovilizarán, que detendrán su flujo. Los bailes de precosecha también evidencian el tránsito al tiempo de hambre. Estos ritos expresados en danzas se realizan portando productos enormes de formas extrañas llamados “mamata” y “llallawa”. El hombre andino cree que al reverenciarlos con la danza, influirán sobre el tamaño de los productos agrícolas que posteriormente cosechará.

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 en las nuevas circunstancias en las que se encuentre, reeditando las mismas categorías tradicionales. Por ejemplo, inclusive en el contexto de las festividades condicionadas por el calendario católico, se encontrarían expresiones que remiten a la reciprocidad.

Como se ha visto anteriormente, las representaciones andinas del tiempo no siguen la yuxtaposición de instantes en una línea uniforme. El tiempo tiene bucles, avances y retornos,

despliegues y vueltas, procesos e inversiones, giros que incluyen desde la definición de estructuras sociales e históricas de larga duración, hasta la repetición a distinta escala de los detalles insignificantes. Entre ambos giros, los estructurales y los de detalle, se sitúan los signos más o menos relevantes que evidencian una compleja red en la que se enlaza un sin-fín de esferas. Si el hombre aymara asumiera la linealidad homogénea del tiempo occidental, inclusive aceptando la magia de los ritos, no efectuaría actos rituales de cosecha el momento inmediatamente anterior a que recoja los productos de la tierra. Es decir, los ritos en ese instante no podrían *influir* sobre la cantidad ni la calidad de los tubérculos que desenterrará. Sin embargo, así lo hace, efectúa ritos que “influyen” sobre la cosecha inmediatamente antes, mostrando gestos sexuales, de excitación y de fecundación.

**REPRESENTACIÓN GRÁFICA DEL TIEMPO EN EL IMAGINARIO ANDINO. SE INCLUYE
EL RETORNO, LA INVERSIÓN Y LOS MUNDOS PARALELOS**



La relación del aymara con las deidades que lo protegen y lo alimentan no cambia 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 emigrante que vive en la ciudad¹⁷¹. 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 su cercanía con la tierra: tal actitud es evidente, por ejemplo, en las fiestas de Urcupiña y de Santa Veracruz en Cochabamba. Por otra parte, la representación simbólica de los albañiles respecto de que es necesario efectuar sacrificios humanos y entierros en las construcciones monumentales de las ciudades, ratifica que pese a la “urbanidad” que logren, sigue operando en el imaginario del “jaqi” que vive y trabaja en la ciudad, una visión del mundo en la que la reciprocidad con la tierra es una obligación insoslayable, también cuando se construyen edificios¹⁷².

Según Federico Aguiló, el aymara y el quechua de nuestros días, al enfermarse creen que su estado de salud es un castigo que proviene de la *Pachamama* o de otra deidad por el incumplimiento propiciatorio que debían efectuar. La enfermedad es la venganza de las deidades contra el hombre y la comunidad cuando incumplen sus deberes de ofrenda ritual¹⁷³.

Aguiló señala numerosas deidades vengativas que pueblan el imaginario aymara y quechua: *Sajra*, *Pujju*, *Gloria*, *Chullpas*, *Tata*, *Rayo*, *Machu*, *Supay*, *Mallku*, *Tiu*, etc. Las deidades mantienen relaciones simbólicas complejas enmarcadas en la reciprocidad ritual. Los aymaras y quechuas de fines del siglo XX realizan ritos preventivos o curativos; sin embargo, existen también circunstancias extraordinarias que provocan enfermedades. Según Aguiló, los ritos de hoy tienen, o un carácter “sincrético” u otro “autóctono” con relación a la religión cristiana. Así, las *milluradas*, la *siyawra*, la *q'owarada*, los *sahumerios*, la *kacharpaya* y las *challas* son ritos sincréticos en los que las invocaciones a deidades católicas son muy frecuentes.

Los aymaras creen que existe un espacio hostil en el que las enfermedades son más frecuentes y peligrosas. Este espacio se opone al doméstico representado como dominio de la *Pachamama*. Sin embargo, el imaginario andino no fija las características de las deidades según una oposición maniquea que diferencia las *buenas* de las *malas* con las respectivas connotaciones de sus propios reinos. Ninguna entidad tiene rasgos unívocos asociados sólo con el premio y el perdón, ninguna se caracteriza sólo porque provocaría el mal, castigaría y sería implacablemente vengativa; tampoco existen espacios benditos o diabólicos por definición, los lugares de concentración de fuerza sagrada refieren emanaciones de energía que no se caracteriza como buena o mala en sí misma o porque proceda de una deidad con signos excluyentes. Toda figura mítica o religiosa en los Andes, trasciende los límites conceptuales de carácter unívoco y maniqueo, adquiere una fisonomía ambigua, ocupa y disputa los espacios y es capaz de provocar en los hombres o en la comunidad, efectos contrarios. La enfermedad señala una dimensión mágica hacia la cual es necesario desplazarse

¹⁷¹ 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*, FLACSO. La Paz, 1982, p. 81.

¹⁷² *La tierra no da así nomás. Op. Cit.* pp. 33 ss., 82 ss.

¹⁷³ *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua. Op. Cit.* pp. 39, 45 ss., 86 ss., 106.

para influir en la búsqueda del restablecimiento de la salud. Tal dimensión es allanada por el hombre andino o sus curanderos, tanto para la prevención como para la cura, efectuando ritos y asociaciones simbólicas que interpelan a las deidades.

Federico Aguiló está errado al interpretar según la lógica y la taxonomía occidental, la supuesta *gradación* de los símbolos mágicos que referirían una escala desde lo “benigno absoluto” hasta lo “maligno absoluto”. De existir tal escala en el imaginario aymara, hubiera 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 contenido, tampoco las hace suyas asumiendo que la nueva posición sea la única verdad que deba 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 se debe suponer que en la lógica andina lo “negativo” sea malo, indeseable y destructivo, como tampoco lo “positivo” es sinónimo de bueno, deseable o 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 respecto de otro, ambos se concilian en otros niveles, presentándose como los componentes de una totalidad integrada, oscilante y compleja en la que lo “mágico” envuelve a lo cotidiano.

Liberarse de la enfermedad y enfrentar la muerte es simbolizado entre los yuras, según Roger Rasnake¹⁷⁴, mediante el “bastón de mando”. Además de los ritos que se hacen en su honor, que incluyen “asistir y oír” misa, aparte de los ritos de sangre que se le ofrecen, el “kimsa rey” para los yuras garantiza el mantenimiento de la vida, la fertilidad animal y la salud frente a la enfermedad y la muerte. Si se ha alcanzado cierto “equilibrio” en un segmento de la comunidad o en toda, 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 que realiza el kuraka propiciando la reciprocidad ritual entre las personas y las deidades.

Rasnake describe cómo el kuraka promueve, gracias a los ritos de reciprocidad con la tierra, que se reafirme la identidad y la visión del mundo de los yuras, consolidando los lazos que los vinculan para la vida cotidiana dentro de la comunidad y con relación al entorno. La unidad de los yuras encuentra un momento privilegiado en el carnaval, donde se simboliza la convergencia de los cuatro segmentos que conforman la comunidad mayor. Dichos segmentos ocupan las esquinas de la plaza en cuyo centro se concentran los vecinos, representándose así simbólicamente la oposición y complementariedad de los comuneros que reafirman su identidad indígena y se reconocen todos como iguales, a diferencia de los “mistis” que viven en el pueblo.

¹⁷⁴ Roger Rasnake, *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna de Yura. Op. Cit.* pp. 115 ss., 178 ss., 203, 206, 213 ss., 220 ss.

El carnaval sirve también para reafirmar la especificidad yura con relación a otras agrupaciones indígenas de la región. Los ritos en los mojones de los cerros sirven para reafirmar los límites del espacio y los vínculos con los apus. Fijan también las fronteras geográficas del grupo, mostrando a las festividades del carnaval como el momento simbólico en el que se ratifican las competencias y las jurisdicciones que constituyen la identidad étnica y las adscripciones individuales y colectivas.

La categoría de dualidad complementaria evidenciada en el imaginario andino, se expresa en los momentos rituales del *tinku* y la *ch'axwa*. Tristan Platt ha analizado cómo los machas simbolizan, tanto la complementariedad de igualdad y equidad, como la jerarquía que refiere dominio y sometimiento.

El *tinku* entre los machas representa, según Tristan Platt¹⁷⁵, el encuentro simétrico y el intercambio de energía a través de los golpes, entre mitades del mismo nivel. Se trata del encuentro que evoca la complementariedad económica. Intercambiar pedradas indica la interacción de deudas contraídas y pagadas: el *tinku* es la confrontación en la que no hay vencedores. Ritualmente, se asocia con aspectos religiosos y con “encuentros amorosos” de los jóvenes.

Entre los machas, los conflictos son ritualizados para hallar soluciones a los problemas reales que existen entre los grupos. Si bien se intercambian golpes, violencia y agresiones, el *tinku* evidencia la búsqueda de soluciones tanto para situaciones de orden político como sexual. Existe un concepto complementario al *tinku*, es la *muxsa*, que refiere los momentos de paz y reconciliación que se dan después de los procesos conflictivos colectivos y personales. Entre ambos contenidos media otro concepto: *ch'axwa*. La *ch'axwa* expresa la tensión que ha producido el *tinku* y la realiza estableciendo una desigualdad.

La *ch'axwa* es el enfrentamiento real y cruento entre organizaciones del mismo nivel. Como guerra de dominio, termina fijando relaciones de sometimiento. En cualquier nivel de los machas, el *tinku* termina en *ch'axwa* definiendo quién es el vencedor y quién el vencido. Representa el tránsito de un enfrentamiento equilibrado y simétrico (*lanti*), a una oposición asimétrica (*ala*), fijándose las jerarquías respectivas. En el imaginario aymara, la complementariedad equilibrada en planos de equidad, la búsqueda de armonía continuamente reestructurada, la promesa de simetría en la dinámica étnica e histórica, no se logran si antes no ha acontecido un enfrentamiento entre opuestos. El cambio que fija las nuevas posiciones políticas y sociales disimétricas y la nueva conformación de paridades, se da como flujo de poder y como redefinición de las relaciones sociales hasta generar un nuevo equilibrio: la complementariedad surge del enfrentamiento que fija desigualdades.

La asunción de la paridad, por lo tanto, implica posiciones disimétricas que refieren formas evidentes o sutiles de jerarquía. Por lo demás, para pensar la complementariedad según la lógica andina, es necesario rechazar cualquier sistema estático, se requiere entender que cualquier anquilosamiento político es sólo un orden temporal, destinado a subvertirse e invertirse hasta que nuevos actores ocupen los lugares privilegiados de la disimetría que se

¹⁷⁵ “Entre *ch'axwa* y *muxsa*: Para una historia del pensamiento político aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Op. Cit. La Paz, 1987, pp. 84, 88 ss., 91, 96.

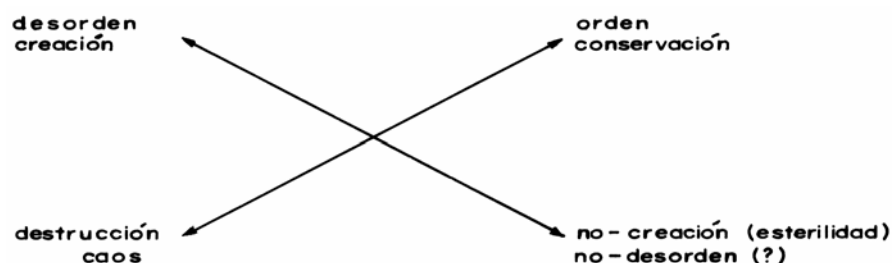
constituye idealizándola como paridad de igualdad. Así, el imaginario aymara se representa la historia como un movimiento dialéctico de integración y faccionalismo, es la oscilación de adversarios y adláteres: alineamientos y reconstitución de colectividades que en la fluidez de las relaciones desiguales y jerárquicas constituyen la totalidad social ejerciendo y padeciendo el poder.

Roger Bastide¹⁷⁶ dice que la religión “cambia al mismo tiempo que resiste y resiste al mismo tiempo que cambia”. En el imaginario andino del siglo 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 fundamentales de la cosmovisión andina resisten y perviven con nuevos contenidos: se trata de formas que posibilitan y dan sentido a las representaciones esenciales.

Gabriel Martínez¹⁷⁷, con base en el análisis de la religión de varias localidades aymaras contemporáneas en el norte de Chile y la interpretación de las ideas religiosas en otras regiones andinas, establece que la práctica social de los grupos se explica por los papeles “actanciales” de los dioses: es decir, por la representación colectiva de lo que las deidades harían, cómo lo harían y con qué propósito. En este sentido, apunta Martínez, al identificar los papeles de ciertas deidades andinas surgen configuraciones de dioses opuestos. Aunque la configuración de significado refiera deidades con imágenes complejas y andróginas, aunque la lógica andina no asuma el principio de no contradicción ni el de tercero excluido, es posible mentar conjuntos de imágenes, unos con relación de oposición respecto de otros.

Por ejemplo, de *Wilajj Achachila* Gabriel Martínez dice que “la concepción operante de la deidad debe ser la de un wak’a + un no-wak’a”. Ser wak’a significa incluirse dentro de un conjunto donde prevalecen las características de “generador” y “procreador”; mientras que “no-wak’a” implica “proteger al hombre” y auspiciar el “orden social”. Según el cuadrado semiótico de Algides Greimas, Gabriel Martínez establece que la deixis positiva es wak’a, correspondiéndole los semas de “creación” y “destrucción”; en tanto que la deixis negativa se forma como “no-wak’a”, con los contenidos de “conservación” y “no-creación”.

OPOSICIÓN Y CONTRADICCIÓN EN LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS DE ISLUGA SEGÚN GABRIEL MARTÍNEZ

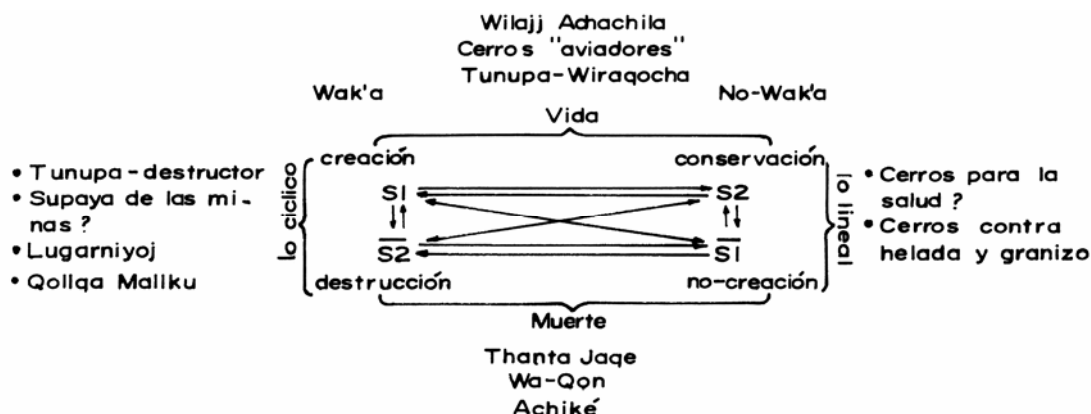


¹⁷⁶ Véase de Roger Bastide, “Antropología religiosa”. Trad. Rossana Barragán de *Encyclopédie Universalis*. Tomo II. París. pp. 1-4.

¹⁷⁷ Gabriel Martínez, “Los dioses de los cerros en los Andes”. En *Journal de la Société des Américanistes* N° 641. París. pp. 97 ss., 100, 103, 106.

Según Martínez, 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 estaría asociada con lo de arriba, el exterior, lo cósmico atmosférico y el movimiento inyectivo de una luz no solar. Se vincula también con el fuego, el agua y la fecundación. En el caso de la “configuración uterina”, se relaciona con lo de adentro, lo de abajo y lo tectónico. En esta estructura prevalece un movimiento eyectivo que da lugar a la oquedad, vinculándose la producción con la luz y el agua.

DISPOSICIÓN SEMIÓTICA DE LAS DEIDADES ANDINAS SEGÚN GABRIEL MARTÍNEZ



Se ha apreciado hasta aquí, de distintas formas, que el imaginario andino no se configura a partir de las categorías polares diádicas excluyentes ni según la lógica occidental bivalente. El bien y el mal, por ejemplo, lo divino y lo demoníaco, lo paradisíaco e infernal no son imágenes excluyentes ni unívocas. Aunque en el discurso político, el hombre andino recurra a identidades maniqueas de acuerdo a la conveniencia del momento, en el imaginario compartido prevalece la ambigüedad, la imprecisión de las identidades, una funcionalidad axiológica pragmática y oportunista, y un relativismo poliédrico y ubicuo.

Esta anfibología es el núcleo duro de la *lógica* andina: juego de posibilidades ambiguas en el que nada es esencialmente algo, aunque convenga caracterizarlo con un signo o con otro según el alineamiento de amigos y enemigos, cálculo cibernético de estructuras macro y microscópicas según pulsiones de poder de mayor o menor envergadura, fuerza para el enfrentamiento que permita establecer relaciones complementarias a partir de jerarquías previas y posiciones disimétricas que sin embargo, no son definitivas: oscilan y se invierten.

Gabriel Martínez¹⁷⁸ ha ordenado lo que llama el “sistema de los uywiris” de Isluga donde se incluye un juego de mensajes entre las *sayas* de la región. 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 mallkus, posibilitan la unidad social gracias a la protección y el cuidado. Cada estancia tiene sus propios uywiris ante los cuales muestra respeto y gracias a los que se siente “fuerte”. Además, existen deidades de jurisdicción mayor, los mallkus de varias estancias con influencia sobre un territorio más vasto.

En el imaginario andino prevalecería la ambigüedad de las deidades respecto de sus funciones y tareas. A las pukaras les corresponde el auspicio sobre la agricultura, los juturis son “aviadores” del ganado y el Sereno está asociado con la música. Pero es la misma fuerza la que provee y protege a quienes le ofrendan y con quienes mantiene reciprocidad. Las fuerzas genésicas fecundas de mayor fertilidad desbordan sexualidad relacionándose con la potencia de Supay, éste concentra la energía tectónica de los cerros con la que, en unión con la fuerza genésica, el aymara recibe lo que necesita. Los uywiris “bravos” concentran la fuerza “proveedora”. Juturis, pukaras e inclusive el Sereno, son propiciados mediante ritos que expresan las identidades grupales, ofreciendo al hombre andino la posibilidad de “controlar” las fuerzas meteorológicas y sagradas que proveen de bienestar y riqueza gracias a que el oficiante invoca los nombres conocidos o secretos de las deidades.

Así, se constelan en el imaginario andino varios principios. En primer lugar, la ubicuidad de las deidades correlacionada con la categoría que visualiza algunas *pachas* como los escenarios y los momentos de emanación intensa de fuerzas genésicas y tectónicas. En segundo lugar, la despersonalización de las imágenes sagradas rebosan de ambigüedad. Asimismo, aspectos de la vida cotidiana referidos por ejemplo, al bienestar y la destrucción, la conservación y el cambio, el aprovisionamiento y el castigo, la salud y la enfermedad son oscilantes, provienen y se auspician por fuerzas caprichosas y anfibológicas, todas demandantes de la reciprocidad ritual. En cuarto lugar, la fuerza genésica asociada con la fecundidad de la tierra, se combina con la fuerza tectónica asociada con la procreación a la que dan lugar las aguas, constituyendo un flujo de energía de donde surgen y se refuerzan las identidades étnicas. Sin embargo, el orden social y político es heredero de un mundo postcolonial que ha conformado relaciones subalternas: el *otro* está siempre en relación disimétrica, privilegiada y opresiva, o subalterna y dominada. Así, los gestos rituales permiten al hombre andino, tanto ejercer influencia sobre las fuerzas y poderes que teme, como avalar un orden social y político en el que se representa que los roles que juega son expresión de una disposición cósmica sobrehumana.

¹⁷⁸ Véase *Espacio y pensamiento I: Los Andes meridionales*. La Paz, 1987, pp. 38, 59 ss., 67, 92-3, 100.

§11. EL OTRO EN EL IMAGINARIO ANDINO

La definición del *otro* se da, teórica y prácticamente, construyendo la propia identidad. Por ejemplo, recurrentemente en la historia de Occidente se ha evidenciado que ha pensado y realizado su centralidad intelectual y política, a partir de la definición del entorno periférico, donde el *otro*, sea bárbaro o salvaje, mostró una identidad deleznable. Las expresiones del eurocentrismo no sólo se dan en campos tan abstractos como la filosofía o la religión, sino ha existido coherencia de la teoría con las políticas de conquista y sometimiento, desde la esclavitud antigua hasta la reciente hegemonía que ejercen los emporios de poder en el mundo.

Es esta actitud en la definición del *otro* la que ha influido para que, en casi 500 años de historia, las culturas andinas del actual territorio boliviano y de la región, sean caracterizadas con connotaciones de desprecio, inferioridad e incluso sean visualizadas como concreciones instintivas de algún espécimen infrahumano¹⁷⁹. La constante de la visión eurocéntrica y anglosajona todavía resuena sobre los *otros*, con categorías que nos recuerdan nuestro subdesarrollo económico y social, permaneciendo en la memoria colectiva el desprecio de lo autóctono como primitivo o enfermo. Frente a esto, que en ciertos agregados culturales prevalezca un pensamiento mítico inverosímil, que los ritos tengan un poder y centralidad inusitada, y que las creencias compartidas sean eminentemente irracionales, se comprende como una reacción natural expresada en las manifestaciones de resistencia de los débiles. Se trata de la afirmación cultural ante la política de Occidente de la supuesta inviabilidad histórica de pueblos en extrema pobreza e ignorancia.

La cultura occidental se ha idealizado a sí misma, desde la teología medieval española hasta el marxismo de la guerra fría y el imperialismo estadounidense, como *el* modelo de civilización y de progreso histórico que sociedades salvajes o “en desarrollo” deberían asumir. Sin embargo, dichos modelos no se constituyen en un menú cultural con amplia variedad de opciones. Occidente ha realizado a sangre y fuego *sus* modelos en el mundo periférico, asumiendo que tenía la *misión* histórica de imponerlos sobre el *otro* para un supuesto beneficio de la humanidad y para el brioso *progreso* universal de la fe, la revolución o la razón.

Por lo demás, imágenes del *otro* y de sí misma, han procurado a la cultura occidental, beneficios económicos y políticos inéditos en América del sur y centro América. La constante se repite desde la acumulación originaria de capital en el siglo XVI, hasta la provisión a las metrópolis de materias primas regaladas, fuga de cerebros y mercados abiertos en el siglo

¹⁷⁹ La disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas los primeros años de la conquista expresa la problemática que surgió entre los teólogos de la época respecto del sentido del descubrimiento y el valor de la evangelización. Ginés de Sepúlveda sostuvo que los indios eran homúnculos, seres apenas superiores a los animales, sin razón ni alma, dedicados a la lujuria, el bullicio, el embuste, la venganza y la idolatría. En su opinión, la Corona debía esclavizarlos como “propiedad animada”, y no pretender salvar un alma inexistente. Cfr. de Lewis Hanke *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949. pp. 312 ss. También véase mi artículo escrito con María Emma Ivanović “La irrupción de la conquista sobre el ser del hombre andino”. *Op. Cit.*

XX. Hacia el futuro, creer en la verborrea liberal que presume la búsqueda de equidad humanista, implica ignorar esta tendencia milenaria y esta identidad política de Occidente.

En cambio, las visiones más pesimistas respecto del futuro oscuro en los siguientes dos o tres siglos, hacen presumir que la región andina -incluyendo a la Amazonía-, será visualizada como el reservorio ecológico y natural para la *humanidad* vencedora. Es decir, para quienes hayan consolidado su fuerza hegemónica y su poder, afirmando la presencia de sus culturas y sus razas en el resto del mundo. Para esta humanidad *elegida*, el deterioro histórico que ocasionaron al hábitat donde se asentaron será sólo un tenue recuerdo. Recordarán que hubo un tiempo mítico en el que rebosando los umbrales del deterioro ecológico que causaron -actualmente anunciado con signos de alarma extrema-, decidieron comenzar una nueva etapa de la esclavitud capitalista en las regiones de los Andes y la Amazonía. Momento que decidieron precautelar la sobreproducción, la propiedad y el consumo, garantizando nuevas prerrogativas de acceso y explotación de la biodiversidad en territorios donde eran tan diversas las especies de seres vivos como las *nacionalidades* o grupos étnicos.

Los discursos filosóficos y religiosos de Occidente han justificado diversas formas de explotación y poder sobre las sociedades excéntricas, y han pretendido presentar al pensamiento occidental como la única verdad revelada o racional, que da sentido a la historia avalando infinidad de formas de dependencia y sometimiento. Sin embargo, el pensamiento occidental tuvo, tiene y tendrá sus propios mitos. Jacques Derrida¹⁸⁰, por ejemplo, piensa que el discurso metafísico y las presunciones sobre el lenguaje manifiestan creencias míticas que se constituyen en justificaciones de la ciencia y la comunicación, de la teoría y la religión. Así, aparecen sentidos universales que muestran la acción política y los proyectos históricos como resultado de la objetivación de la realidad que ha sido cosificada en su esencia. Por ejemplo, la filosofía adquiere un tono apocalíptico por el que presume que su contenido es la única verdad universal y que el proyecto de Occidente, metarrelato revelado o deducido, es el sentido que la historia debe seguir incluyendo a todos los pueblos.

Si el mundo actual fuera, como piensa Henry Lefebvre¹⁸¹, discretamente hegeliano, marxista o nietzscheano, las posibilidades de pensar cualquier otro devenir de la historia en el siglo XXI, se restringirían a la lógica, el contenido y el sentido marcado por dichos sistemas filosóficos. No sería posible superar la racionalidad de la libre competencia y el libre mercado hoy globalizados, o no se podría remontar otros sueños diferentes a la pesadilla de los sistemas socialistas hoy colapsados. Tampoco, finalmente, habría opción de expresarse afirmando algún residuo cultural auténtico fuera del estilo y los gestos postmodernos. Sin embargo, no es así, existen creencias, sentimientos y vivencias que revuelven todo. Precisamente en los mundos tradicionales de las culturas andinas y de los pueblos originarios, se descubren lógicas híbridas, sentimientos ambiguos que aúnan y revuelven la globalización capitalista con los ideales socialistas ordenados según el rigor del eterno retorno. Así, en Bolivia, el hombre andino le añade a los sueños perdidos y nostálgicos del socialismo reivindicado como consigna, una rigurosa práctica globalizada, emprendedora, consumista y

¹⁸⁰ *Margins of Philosophy*. Cambridge University Press, 1982, pp. 213-4. Véase también *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI. México, 1994. pp. 11 ss.

¹⁸¹ *Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras*. Trad. M. Armiño. Siglo XXI. México, 1978. pp. 1 ss.

capitalista, fundando esta curiosa *hybris* en creencias míticas, extáticas y embriagantes de relaciones políticas y prácticas sociales según la lógica implacable del pachacuti.

Frente a la prerrogativa que la cultura occidental se atribuyó a sí misma, de que solamente Occidente podía establecer las determinaciones y el sentido del futuro, siendo su privilegio escribir la historia universal; los pueblos con tradición étnica, las colectividades rebosantes de culturas híbridas y *primitivas*, afirman sus visiones del mundo originarias mostrando que aun en la lógica post-colonial, estamental y racista, hay espacios donde las relaciones de poder se invierten. Pero, paradójicamente, también aquí se ejercen iguales o peores gestos incisivos y rebosantes de poder; mejor aun, hoy existe en Bolivia, la ventaja adicional de eliminar varios requisitos de dominio para ejercerlo. La eficiencia de las consignas demagógicas que apelan a ciertos derechos y licencias fundadas en siglos de padecimiento y dolor, han dado lugar a un *nuevo* mundo en el que la política, como siempre, exenta de principios morales, carece de toda exigencia de racionalidad, siendo tendenciosamente proclive a convertir el caudillismo del folklore en el Estado en un totalitarismo genocida. Así, gracias a la cosmovisión tradicional, comienza una etapa política en la que habiéndose colocado el mundo al revés, la modernidad ilustrada, el socialismo resfriado y un postmodernismo a ultranza se mezclan en una ensalada sin pies ni cabeza.

Gerardo Reichel-Dolmatoff piensa que la “cosmología es la forma peculiar como el hombre primitivo hace un sistema de análisis de su mundo”¹⁸². Efectivamente es así y aun más. Aparte de la legitimidad de que el hombre andino sostenga y realice en la práctica social del entorno en el que vive, sus propias concepciones del mundo, éstas se concretan en sistemas. Inclusive son “sistemas” las cosmovisiones híbridas, eclécticas, ambiguas, contradictorias y pragmáticas existentes, pero adquieren tal valor, sólo si han logrado expresar las representaciones, los estilos y las creencias compartidas por alguna colectividad manifestándose en relaciones de poder. No cabe, por lo demás, creer que la filosofía política occidental tradicional carece de tales rasgos: es también una construcción ideológica con sus propios mitos, revela los temores humanos que buscan en contenidos mágicos, fantásticos e irracionales, certidumbres que den sentido a la finitud, que apacigüen la vulnerabilidad y permitan olvidar la contingencia de la existencia individual desplegada siempre *con los otros*.

Albert Müller señala que “una concepción del mundo puede morir, pero no puede ser rebatida”¹⁸³. En efecto, antes de intentar *refutar* una visión del mundo, tratando de analizar su inconsistencia, incoherencia y las contradicciones que podría contener, es aconsejable aproximarse a ella para comprenderla sintiéndola, es mejor procurar entender cómo se ha convertido en una representación colectiva constituyéndose en un sistema simbólico aceptado, valorado y recreado; es pertinente, asimismo, explicar el proceso de tránsito que sus contenidos ideológicos han seguido hasta convertirse en prácticas políticas relativamente

¹⁸² William y Jean Isbell citan a Gerardo Reichel-Dolmatoff en su texto “Introduction to Andean symbolism”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Op. Cit. p. 269.

¹⁸³ Johannes Hessen cita a Müller en *Tratado de filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1976. p. 1027. La cita corresponde a *Einleitung in die Philosophie*, p. 297.

hegemónicas. En el caso de la cosmovisión andina, Robert Randall¹⁸⁴ sostiene que la peculiaridad de tal concepción radica en que concibe la necesidad de que el saber se mezcle, de que las representaciones se unan y de que las lógicas se compenetren: su imperativo *filosófico* radicaría en la reunión de lo dispar y en el hilado de una totalidad abarcadora tejida con las hebras variopintas de las manifestaciones culturales concurrentes.

Como indica William Isbell¹⁸⁵, existiría una continuidad de larga duración en los Andes, de las estructuras subyacentes que operan en el imaginario colectivo revitalizando la lógica de la cosmovisión andina. En este sentido, en la Bolivia multi-étnica de hoy, país con un indio en la Presidencia de la República, prevalece una *lógica* de larga duración no sólo reivindicada como *originaria*, sino instituida en el poder político efectivo. Se trata de la constelación de elementos autóctonos que dan sentido a las nociones, las representaciones, las creencias y los sentimientos. Disposición de formas para pensar y sentir el tiempo, la historia y la identidad en una coyuntura en la que tal disposición ha trascendido los límites de exégesis académicas con jergas especializadas, convirtiéndose en símbolos deseosos de crear sentidos políticos específicos.

Marc Augé¹⁸⁶ ha definido un concepto que muestra cómo operan determinadas categorías del imaginario colectivo, estructurando la visión del mundo: la *ideo-lógica*. Se trata del conjunto de ideas, representaciones, sentimientos y contenidos que articula un grupo social determinado siguiendo su propio orden y construyendo una imagen de sí mismo en el contexto en el que existe. La *ideo-lógica* es la suma de lo posible y lo pensable en un grupo social, es la lógica de la totalidad significativa, el orden de los órdenes, el sistema de los sistemas, es la lógica de los productos culturales contruidos según la arquitectura del espíritu humano: organizaciones, instituciones, ideas y objetos de carácter intelectual, afectivo, social y práctico. La *ideo-lógica* es la cadena sintáctica que un grupo social construye para articular relaciones de sentido, eficiencia y poder. Dicho de otro modo, gracias a la *ideo-lógica* es posible que las expresiones culturales develen las expectativas profundas individuales y sociales, las esperanzas biológicas y psicológicas, los proyectos jurídicos y metafísicos. Permite que las categorías ordenen los productos de la cultura material según una visión y un sentido peculiar asignado al mundo.

Según Augé, no es adecuado suponer que la suma de determinados elementos abstractos constituya la lógica de las colectividades. Lo que importa es descubrir cómo ese grupo expresa en sus representaciones, su propio orden. No de manera conclusiva y estática, sino atendiendo a los cambios que surgen en el interior de la sociedad como dinámicas interculturales y étnicas en un determinado diagrama de poder: “analizar la ideológica de una

¹⁸⁴ “La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina”. En *Allpanchis Phuturinga*, N° 29-30. *Op. Cit.* 1987. p. 272.

¹⁸⁵ William Isbell piensa que “los patrones estructurales que son los principios organizacionales de las cosmologías manifestarán extrema resistencia al cambio a través del tiempo y trascenderán los mayores cambios en los contenidos culturales”. Véase “Cosmological order expressed in prehistoric center”. *Op. Cit.* p. 250. También, del mismo autor y Jean Isbell, “Introduction to Andean symbolism”. *Op. Cit.*

¹⁸⁶ *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*. Véase especialmente el capítulo II, “Les totalitarismes sans Etat: Ideologique et rapports de pouvoir”. Flammarion. París, 1977. pp. 74 ss., 78, 93.

sociedad es pues, analizar toda esa sociedad o, precisamente, la organización del poder que la constituye y de los poderes que ella instituye”.

La *ideo-lógica* no es sólo la manera cómo se dispone el dominio y la legitimación del poder en un determinado contexto social. Además, implica el enfrentamiento, neutralización o eliminación de los factores intelectuales y políticos que atentan contra dicho orden. Como se ha señalado anteriormente¹⁸⁷, en el mundo andino contemporáneo prevalece una *lógica* post-colonial. Hoy más que en ningún otro momento se ha hecho manifiesto que inclusive la convulsión social, la movilización política, el carácter subversivo de los grupos y la acción enérgica de las personas y las colectividades, no buscan subvertir el orden social prevaleciente sino posibilitar nuevas formas de redistribución de la riqueza a través de la administración del poder político gracias a la inversión de posiciones. Así, algunos que antes sufrieron la insidia del poder opresivo, ahora se constituyen en sujetos de ejercicio incisivo del mismo poder al que condenaron: lo conservan. Como escribe Balandier¹⁸⁸: “la contestación intenta conquistar, mediante la disidencia y la manipulación, la situación de superioridad que hasta entonces tenía que soportar como inferior...a fin de cuentas ella *conserva*”.

La *lógica* andina muestra la voluntad política que la impulsa. Son pulsiones para proveer escenarios de acción donde se inviertan las relaciones de poder. Para tal propósito es conveniente cualquier iniciativa contestataria que afirme procesos de igualación (*tinku*), inclusive en contextos que el hombre andino considera *ajenos*. Siendo aparentemente propulsor del cambio y de una nueva construcción histórica, el indio de hoy reafirma su conservatismo post-colonial poniendo en evidencia sus pulsiones de poder. Las situaciones nuevas retrotraen la vieja *lógica* que visualiza al *otro* en un horizonte en el que el dominio político es inevitable. Los nuevos lugares de los actores pueden variar, las expresiones y los estilos de ejercicio de poder pueden ser distintos, pero la relación de dominio aparece como una categoría de condición invariable, permaneciendo una *lógica* pragmática y versátil de relaciones post-coloniales.

Thérèse Bouysse-Cassagne¹⁸⁹ ha mostrado que en el siglo XVI, en el área cultural aymara, concurren elementos heteróclitos, particularismos y yuxtaposiciones que, sin embargo, muestran que hubo continuidad de la *lógica* aymara, siendo recurrente un estilo de acción política también evidente en el presente. El imaginario colectivo de los aymaras estigmatiza las relaciones de poder recurriendo a una dualidad de significación contraria: indica universos con significados opuestos, aunque complementarios y jerárquicos. A esto se refiere Xavier Albó cuando analiza la palabra *jaqi* que los aymaras usan tanto para referirse a la “unificación” como a la “oposición”. La oposición se da respecto del otro: el *q’ara*¹⁹⁰. Así, aun en casos de movilidad social, los aymaras residentes en la ciudad que han obtenido estatus y prestigio, no se asimilan a lo *q’ara*, evitando ser visualizados con tal categoría.

¹⁸⁷ Véase el parágrafo 4 de este libro.

¹⁸⁸ “Orden tradicional y protesta”. En *Antropo-lógicas*. Península. Barcelona, 1975, pp. 242 ss.

¹⁸⁹ *La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI*. HISBOL. La Paz, 1987. pp. 97 ss.

¹⁹⁰ “Pachamama y q’ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y la sociedad”. En *Estado y Sociedad. Op. Cit.* pp. 78-9.

Albó piensa que inclusive en los casos de éxito económico de los aymaras urbanos, rechazan enfáticamente la denominación de *q'aras*¹⁹¹. Esto se confirma con los estudios de Gilles Rivière quien hace referencia al uso de la palabra *q'ara-cholo*¹⁹² entre los aymaras de Sabaya para señalar a quienes han declinado la identidad de sus orígenes.

Albó sostiene que sin importar las peculiaridades raciales, económicas o sociales, *q'ara* es aquél que no cumple con los deberes comunitarios de la reciprocidad, careciendo de “plenitud social y cultural”. Por contraste, en el *jaqi* persistiría un referente de identidad cultural pese a la influencia e imposición de contenidos provenientes de la cultura occidental. No importa si se trata de aymaras comuneros ajenos al trajín de las ciudades, si se trata de aymaras emigrantes que viven en centros de colonización o en ciudades, no tiene importancia si son aymaras que definieron sus actividades, funciones y ocupaciones en vastos espacios suburbanos; en cuanto despliegan su vida prevalecen en ellos las categorías de la complementariedad y la jerarquía. El sujeto de la colectividad, esté donde esté, al cumplir obligaciones de reciprocidad según el imaginario atávico de la *lógica* étnica, sigue siendo *jaqi*. Recíprocamente, si el aymara ejerce relaciones de dominio sobre *otro* gracias a cualquier contingencia económica, social o histórica, entonces no se convierte en *q'ara*, sino en *q'ara-cholos*: asume el rol de quien explota y es explotado, de quien oprime y es discriminado, de quien sufre pero también detenta formas específicas de poder.

El aymara que se convierte en *q'ara-cholo* se aleja de la comunidad étnica, pero pasa a ocupar un lugar jerárquico completando el orden de las cosas. Si bien la oposición “comunero” – “no comunero” permite visualizar al *jaqi* como el sujeto comprometido con lo endógeno de la colectividad, el nuevo explotador que ahora oprime a los *suyos*, cumple una labor necesaria. Los *jaqis* esperan la restitución del equilibrio por la explotación que ejerce el *q'ara-cholo* contra ellos, esperan que la reciprocidad del individuo con la comunidad se exprese en la redistribución de la riqueza particular, frecuentemente en la forma de celebraciones, libaciones, eventos y fiestas con el auspicio financiero del *q'ara-cholo*. Si lo hace, se restituye una relación estamental, armónica y complementaria basada en el prestigio y la diferencia integrando a los menos favorecidos.

Según Nelson Manrique¹⁹³, las relaciones coloniales desde el siglo XVI han determinado que el colonizador visualice al *otro*, el conquistado, el subalterno, como una concreción humana imperfecta e inferior. Tal herencia ideológica permanece todavía hoy día en el mundo andino habiendo consolidado una “mentalidad colonial”. El soporte ideológico para aceptar y ejercer la discriminación, para resistir y desviar, o para ajustar e intensificar la opresión en cualquier forma de convivencia social, es la *lógica* tradicional, conservadora y rutinaria de un imaginario colectivo post-colonial.

¹⁹¹ *Q'ara* significa “pelado”, y refiere a quien no vive de su trabajo, sino de la explotación que ejerce sobre los demás. Véase de Xavier Albó, “Pachamama y q'ara”. *Op. Cit.* pp. 78, 84.

¹⁹² La palabra es un neologismo con el cual se denota una posición intermedia de explotador y víctima. Véase “Dualismo y cuatripartición en Carangas”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12. La Paz, 1984. p. 38.

¹⁹³ “El otro de la modernidad: Los pastores de puna”. Manuscrito. Lima, 1991, pp. 32 ss.

Dicha lógica se representa las diferencias como signos de superioridad e inferioridad, que aunque no sean ingénitos, marcan los lugares que ocupan los actores en las relaciones de poder que se hayan establecido, tanto en lo económico y social, como en lo político. Así, las distinciones intelectuales, raciales, étnicas, de parentesco, apellido o color establecen el lugar de *uno* respecto del lugar de los *otros*, aunque sólo durante cierto periodo. El imaginario colonial se preserva porque independientemente de quién ejerza poder político, siendo irrelevante quiénes detentan posiciones económicas o sociales jerárquicas, se asume que algún grupo debe dominar y *mandar* a los demás. El arte de la política se reduce a saber cuándo corresponde a quién hacerlo, sin que exista ningún condicionante racional ni ético en el ejercicio del poder.

Si bien la posición del aymara es relativa según su vínculo con la comunidad, el éxito económico que haya alcanzado y la aceptación que realice de redistribuir su riqueza particular dada la categoría de la reciprocidad, históricamente han existido otros grupos étnicos originarios con quienes la posición del aymara ha sido o la de subalterno o la expoliador: tales son las relaciones construidas con los quechuas en el primer caso, y con los urus en el segundo, a quienes los aymaras explotan de modo secular.

En los contextos actuales donde el aymara se desenvuelve, asume con elasticidad los roles que se le presentan. Realiza actividades rurales o urbanas, religiosas o políticas, gremiales o de la comunidad, sindicales o partidarias, barriales o laborales estructurando sus relaciones según la *lógica* étnica que le guía. La vida del aymara en las ciudades refleja que es capaz de conciliar su propia visión con los requerimientos y exigencias del mundo occidental. Por ejemplo, capta el valor del tiempo y lo usa de manera eficiente cuando le interesa alcanzar objetivos de beneficio económico en la realización de tareas que dependen estrictamente de su trabajo. Pero, garantizado el vínculo contractual, es hábito casi sin excepción, que los artesanos, obreros, técnicos y demás trabajadores que desarrollan actividades manuales asuman como *natural* empeñar su palabra e incumplirla, postergar, retrasar, evadir y engañar de manera que el cumplimiento de las obligaciones contraídas responda exclusivamente a su propio ritmo y voluntad, marcados en parte, por el hecho de ante quién se establece el incumplimiento.

El *otro* en el imaginario aymara asume la identidad de quien “vive de su propio trabajo” o de quien “vive del trabajo ajeno”. Tal categorización se expresa en la imagen simbólica del lik’ichiri o kharisiri, quien asume una identidad dominante y explotadora. Son varios los autores que han tratado la imagen del kharisiri en etnografías contemporáneas o en documentos antiguos; entre los aymaras, el trabajo más sugerente es el de Gilles Rivière¹⁹⁴.

La imagen del kharisiri o el ñaqaq ha operado en el imaginario andino en momentos históricos diferentes dando lugar, por ejemplo, a la visualización de los españoles ejerciendo una cruenta opresión sobre los indígenas. Más recientemente, la alusión se da respecto de las

¹⁹⁴ Cfr., por ejemplo, de Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1988. pp. 153 ss. También de Antoinette Molinié Fioravanti “El regreso de Wiracocha” en *Bulletin de l’Institut Français d’études andines*. Tome XVI. 3-4, Paris, 1987. pp. 75 ss. El texto de Rivière es “Dualismo y quadripartición en Carangas”. *Op. Cit.*

instituciones y los individuos que ejercen algún tipo de explotación sobre los campesinos. Desde la orden bethlemita en el siglo XVI, la imagen del ñaqak ha simbolizado por excelencia al *otro*: es el *q'ara* responsable de la dependencia, miseria y explotación que sufren los *jaqis*. Si bien la asociación que se hace del ñaqak es con un español o un mestizo que por oscuros procedimientos logra apoderarse de la grasa (unto o wira) de sus víctimas, se ha advertido en varios casos que los indios han acusado a otros indios para que sean “ajusticiados” por realizar tales prácticas de enriquecimiento a costa de la vida de los *jaqis*¹⁹⁵.

La visualización simbólica de la grasa está extendida en el mundo andino. Antoinette Moliní Fioravanti, por ejemplo, señala que además de relacionarse con los muertos y los ancestros, representa una fuerza invisible que anima a ser; constituye un complemento sustantivo del animu precipitando en determinadas prácticas mágicas, la muerte de alguna persona mediante la brujería¹⁹⁶. Entre los aymaras, Gilles Rivière comenta las funciones rituales y el contenido simbólico de la grasa de los auquénidos remarcando su significado de fuerza y principio vital¹⁹⁷.

Según el imaginario aymara, el lik'ichiri actúa en lugares solitarios, por las noches, ocasionando graves sufrimientos a la comunidad: epidemias, mortandad y crisis económicas agudas entre otras. En especial durante el mes de agosto, que es notoriamente sagrado (*sajjra*), la acción perversa del ñaqak pone en evidencia la indefensión del indígena cuando la comunidad carece de la posibilidad de protegerlo. En agosto termina el proceso agrícola y el hombre andino obtiene los productos para las actividades económicas y rituales. Emerge de la tierra la vida, y se cierne una *pacha* de peligro: el lik'ichiri, usando sus artimañas, se apodera de la grasa de las víctimas. Se apropia del trabajo, la laboriosidad y la abundancia. La grasa, lo más valioso, queda en manos del *otro* que es un *q'ara*, un mestizo u otro indio.

La ruptura de la vida equilibrada del *jaqi*, la irrupción de las categorías de la *civilización*, lo *urbano*, y la “no-cultura” causan consecuencias adversas sobre la comunidad. Aparecen circunstancias meteorológicas dañinas para el siguiente ciclo agrícola, se desequilibran las relaciones en el interior de la sociedad aymara y se rompe la reciprocidad con las deidades andinas, sucediéndose e varias desgracias como las epidemias y la mortandad: todo por la acción del lik'ichiri. Juan Ansion y Jan Szeminski, con base en etnografías contemporáneas, agregan que si bien el ñaqak ocasiona la muerte por la extracción de grasa al *runa* de Huamanaga; sin embargo, el producto de su robo no le beneficia plenamente.

El campesino andino metaforiza las relaciones de explotación en su imaginario. La grasa del *runa* sigue un circuito de intercambio y venta que, finalmente, llega a los ricos de las ciudades en el extranjero. El plus-trabajo indígena concretado en la labor agrícola es simbolizado en la grasa robada por el ñaqak¹⁹⁸, la cual, sin embargo, no beneficia plenamente, por

¹⁹⁵ Efraín Morote Best, *Op. Cit.* p. 173.

¹⁹⁶ “El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l'Institut Française d'études andines. Op. Cit.* p. 75.

¹⁹⁷ “Dualismo y cuadripartición en Carangas”. *Op. Cit.* p. 27.

¹⁹⁸ Cfr. de Juan Ansion y Jan Szeminsky, “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis Phuturinga N° 19. Op. Cit.* 1982. p. 211. En oposición a la explotación que ejerce el *otro*, existe una variedad de for-

ejemplo, al *q'ara-cholo*. El transportista o el revendedor que paga pigricias por los productos agrícolas, no es el más beneficiado, sino que la mayor parte del plus-trabajo del indio incrementa la riqueza de los dueños de capital que viven en las metrópolis del sistema económico trasnacional.

La mentalidad colonial andina visualiza al lik'ichiri para identificar los roles sociales de quienes explotan al indio y a la comunidad. Pero, la finalidad también es reforzar la unidad colectiva fortaleciendo la acción integradora, a sabiendas de que el régimen imperante es un orden de cosas temporal, cuyo final será indicado por otro pachacuti de inversión¹⁹⁹.

Según Thérèse Bouysse-Cassagne²⁰⁰, desde el siglo XV e inclusive antes, la noción de *pachacuti* se ha configurado como una categoría relevante del imaginario andino. En cuanto se relaciona con las edades *taypi* y *puruma*, pachacuti también es una edad, aunque no yuxtapuesta a las otras dos en una sucesión lineal de momentos sucedáneos.

Bouysse-Cassagne piensa que los aymaras desconocían otros espacios foráneos a los límites del collao, por tal razón no tuvieron la “noción de espacio desconocido” y no pudieron abstraer el concepto de “tiempo abstracto”. Si el “tiempo abstracto” implica la idea de una secuencia indefinida de unidades mínimas de duración en un continuo lineal; los aymaras carecerían de tal noción. Por esta razón, su comprensión del avance progresivo hacia un estado estable alcanzado progresivamente a mediano o largo plazo, es imposible. Su cosmovisión de alternancia e inversión les muestra que ha llegado *su* turno para la exacción del Estado, a sabiendas de que es un lapso que también terminará. No es posible construir *en* el tiempo, un proyecto que delinee otro mundo fuera de las determinaciones del ejercicio vertical de poder con las prebendas y el tráfico de influencias que le son consustanciales en Bolivia. Los ciclos del pachacuti sólo marcan los momentos para indicar a quiénes les corresponde pasar de abajo arriba: tal, el auspicio y el límite filosófico de la actual consigna del cambio político.

Para Bouysse-Cassagne, la primera edad, *taypi*, reúne en un centro primordial los movimientos de concentración y difusión que han construido el microcosmos aymara. Pero, siendo conocidas las asociaciones del *taypi* con el eje geográfico que limita la dualidad del espacio simbólico aymara, también representa el tiempo y el espacio de vida “en policía”²⁰¹: es decir, la plenitud de la vida agrícola en un mundo iluminado por el Sol.

mas de complementariedad y ayuda de los *jaqi* para el trabajo. Hans van den Berg establece entre los aymaras, seis tipos de ayuda como *ayni*. Véase *La tierra no da así nomás*. Op. Cit. pp. 168 ss.

¹⁹⁹ Para Thérèse Bouysse-Cassagne el intercambio de trabajo y bienes representado por el *ayni* equilibra una desigualdad inicial. La complementariedad es válida porque gracias al *kuti*, la posición disimétrica previa al *ayni*, finalmente se invierte. Véase *La identidad aymara*. Op. Cit. p. 200.

²⁰⁰ *La identidad aymara*. Op. Cit. pp.178-90, 366.

²⁰¹ La teoría de la “razón de Estado” y la “ciencia de la policía”, han desarrollado, en detalle, el significado de “vivir en policía” que aparece en los cronistas del siglo XVI. Según Michel Foucault, Delamare en el siglo XVIII explicitó, por ejemplo, que son funciones de la policía, las siguientes: precautelar la religión y la moralidad, cuidar la salud, velar por el abastecimiento, las carreteras, los edificios públicos, la seguridad, las artes, el comercio, las fábricas, la servidumbre y de los pobres. Véase en *La vida de los hom-*

El espacio y el tiempo que abraza a la edad taypi, es la edad *puruma*. Ésta representa la época y el lugar de la oscuridad, el anochecer y la ausencia de luz solar. Evoca peligro y, en oposición al taypi asociado con la concentración, refiere un mundo de dispersión donde habitan los muertos. Para los aymaras, geográficamente, puruma es el espacio exterior circunvecino del taypi: los cerros nevados de los choquelas, la caza y lo feroz. También es la profundidad del lago y del mar, asociados con los urus, la pesca y lo salvaje. Además, en los límites del taypi y del puruma aparecen los símbolos fronterizos: el rayo, los chuquillas que se comunican con los muertos poseyendo una humanidad contrahecha y desdoblada, la “solarización” de la primera humanidad –los chullpas-, las serpientes y el arco iris que evoca la multiplicación y el desdoblamiento de la luz.

Si bien la sucesión entre la primera y la segunda humanidad dan la impresión de una concepción lineal y etnocéntrica; la peculiar visión del tiempo de los aymaras les permite identificar al pasado con el futuro²⁰². Así, lo que va a suceder es espejado en lo que ya fue. Lo sucedáneo está inscrito en el pretérito según una lógica que supere los principios occidentales de identidad y tercero excluido²⁰³.

El tránsito de la edad taypi a la edad puruma, entendido como desplazamiento que completa una totalidad, da lugar a la desarticulación de ciertas disposiciones culturales que se agudizan en la medida en que se trata de un pachacuti primordial. Bouysse-Cassagne ha esquemático la relación entre ambas *pachas* en el siguiente cuadro²⁰⁴:

RELACIÓN ENTRE TAYPI Y PURUMA SEGÚN THÉRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE

PURUMA	Cerros, nevados volcanes	Tunupa destierra a los Hapiñuñus	CHOQUELA	Sociedad salvaje	Cazador	Vicuña	Anochecer	Muertos
								Vivientes
- TAYPI -	Eje acuático, Tiwanaku-Taypiqala	Tunupa seducido por mujeres peces	AYMARA	Sociedad política	Agricultura	Llama	Sol	Vivientes
								Muertos
PURUMA	Lago sin fondo, mar profundo	Tunupa desaparece en el lago Poopó	URU	Sociedad salvaje	Pescador	Sapo	Anochecer	Muertos

bres infames, “Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política”. Caronte ensayos. La Plata, 1996. pp. 179-206.

²⁰² Véase el parágrafo 8 de este libro. Olivia Harris ha tratado el tema del tiempo entre los laymis. Al respecto véase *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Op. Cit. pp. 35 ss. También “Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia”. En *Revista Chungará*. Arica, 1983. “De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí”. *Cahiers des Amériques Latines* N° 6. Institut des hautes études de l’Amérique Latine. París, 1987. Y “El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inca” en *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*. Szeged, 1989.

²⁰³ Véase mi trabajo *De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia*. Op. Cit. pp. 142 ss.

²⁰⁴ *La identidad aymara*. Op. Cit. pp. 181, 193, 368.

No importa el momento histórico en el cual se encuentre una unidad aymara, no interesa el espacio en el que exista, si los chullpas se solarizaron dando lugar a una nueva *pacha* poblada por hombres cazadores y pescadores, entonces se produjo un cambio que redefinió la estructura de vida física y social: aconteció un pachacuti primordial. Por otra parte, si las fuerzas del pasado obran desde abajo están asociadas con lo inferior y secreto, entonces el mundo de los chullpas asciende hasta la *pacha* actual: el pasado sube al presente. Finalmente, si al narrar el mito de los chullpas, el narrador evoca el tiempo de la solarización, sumergiéndose en él, entonces el pasado pesa sobre el presente y baja hasta él. En conclusión, el pasado abraza al presente en una *pacha* que lo compenetra y envuelve desde abajo y desde arriba: tal, el nuevo orden constituido por el pachacuti primordial.

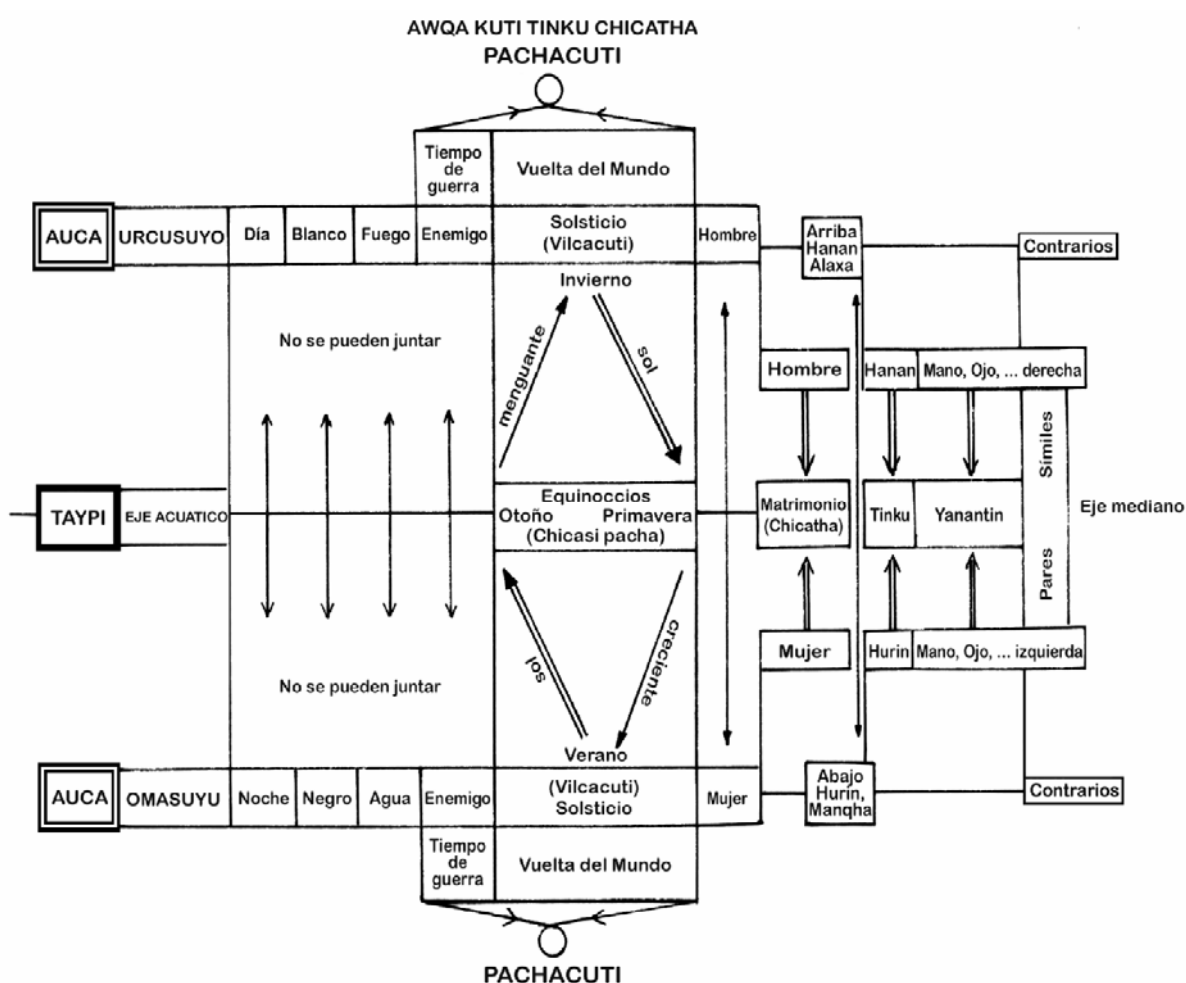
Debido a que toda organización social es transitoria y responde a las necesidades de las situaciones históricas, el imaginario aymara construye movimientos ascendentes y descendentes que colocan a la realidad presente en medio de un bucle de tiempo. Las acciones étnicas que surgen en este plano carecen de sentido histórico, los fracasos y las frustraciones pierden finalidad estratégica y no existe una secuencia lineal de tácticas que permitan alcanzar formas superiores de organización realizando el progreso con contenido universal y estratégico. La existencia aymara se da relacionada con una variedad de intereses, formas y circunstancias que tienen valor en sí mismas y para sí mismas: se trata de conseguir lo que sea posible en el tiempo de la inversión, mientras dure. Cualquier logro político que aparece como la consecución de un programa según la lógica occidental, se diluye en la visualización andina de deseos y pulsiones que compiten en el marco del conflicto. La medición con los pares, sin embargo, termina con un resultado disimétrico también transitorio. Así, se entiende la flexibilidad del imaginario andino respecto de los dioses exógenos y la anuencia recurrente del indio frente a cualquier propuesta partidaria o programa de intervención que requiera su alineamiento o participación: todo es bienvenido en la medida en que ofrezca beneficios más o menos inmediatos y palpables.

Las categorías de la inversión y la alternancia en el poder con turnos de dominio explican el conformismo aymara y la laxitud cultural frente al tiempo occidental. Sea que se trate de nuevos partidos políticos, nuevas iglesias o nuevas instituciones sociales, sea que se den proyectos de desarrollo no gubernamental, programas de promoción o cualquier actividad propuesta por instituciones, particulares o grupo que fuera; el aymara mantiene un oportunismo sin esperanza. Su anuente entusiasmo esconde un gesto desaprensivo respecto de los logros y objetivos, es incapaz de solidarizarse y comprometerse con proyectos de largo aliento que exijan aporte individual. Cuando participa puede hacerlo de manera eruptiva y violenta, sin que importe la memoria histórica y prevaleciendo siempre, esté o no otro indio arriba, el clientelismo, la venalidad, la obsecuencia y el tráfico de influencias.

La edad puruma con sus dos asociaciones étnicas, los chuquilas y los urus, representa la desarticulación social. Los urus evocan la desagregación, el faccionalismo y la fragmentación de cualquier realidad estable; en tanto que los chuquilas representan el descenso al pasado: anomia, trasgresión del mundo de abajo sobre el mundo de la cultura y patencia de lo sagrado, lo ignoto, lo inefable y terrible. La edad puruma se acerca a lo liminal y ajeno, al mundo de los muertos, los diablos y los dioses sin organización ni distinción. Es el pachacuti de inversión que desestabiliza cualquier orden social dando lugar a que irrumpen seres fronterizos asociados con el rayo y las serpientes.

Según Thérèse Bouysse-Cassagne, el tiempo de guerras, *pachacuti*, es parte de la edad *auca*. Dados los enfrentamientos bélicos que establecen nuevas relaciones disimétricas, los aymaras expresarían un etnocentrismo fuerte que se cristaliza en el *auca*. Bouysse-Cassagne señala dos puntos de vista posibles del *auca* con relación al *taypi*. El primero visualiza los términos de una relación dual en un orden a partir de posiciones jerárquicas. Son símbolos de dicho orden el hombre y *hanan*. El segundo significado de *auca* refiere la complementariedad desde una posición de inferioridad. Sus símbolos son la mujer y *hurin*. Sin embargo, aparte del *auca*, existen otras relaciones como la de complementariedad (*yanantin*), la de alternancia (*tinku*) y la de inversión (*pachacuti*). Las tres son referidas por Bouysse-Cassagne en el siguiente cuadro:

RELACIÓN ENTRE TAYPI Y AUCA SEGÚN THÉRÈSE BOUYSSSE-CASSAGNE



La dualidad complementaria de las partes del cuerpo corresponde a la categoría *yanantin* (manos de la izquierda y la derecha, ojos de la izquierda y la derecha). La categoría *tinku* se da cuando se establece una jerarquía entre los términos (por ejemplo, *hanan* y *hurin*), o

cuando se relacionan pares opuestos que no se pueden juntar (por ejemplo, el día y la noche, lo negro y lo blanco). La categoría *pachacuti* refiere el enfrentamiento de enemigos: los contrarios influyen para que el mundo se invierta (por ejemplo en los solsticios), estableciéndose oposiciones entre lo superior e inferior, lo alto y lo bajo.

Los términos que no se juntan son unidades inconciliables que en cualquier campo de concreción cultural expresan sus propias posiciones diferenciándose de la dualidad complementaria. Esto se confirma con lo que Federico Aguiló interpreta como “símbolos de la magicidad”: algunos serían *absolutamente* “benignos” y otros *absolutamente* “malig-nos”²⁰⁵. Pero no es así, en realidad, la dualidad polar no es excluyente, sólo expresa posi-ciones jerárquicas o sagradas según la representación de la alternancia con tránsito de un polo a otro. Así, el mundo estaría regido por alteridad y jerarquía: *uno* es tal gracias al *otro*. Pero la alternancia es una forma de expresar la dualidad complementaria, inclusive lo opuesto por representación simbólica se unifica en el equilibrio de fuerzas, en la toma de decisiones compartidas y en la afirmación de las identidades reflejando el contenido espe-cular y distinto de *uno* con relación al *otro*.

Las oposiciones expresadas en yanantin (dualidad espejada) y en el tinku (complementarie-dad disimétrica), describen las formas de paridad y dialéctica. Estas categorías articulan la participación flexible en organizaciones sociales con distintas escalas y estamentos, afian-zan el sentimiento de integración y protección que la comunidad ejerce sobre el sujeto y legitiman una afirmación simbólica, cultural en general, y espacial en particular. También permiten comprender la lógica de la acción colectiva e individual en los Andes, explicando los procesos de violenta irrupción de los movimientos campesinos combinados con situa-ciones de una acomodaticia laxitud étnica.

Así, la lógica andina combina la atomización con la articulación, la cooperación con el con-flicto, la incorporación relativa del individuo y el grupo a procesos políticos, religiosos, económicos y organizativos sin convicción existencial, relacionando al hombre y a la mujer de los Andes con entornos ecológicos sagrados sin establecer su centralidad previa. Las unidades que forman pares o se excluyen aparentemente de ellos, se relacionan unas con otras dando lugar a la alternancia del poder, la reciprocidad ritual y económica, la identidad comunitaria, la complementariedad de los dobles, y la disimetría en las relaciones sociales según las mismas categorías que articulan la visión andina del mundo.

²⁰⁵ Véase *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*. Op. Cit. 1982.

§12. LA VISIÓN ANDINA DE LA POLÍTICA

Hacia 1570 en el Perú, se elaboró un documento en el que se advierte una nítida posición en contra de Bartolomé de las Casas. Dicho texto fue publicado con el título de *El anónimo de Yucay*²⁰⁶. Se trata de un manifiesto político en el que el autor reitera con énfasis que la autoridad de los indios en América era ilegítima, señalando inmediatamente, una larga lista de pecados que los incas cometían no sólo ofendiendo a Dios, sino en contra de la naturaleza humana. Extremando el efecto discursivo del texto el autor hace referencia a la antropofagia, el incesto y los sacrificios humanos practicados por los incas.

De este modo, el tono de los argumentos tempranos del teólogo Ginés de Sepúlveda²⁰⁷ referidos a que los indios eran “homúnculos”, carentes de alma y de razón; seres que vivían comiendo, bebiendo y lujurando con una existencia viciosa, bulliciosa, vengativa, idólatra y embustera; se repitió entre los conquistadores del Perú. El español cristiano aparecía como el único *ser humano* de hogar “limpio y viejo” y de patria “santa y justa”, quien por lo demás, arriesgaba su vida para cumplir la santa misión de la Iglesia y de la Corona. Más aun, en *El anónimo de Yucay*, el autor, seguro partidario de la política del virrey Francisco de Toledo, hizo referencia a que con el descubrimiento de América, los españoles habrían recibido un don de Dios en premio al esfuerzo de siete siglos, tiempo en el que lucharon contra los moros en la península ibérica, defendiendo la fe y consolidando un Estado católico, vigoroso y unitario a fines del siglo XV²⁰⁸.

Esta visión dicotómica de la conquista de parte de los españoles, fue, sin embargo, un discurso que varió posteriormente con rapidez, aunque no se borraron las huellas de su impronta ideológica. En efecto, la evangelización se convirtió en la razón principal para justificar no sólo el saqueo, la destrucción cultural y la muerte; sino para dotar de sentido a la historia de América. En el discurso de la evangelización ya no aparece el indio denigrado y estigmatizado hasta la humillación extrema, sino se ha convertido en el destinatario pagano del mensaje de la catequesis: beneficiario de una práctica religiosa que lo convertiría en cristiano y que salvaría su alma, debiendo ofrecer a cambio a sus pastores, no sólo sus riquezas culturales, sino su trabajo y hasta su vida.

Pese a esta variación discursiva que va de la justificación de la conquista a la argumentación del colonialismo, la visión dicotómica pervivió en el imaginario político andino siendo

²⁰⁶ *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas, edición crítica del parecer de Yucay*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 1995.

²⁰⁷ Véase el parágrafo 5 de este libro. También, de Lewis Hanke *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949. pp. 312 ss.

²⁰⁸ Véase lo siguiente: de Hans-Jürgen Prien *La historia del cristianismo en América Latina*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1985. pp. 53 ss. De Josefina Oliva de Coll *La resistencia indígena ante la conquista*. Editorial Siglo XXI. 6ª ed. México, 1986. pp. 195 ss. De José Carlos Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979. pp. 110 ss.

inclusive hoy, una noción profunda y una actitud psicológica que con tozudez opera espasmodicamente como dispositivo de acciones violentas. Habida cuenta de que el *otro* ha sido estigmatizado como el enemigo, *todo* lo referido a él se caracteriza como nefasto e indigno, el *otro* debe ser aplastado, no cabe evidenciar ningún respeto por su autonomía, tampoco existe resquicio para considerarlo diferente en su manera de ser. Se justifica la explotación étnica y el genocidio, el sometimiento y la revancha, la humillación y el resentimiento: se despliega una política que procura aplastar o destruir al *otro* para controlar su destino y para abusarlo hasta el límite. Naturalmente, en esta conducta política no existe reparo alguno de carácter ético o cultural que tolere o beneficie al *otro* o que restrinja la acción impositiva del sujeto poderoso.

El mismo momento en que surgió y comenzó a desarrollarse el discurso dicotómico, entre los españoles aparecieron curas que se opusieron a tal estrategia discursiva, dando inicio a una ideología que entendería la colonia como la conciliación de intereses para beneficio colectivo. En efecto, el caso de Fray Antonio de Montesinos en Santo Domingo y de Bartolomé de las Casas son los más notables en la historia de la América temprana²⁰⁹. El obispo de Chiapas, por ejemplo, profetizó la ruina de España si los conquistadores continuaban el rumbo que había adoptado la conquista, argumentó teológicamente a favor de los derechos de América y sustentó la idea de que los indios eran seres humanos con razón y alma, habiendo alcanzado libertad y sociabilidad. Así, a lo largo de su vida se esforzó por defender a los indios expresando que se trataba de personas de altas virtudes, en muchos sentidos inclusive superiores a los españoles.

Entre las acciones políticas de las Casas se cuentan la denuncia que hizo de la guerra de conquista, tipificándola de “injusta”. También llevó labradores españoles al Nuevo Mundo para que “enseñaran” a los indios a cultivar la tierra y vivir “en policía”, trató de suprimir la encomienda, intentó una evangelización pacífica inspirándose en la *Utopía* de Tomás Moro y logró leyes que limitaron el abuso de los españoles. Su preocupación principal fue contribuir para que el proceso de evangelización sea *justo*, lo que le llevó inclusive a cuestionar la Bula papal de 1493 argumentando que se refería a cuestiones terrenales y no espirituales²¹⁰. Esta línea de pensamiento teológico e ideológico, este estilo de acción política serían, desde la conquista temprana, pautas de influencia de la Iglesia en la historia de América; pautas que a lo largo del colonialismo español impulsarían acciones tan importantes como las misiones jesuíticas y el fomento de una educación universitaria liberadora procurando la independencia americana.

Bartolomé de las Casas²¹¹ trató de persuadir a los indios de esconder sus riquezas para evitar el saqueo y la destrucción de sus culturas. De manera enérgica denunció el quebrantamiento de los valores humanos por parte de los españoles y profetizó que las ansias de ri-

²⁰⁹ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América. Op. Cit.* pp. 27 ss. Acerca de las opiniones políticas de las Casas véanse las pp. 383 ss.

²¹⁰ El papa Alejandro VI otorgó a los reyes católicos la autorización de que conquistaran nuevas tierras con el propósito de atraer a las gentes que allí vivieran a la “santa fe de Cristo, el Salvador y Nuestro Redentor”. *Idem.* pp. 38 ss.

²¹¹ Véase la selección de sus textos en el libro *Obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

queza desnaturalizaban el sentido eclesiástico e histórico que se abrió para América en el siglo XV. El debate teológico que encabezó las Casas oponiéndose entre otros, a Ginés de Sepúlveda, representa una crítica ética al carácter que la conquista asumía y la denuncia política del rumbo que el colonialismo comenzaba a seguir. Así, se precipitaron conflictos entre las órdenes religiosas y entre los clérigos, quienes fueron los abanderados de posiciones teológicas fuertemente encontradas: los enfrentamientos discutían sobre las particularidades de la conquista, los gestos de los españoles y las consecuencias sociales y culturales sobre los indígenas y mestizos²¹².

Queda claro, por consiguiente, que la Iglesia católica puso en evidencia en América, desde la conquista y durante el proceso del colonialismo español que duró tres siglos, tanto en la discusión teológica como en la acción política de sus representantes, tendencias diferentes, posiciones ideológicas contrarias, disputas económicas inconciliables y expresiones fuertes de poder que evidenciaron alineamientos políticos distintos, profundos intereses contrapuestos e iniciativas divergentes por iniciar, precautelar o extender determinadas maneras de ver y justificar el choque entre los dos mundos.

Por una parte, la Iglesia durante la colonia jugó un rol político central para la justificación discursiva acerca del deber de evangelizar de los españoles y sobre su derecho de obtener a cambio riqueza y trabajo. Pero también, por otra parte, clérigos como Montesinos y las Casas en actitudes proféticas, denunciaron teológica y políticamente el carácter ambicioso y criminal que mostraban los españoles. Si por una parte, algunas expresiones ideológicas de la colonia justificaban los excesos de crueldad y el abuso genocida, también hubo en la historia de América, discursos teológicos contestatarios a tales acciones, dándose inclusive, intentos eclesiásticos de desarrollar la evangelización de un modo pacífico. Si el discurso colonizador hacía parecer a los indios como beneficiarios de la encomienda, también es necesario destacar, por ejemplo, el sentido que tuvieron las misiones jesuíticas que realizaron plenamente en tierras concedidas a Portugal, una utopía anticolonial²¹³.

Si, por una parte, los clérigos como cronistas argumentaron que las tradiciones religiosas nativas debían ser erradicadas y los ídolos andinos extirpados, cabe también apreciar que gracias a las fuentes escritas que dejaron a la posteridad, fue posible no sólo conocer la historia prehispánica, sino interpretar las expresiones culturales y religiosas nativas incluyendo la mitología andina. Si, por una parte, hubo extensas justificaciones a favor de la extirpación de idolatrías, hubo también argumentos teológicos que discrepaban sobre temas religiosos sensibles, referidos, por ejemplo, a la Virgen María y las herejías del mal²¹⁴.

Finalmente, entre el discurso político de carácter dicotómico –propio de la conquista–, y el

²¹² Véase el texto que Maria Emma Ivanovic y yo escribimos titulado “La irrupción de la conquista española sobre el ser del hombre andino”. *Memorias del I Encuentro Boliviano de Filosofía*. UMSA, La Paz, 1988, pp. 175 ss. Sobre el debate concerniente a la humanidad de los indios y la conveniencia de la conquista véase también el parágrafo 11 de este libro.

²¹³ Véase el texto de Hans-Jürgen Prien *La historia del cristianismo en América Latina*. Op. Cit. pp. 75 ss.

²¹⁴ Al respecto, véanse, por ejemplo, los textos de Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Editorial Gisbert S.A. La Paz, 1980. p. 15; y “El ídolo de Copacabana, la virgen Maria y el mundo mítico de los aymaras”. En revista *Yachay*. Cochabamba, 1984. pp. 98 ss.

discurso de carácter evangelizador que apelaba a la conciliación de intereses –propio de la colonia-, surgió el intento ideológico de mostrar con extremado romanticismo, que los indios habían construido imágenes culturales coincidentes con los contenidos del cristianismo. Así, por ejemplo, los mitos andinos, las categorías de la cosmovisión prehispánica y el conjunto de prácticas religiosas pondrían en evidencia la *natural* aproximación de los indios a Dios, quienes habrían llegado intuitivamente inclusive a formular contenidos esenciales como la “creación”, la “redención”, el “premio” y el “castigo”²¹⁵.

Según el desconocido autor de *El anónimo de Yucay*, Dios dispuso que los españoles llegaran a las Indias el momento preciso en el que un grupo de “tiranos incas” sometían a diversas agrupaciones étnicas y políticas enfrentadas entre sí. El plan de Dios en América, por lo tanto, según la justificación teológica del colonialismo que se imponía, refirió la primacía de lo espiritual sobre lo temporal, mostrando a la evangelización como la pieza clave de un discurso que progresivamente abandonaría el tono de injurias y humillaciones al estilo de Ginés de Sepúlveda, afirmando una idílica conciliación de intereses históricos.

Sin embargo, Gustavo Gutiérrez²¹⁶ piensa que el documento refiere un propósito interesado de soldados, aventureros y supuestos hidalgos españoles a quienes los evangelizadores prestaron un valioso servicio ideológico. Afirma que para los curas de la época, la evangelización en las Indias se justificaba por la cantidad de almas de paganos a las que se podría salvar; para lo cual los curas defendían la idea de que Dios había permitido que tales “infieles” poseyeran tal cantidad y peculiaridad de riqueza, precisamente para atraer a quienes les mostrarían la palabra de Dios, por lo que, el colonialismo y la expoliación aparecían como una retribución inevitable.

En la cultura andina y como reacción de los incas ante la conquista, se dibujaron específicos rasgos de la visión política del mundo. Así, se constituyó, después de las derrotas militares, las traiciones y el genocidio producido también por el contagio de las enfermedades europeas, un conjunto de estrategias de resistencia que permitirían preservar las categorías prehispánicas, activas aunque ocultas, en el nuevo escenario de la colonia: la cosmovisión se preservó aunque se rehizo evidenciándose en un cúmulo de indicadores que mostrarían identidades híbridas en procesos de cambio.

El mestizaje que se produjo entre España y América, manteniendo las prerrogativas y los excesos de abuso de los indios a favor de los peninsulares, marcó una nueva cultura política en los Andes. A diferencia del exterminio étnico que aconteció en Norteamérica, en la región andina, pese a que los discursos y prácticas dicotómicas no se extinguieron del todo, terminó prevaleciendo la teología de conciliación de intereses. Esta última, proclive a aceptar la mezcla de las razas nativas con las peninsulares, estuvo más alineada con la acción represiva y explotadora de los poderosos, aunque precauteló que se mantuvieran las formalidades de la evangelización y se justificara el robo y la expoliación secular gracias a la forma ideal de la encomienda. Así, bajo la dominante ideología de un discurso de concilia-

²¹⁵ Cfr. de Enrique Urbano “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 40.

²¹⁶ “Una tendencia política en el Perú del siglo XVI”. *Allpanchis Phuturinga* N° 9. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982, pp. 18 ss.

ción para beneficio común, en un contexto en el que el mestizaje fue otra expresión de la ambición ibérica por obtener el máximo de riqueza, sometimiento, poder y placer, persistió como parte de un imaginario post-colonial, el críptico esquema de la guerra de las razas²¹⁷. Dicho diagrama se expresaría en actitudes sumisas de resistencia cultural, pero también en manifestaciones eruptivas de violencia extrema, por ejemplo, en las revueltas indígenas de 1781 o en la revolución federal de fines del siglo XIX.

Existen concepciones ilustradas que con un fuerte tono racionalista pretenden fijar las condiciones de construcción de las identidades culturales y étnicas. Por ejemplo, Nora Rabotnikof²¹⁸, piensa que en tal construcción interviene un uso saludable, terapéutico y pedagógico de la memoria. Según ella, no es conveniente ni racional incluir en esta construcción, contenidos mesiánicos que asignan roles trascendentales a determinados sujetos históricos, tal y como se repite, en opinión de la autora, en el imaginario político tradicional de los pueblos andinos oprimidos y vencidos. Asumiendo algunas ideas de Theodor Adorno, Rabotnikof piensa que la función terapéutica de la memoria precautela el significado de las acciones individuales y colectivas del pasado permitiendo la construcción de una identidad con conciencia reflexiva, ilustrada y eficiente para “recuperar” la historia y para dirigir el cambio en el presente.

La historia de casi cinco siglos de sometimiento en los Andes, hace dudar con absoluta legitimidad, de la conveniencia de nuevos proyectos ilustrados con más o menos contenido marxista. Hasta aquí se ha visto la persistencia de una cosmovisión que aunque oprimida, no fue erradicada, que aunque híbrida mantuvo crípticas sus categorías, que pese a los intentos de ser extirpada, opera en los momentos del pachacuti mostrando su fuerza; tal cosmovisión incluye, como también se ha visto, un imaginario político oscilante entre la acción dicotómica en procesos ascendentes y la sumisión por condescendencia en procesos descendentes. Ahora bien, resulta un despropósito político y teórico pretender restringir las identidades andinas vinculadas a los indios, a un proyecto ilustrado.

El paternalismo evidente en utilizar la memoria de modo *pedagógico*, aparte de mantener la hegemonía ideológica de los grupos elitistas de Occidente sobre la capacidad de discernimiento y acción política de los indios, ignora los aspectos que tan insistentemente se han referido en este texto: la visión del pachacuti, la concepción andina de la política, las categorías de la cosmovisión, el imaginario religioso, la creencia en un tiempo que regresa, la representación del *otro* y el sentido del ejercicio de poder.

Siguiendo el supuesto tribunal de la razón moderna que Jürgen Habermas da por sentado, Rabotnikof insiste en que la apropiación reflexiva de la memoria excluye toda forma de mesianismo y cualquier contenido tradicional persistente en ciertas visiones compartidas. Así, la construcción de voluntades colectivas en los Andes tendría que forjarse gracias a una identidad moderna que permita que los sujetos vivan de acuerdo a las normas racionales.

²¹⁷ He tratado con detalle el tema de la “guerra de las razas” en mi libro *Foucault, feminismo, filosofía...* Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz, 2000. pp. 131 ss. El desarrollo del concepto corresponde a Michel Foucault, véase al respecto, el libro *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica. 2ª reimpresión. Buenos Aires, 2001. pp. 49 ss.

²¹⁸ “Memoria e identidad colectiva”. En *La nariz del diablo*. Quito, 1990. pp. 95-6, 98 ss.

les de la vida pública. Como corolario de tan impecable razonamiento, resulta que la educación debería formar las pautas fundamentales para que los individuos construyan y valoren sus identidades siendo actores políticos de nuevas clases asumiendo los imperativos del Estado moderno: ilustración, seguridad y certidumbre.

Sin embargo, la construcción de voluntades colectivas basadas en identidades reflexivas, ilustradas y eficientes respecto de un proyecto histórico universal, queda bastante reñida con el imaginario andino. Ejemplos de tal imposibilidad *racional* son los siguientes: la elasticidad para asumir aparentemente cualquier contenido religioso, la sumisión indígena frente a los peninsulares, la visualización del *otro* criollo, de la oligarquía republicana y del amo en la hacienda, la espera por el momento para agitarse y explotar, el travestismo político, el pragmatismo frente a las ONGs, la venalidad, la traición, la obsecuencia, el tráfico de intereses e influencias, las alianzas y acuerdos transitorios, el abandono de lealtades, las actitudes de clientes oportunistas que buscan prebendas, la lógica de reciprocidad política con alineamientos simbólicos, la burla a la institucionalidad y a los órdenes racionales, además del faccionalismo espasmódico.

Este conjunto que constituye la cultura política andina forma no voluntades colectivas ilustradas, sino coincidencias instantáneas con lazos de contenido simbólico marcadas por intereses prosaicos en un contexto en el que la extrema pobreza y la ignorancia prevalecen entre los indios, agitándose la búsqueda inusitada de cualquier resquicio de oportunidad para encontrar satisfacer pigricias de expectativas agotadas en las metas inmediatas: tal, la *racionalidad* híbrida de la cultura política prevaleciente en los Andes.

Hoy día, todavía operan en la cosmovisión andina híbrida y en la cultura política contraria al proyecto ilustrado, en ambigua interacción, por una parte, las categorías del discurso y la acción dicotómica, y, por otra, las categorías de la conciliación pragmática dado un diagrama de poder determinado. Así, la democracia en Bolivia encuentra en dicha cultura, insondables abismos para su realización programática y teórica. Asociada con el Estado liberal y capitalista predominante en el mundo de hoy, la democracia pretende universalidad racional y una inacabable vigencia, habida cuenta de su supuesto valor incuestionable. Sin embargo, en la práctica política boliviana resuena la irracionalidad étnica y cultural, precipitando tendencias que comenzaron a oscilar entre el padecimiento secular de los indios y el inusitado ejercicio de poder según la lógica de la inversión vertical.

Si los bolivianos que votaron en las últimas elecciones por el actual Presidente de la República lo hicieron convencidos de que “llegó la hora de los indios”, si lo hicieron porque se persuadieron de que después de veinte años de neoliberalismo, corrupción y democracia pactada, era imperativo un cambio; si finalmente, quisieron votar por alguien que exprese a las mayorías indígenas del país, siendo una alternativa frente a los partidos encubierta o declaradamente “de derecha”, si el indio obtuvo un apoyo masivo, dispone de una amplia gobernabilidad y se ha abierto un escenario internacional favorable, si estas razones y otras influyeron para que alrededor del 54% de los electores apoyara a Evo Morales en diciembre del año 2005, entonces es posible afirmar que en quienes acudieron a las urnas se activó la cultura política con las categorías del imaginario andino. Así, el más o menos indio que somos los bolivianos nos motivó a que creamos que la política es un tema de oportunidad y *turno* para “empoderar” a otros grupos antes postergados.

Pero, parecieran inevitables las paradojas ideológicas y de la historia. Más acá de la interpretación liberal del capitalismo, sin considerar las elucubraciones teóricas y los experimentos políticos según un incomprendido estilo marxista, sin tomar en cuenta el fuerte contenido irracionalista y voluntarista de algunas perspectivas políticas que reivindican la presencia de los indios en el gobierno, cabe preguntarse si actualmente se ha realizado un pachacuti primordial que implique una variación sustantiva del viejo orden o si simplemente se ha dado inicio a una inversión de relaciones y funciones de los actores.

Los párrafos anteriores han mostrado cómo para la cosmovisión andina las relaciones políticas son siempre disimétricas, y que el indio asume un orden de alternancia marcado por la inversión. Es decir, en el ejercicio del poder es inevitable establecer relaciones verticales. Pero, existe la creencia de que, indefectiblemente llegará también el momento en el que los grupos sometidos, los sujetos subalternos, las clases empobrecidas, los intelectuales marginales, los políticos de bajo perfil y otros actores colectivos similares pueden capitalizar el descontento generalizado y presentarse como la expresión de una inversión: se ha consumado el pachacuti marcando el inicio de una nueva era. Naturalmente, es imposible que el conjunto de la población antes gobernada, gracias al pachacuti llegue al gobierno y ejerza poder sobre las elites de antaño. Más acá de los discursos demagógicos al respecto, por mucha redistribución de la riqueza que exista a costa de los recursos del Estado, un nuevo grupo privilegiado, con todas las inconsistencias variopintas y las curiosidades que le caractericen, emergió de abajo para gobernar como elite desde arriba.

Debido a que para asumir el gobierno, el Movimiento Al Socialismo no contaba con un programa estratégico ni con una visión de futuro deseable y posible; debido a que dicho partido carece todavía hoy de los instrumentos normativos que la historia y la teoría de Occidente han establecido para que cualquier entidad político partidaria sistémica cumpla las funciones que le corresponden en el régimen democrático hoy extendido en la mayoría de los países del mundo, es comprensible que ante tales carencias, la lógica andina haya obrado y todavía lo haga por la necesidad de los nuevos actores políticos de decir y hacer algo, dadas las demandas de los espacios de poder que ahora ocupan.

La cultura política andina activa categorías con variedad de oportunidades. En primer lugar, la lógica de oposición dicotómica se expresa focalizando distintos enemigos con gestos maniqueos. Se tiende a aplastar al enemigo sin reconocer ningún matiz, ni valor en el adversario, la guerra ideológica incluye un simplismo alarmante: no sólo el enemigo es lo *peor* en todo sino que los indios son lo *mejor* en todo. El coro que hace que dicho simplismo resuene, aparte de no reconocer el derecho de las minorías a disentir, se cobija en la idea de que el nuevo discurso es infalible dada la legitimidad que otorga a los indios el hecho de que hubo una inocultable opresión y explotación secular de la que fueron víctimas. La oposición dicotómica se ha advertido, por ejemplo, en las actitudes hacia la Reforma Educativa y en el ataque indio a las prerrogativas que el Estado boliviano ha otorgado históricamente a la Iglesia católica.

Para los indios que gobiernan no tiene importancia alguna el enfoque de educación intercultural bilingüe promovido por la Reforma Educativa, no interesa la participación orgánica de miles de actores populares quienes expresaron en múltiples ocasiones directrices fundamen-

tales para mejorar la educación en Bolivia. Pero el discurso dicotómico que enarbolan tampoco es eficiente, se agota en símbolos vacíos y es incapaz, por ejemplo, de aplicar sanciones iniciando un verdadero proceso legal que castigue a quienes son responsables de la corrupción denunciada en torno a la Reforma Educativa y que involucra a seis gobiernos. No, esta lógica dicotómica sólo atina a descalificar *todo* lo que esté asociado con los gobiernos anteriores y especialmente con el de Gonzalo Sánchez de Lozada, no importa si en doce años y medio hubo experiencias institucionales importantes, trabajo profesional destacado o logros históricos que pudiendo ser reencauzados, constituyen sin duda importantes avances y valores de la memoria colectiva. Nada de esto importa en verdad, menos aun carece de relevancia que los nuevos funcionarios muestren una carencia alarmante de responsabilidad institucional, inteligencia para el liderazgo y una visión inclusiva del futuro.

En este libro se ha mencionado²¹⁹ que la obligación reconocida por el Estado, de solventar con recursos públicos la formación de catequesis católica, es inconveniente en muchos sentidos. Sería más apropiado para todos, inclusive para la Iglesia, que la formación catequética no dependa de asignaturas que se evalúan pagándose los salarios de los profesores en las escuelas y colegios fiscales con recursos públicos. Es sin duda necesario, replantear la información religiosa desvinculándola de la formación moral y de la vivencia espiritual. Pero de ahí, que algunos indios en el gobierno inicien un ataque absurdo a la Iglesia sin conocimiento y menos reconocimiento, es inaceptable. No se puede desconocer que la Iglesia católica en cinco siglos también ha mostrado obras tan relevantes como las misiones jesuíticas o la lucha irrenunciable contra las dictaduras militares, lucha que ha costado inclusive la vida de laicos y religiosos entregados a sus ideales de justicia²²⁰. El discurso agresivo en contra de la Iglesia no sólo muestra gestos unilaterales con un fuerte contenido de resentimiento y desagrado, pone también al descubierto el simplismo de una lógica andina en el gobierno, que a falta de algo importante que pensar, decir y hacer, se regocija en la supuesta realización de un proyecto inexistente según la táctica de encubrir la ignorancia con el atrevimiento.

En segundo lugar, la cultura política andina permite también activar una lógica de entronque estatal, pero no con la incipiente “razón de Estado” en Bolivia, tampoco con el marxismo hoy agonizante inclusive en los últimos reductos insulares del globo, sino con la peor tradición, la más deleznable y venal del Estado benefactor construido por el movimientismo desde mediados del siglo XX. Los nuevos funcionarios del Estado boliviano, los indios en el gobierno y los adláteres de los entornos ululantes, pese a los temores que les rondan respecto de las responsabilidades administrativas y penales que se ciernen sobre ellos como funcionarios públicos, hacen un empleo discrecional de los recursos públicos siguiendo la vieja cultura política. He aquí el pachacuti en su prístina naturaleza: el cambio sólo implica quiénes gobiernan ahora, no implica sentar las bases de una nueva manera de ser de gobernantes y gobernados, las viejas prácticas han revivido de sus cenizas y en su mejor optimismo, estos actores creen que han llegado para quedarse.

²¹⁹ Véase, por ejemplo, el parágrafo 5; también mi libro *La formación docente en Bolivia*. UNESCO y Ministerio de Educación de Bolivia. Imprenta Multimac. La Paz, 2005. pp. 92 ss.

²²⁰ Al respecto, véanse las siguientes obras: De Enrique Dussel *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492-1983)*. Editorial Mundo Negro. Madrid, 1983. De Jeffrey Klaiber *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1997.

Por ejemplo, para acceder a un cargo público es necesario militar en el partido hegemónico con todas las obligaciones que esto implica, a lo que se suma la condición de mostrar ciertos rasgos de identidad étnica como determinados olores y colores. Para ser candidato en cualquier proceso electoral, candidato que obtenga el apoyo de la multitud con la garantía adicional de obtener un triunfo seguro gracias a la magia de la sigla, hay que mostrar sectarismo, agresividad, venalidad, una demagogia paupérrima, estilos de conducta marcados por la prebenda, compromisos para el tráfico de influencias, vulgaridad, ignorancia y el absoluto rechazo de principio, a todo lo que se asocia con la razón del Estado.

Éste es un entorno de oportunismo donde segmentos sociales de clase media vinculados o no con el proceso inmediatamente anterior al neoliberalismo, segmentos demagógicos responsables de la debacle de la Unidad Democrática Popular, se multiplican. Es un entorno donde otras expresiones ideológicas otrora anarquistas y sediciosas han influido en expandir una conveniente cultura política. Hoy día es un lugar común tipificar al enemigo como “la derecha”, asumiendo que esta descalificación dicotómica no sólo da una ventaja inicial en un probable enfrentamiento de competencias, sino que descalifica permanentemente al adversario. Los demagogos emergentes que se asumen como “la izquierda”, como representantes “auténticos” *del* movimiento hacia el socialismo, reproducen los estilos del movimientismo apadrinando y traficando, descalificando con ruindad y promoviendo desde pigracias económicas y políticas hasta proyectos de mayor envergadura, conscientes de que Bolivia seguirá siendo el paraíso de la impunidad y del tráfico de influencias, donde sobre nadie que haya vulnerado los intereses públicos ha recaído, en la historia reciente, la sanción que correspondía.

Son también requisitos básicos de la ideología y la práctica dicotómica, pensar que el mundo se divide entre los que están *con* el gobierno y los que están *en contra*. Naturalmente, esto crea compromisos de prebenda, franquicias, ventajas y fomento a determinados grupos sociales y de interés distinguidos por sus características étnicas o por sus siglas “de apoyo”, dando lugar a que las actitudes políticas se reduzcan a un mercado de contrabandistas: todos con espíritu laboral emprendedor y con el principio de minimizar las pérdidas y los gastos en un contexto de generalizada evasión de responsabilidades frente al Estado, en primer lugar, evadiendo los deberes impositivos.

En oposición a lo que podría haber constituido la revaloración de la razón en el Estado, en oposición a veinte años de neoliberalismo con la carga de corrupción, informalidad, privatización y saqueo de los recursos naturales y de las arcas del Estado, especialmente de parte del MNR, sus clientes y sus adláteres; el nuevo gobierno indio, en lugar de perfilar una ética política distinta, de procurar los medios para sancionar y castigar a los más importantes representantes de una oligarquía criolla cebada a costa de los favores del Estado, asaltó el poder como un botín, reproduciendo las mismas actitudes de siempre con la anodina diferencia de que los nuevos clientes y adláteres, además de subordinarse en el uso de símbolos sin fondo y la repetición de consignas vacías deben ostentar los colores de la tierra identificándose con las recuas de los Andes.

Éste, por lo demás, resultó ser el mejor caldo de cultivo para el surgimiento del peor confu-sionismo teórico, el que se regocija en la ignorancia de la audiencia y el que sólo busca

impactar con una jerga incomprensible repetida con la logomanía comparable sólo con la egolatría de algunos emisores pigmeos.

En los Andes persiste la creencia de que el tiempo gira en bucles creando ciclos de eterno retorno, dando lugar a que el futuro se encuentre detrás y el pasado al frente. Entre los intelectuales que han tratado de elaborar tal representación, se ha desarrollado el concepto de “utopía andina” pensada, en algunos casos, como *el* proyecto de unidad interétnica en la diversidad. Así, la utopía consistiría, por ejemplo, en el “proyecto” de unidad andina global, el “retorno” a una idílica y romántica era –inexistente por conocimiento histórico básico–, en la que los incas gobernaron con sabiduría y equidad a los grupos étnicos que incorporaron -sin privación de violencia-, a su imperio.

Al respecto cabe referir, en primer lugar, que tal “proyecto” sigue la representación occidental del tiempo como sucesión lineal de instantes en los que es posible desplegar intenciones colectivas conscientes que dependen de la voluntad humana. Es decir, tal proyecto, pese al contenido que expresa, no considera la lógica andina ni la representación de un tiempo que se muerde la cola en la disposición múltiple de mundos paralelos marcados por los pachacutis que los han instituido.

En segundo lugar, este discurso romántico no tiene en cuenta los patrones de organización social, económica y política de la lógica andina según el imperativo de constante fragmentación para redefinir lugares de jerarquía. Si los grupos étnicos de hoy apoyan a cualquier líder plebiscitario porque representa un pachacuti primordial frente a cinco siglos de opresión, es necesario saber que lo hacen también temporalmente. Su imaginario faccionalista les sugiere que su turno llegará pronto, de que el apoyo circunstancial de hoy los convertirá probablemente en el futuro próximo, de clientes en administradores del Estado, abriéndoseles las posibilidades para utilizar el poder según sus expectativas más sectarias. Así, las lealtades políticas y las alineaciones ideológicas de hoy son contingencias que mañana se convertirán en prerrogativas para que todo siga igual con otros sujetos en el gobierno, sin importar que el resultado sea un conjunto complejo y peligroso de desarticulaciones políticas, divisiones sociales, conflictos regionales, desafilaciones étnicas y diversos enfrentamientos culturales.

José Sánchez-Parga²²¹ enfatiza el faccionalismo como parte de la lógica andina. En efecto, ante procesos históricos de tensión y destrucción; el hombre andino ha sido capaz de mantener unidades sociales mínimas con carácter autónomo, insertas en dinámicas con relativa autarquía: tales fueron algunas estrategias económicas y políticas nativas. Sánchez-Parga sostiene que un modelo de “multiplicidad de centralidades étnicas” sería viable en los Andes para dar fluidez a los procesos de articulación y faccionalismo preservando los referentes étnicos de las identidades en la recreación cultural.

La propuesta aboga por una forma comunitaria en la que centros de múltiples identidades étnicas, al tiempo que se diferencian y particularizan, pueden fragmentarse. Las unidades

²²¹ “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* N° 15. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1988. pp. 147 ss.

de oposición complementaria y de jerarquía tendrían una dialéctica activa entre el “faccionalismo” y “comunitarismo” dando lugar a la afirmación de las identidades en la diferencia.

Sin embargo, tal “proyecto” de la unidad en la diversidad, al reivindicar las identidades étnicas sin referir los cambios ni los procesos de permanente dinámica intercultural y política, no repara en que el imaginario político andino presupone que siempre existirán relaciones disimétricas en conflicto con la preeminencia de algún grupo sobre los demás, habida cuenta de que se establecieron temporales relaciones de jerarquía. Una idílica equidad como proyecto teleológico termina oscureciendo la posibilidad de crítica a la suposición de que sea imprescindible en Bolivia, la existencia de tal diagrama post-colonial de poder.

La defensa de una utopía romántica e ideal, fortalecida por la motivación de 500 años de opresión es apenas la proyección onírica de visiones teóricas de intelectuales que piensan sobre los Andes. El argumento que valida tales “proyecciones” radicando su fuerza en la denuncia de los excesos, la violencia y la explotación carece de verosimilitud. Tal defensa, si no reconoce que los indios también ejercen poder y pueden hacerlo de modo tan insidioso y perverso como el poder que se ensañó contra ellos, termina en un discurso idílico que tampoco entiende ni descubre la lógica andina del imaginario post-colonial.

El estudio de los pueblos llamados “primitivos” y de las sociedades denominadas “arcaicas” ha mostrado que es frecuente la “nostalgia del tiempo mítico”. Se trata de la anulación de la historia como el devenir con sentido progresivo y lineal, y la regeneración ritual de un tiempo que retorna. Mircea Eliade, por ejemplo, piensa que la negación de la visión occidental implica el rechazo a suponer que los acontecimientos son irreversibles y que ejercen una acción corrosiva sobre la conciencia²²². Por el contrario, tales pueblos y sociedades en sus ritos, vuelven a actualizar un instante intemporal en el que se identifica el principio mítico de las identidades y de la creación del mundo con el inicio de periodos que retornan. Así, se reactiva el comienzo del cosmos auspiciándose un tiempo en el que se espera ahuyentar los males promoviendo bienestar en el ciclo que renace.

Según Eliade, los ritos tienen eficacia en la medida en que repiten un modelo mítico. Los ritos no sólo recuerdan sino reproducen la acción originaria de los dioses, los héroes o los antepasados en el comienzo de los tiempos, de manera que así se da lugar, otra vez, a la “creación cósmica” representada, por ejemplo, mediante la unión del cielo y la tierra. Se trata de la hierogamia que recuerda los vínculos del mundo sagrado con el profano reactivando con la misma acción, el momento en que el caos salvaje se convirtió en un orden real que otorgó formas determinadas al mundo. Así, los ritos y el retorno al tiempo mítico tienen eficacia para las sociedades arcaicas, en la medida en que las acciones originarias se recrean apropiadamente, influyendo sobre el ciclo. Especialmente, sobre lo referido a la agricultura y la fecundidad, pero también propiciando y avalando situaciones concernientes a las curaciones, el matrimonio, los nacimientos y las licencias sexuales.

²²² *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Emecé. Madrid, 1980. pp. 28 ss., 72 ss.

Desde el punto de vista filosófico, el eterno retorno ha sido referido por Friedrich Nietzsche²²³ como la revelación de Zaratustra. El profeta que anuncia la muerte de Dios y proclama la verdad del superhombre, el espíritu creador que apetece cosas grandes, es también quien revela el secreto del eterno retorno como el destino ineluctable de todas las cosas: restauración que hace que todo vuelva a ser lo mismo. Se trata del secreto sobre el tiempo, la anulación de la diferencia entre el pasado y el presente, el secreto revelado como la suprema y más honda verdad. Siendo el tiempo infinito, pensar la finitud según un esquema que implique un principio y un final para todos, además de ser restrictivo y una paupérrima combinación de posibilidades, es un engaño. La infinitud implica la repetición no una, sino múltiples e incluso una infinita cantidad de veces, de lo mismo, puesto que “toda verdad es curva y el tiempo mismo es un círculo”.

Todo lo que acontece en el tiempo, ha tenido que ocurrir antes y volverá a ocurrir de nuevo. En el tiempo total, el presente se funde con el pasado como una serpiente que se muerde la cola, pero no se devora hasta aniquilarse, sino que reaparece en la trama de otros anillos. Detrás y delante del ahora yace una eternidad en la que nada es nuevo del todo; en verdad, lo que sucede ya pasó antes y volverá a acontecer de nuevo, y no sólo como un hecho aislado, sino como una cadena de acontecimientos históricos que según el anillo que forma, muestran que antes esa misma cadena sucedió retornándose a lo mismo²²⁴.

Al interpretar a Nietzsche, Pierre Klossowski²²⁵ dice que el recuerdo reproduce la indefinida presencia del retorno. El flujo de las cosas es también un reflujo por el que todo se convierte en una deificación de sí mismo, un *circulos vitiosus deus*: “lo que puede ocurrir jamás”. Esta es la expresión verbal que conjuga la posibilidad y su negación, la afirmación y su imposibilidad, la conciencia de que algo retorna hacia el pasado identificado con el futuro y la certidumbre de que el presente no tiene nada nuevo.

La llamada utopía andina como modelo social que reconstruiría una realidad histórica romántica e ideal, implicaría, según la visión intelectual de algunos teóricos, trascender los límites de lo étnico y ampliar el significado de lo andino, de manera que incluya la multiplicidad de identidades actuales, desde las más claramente originarias e indígenas hasta las más extremas del *otro* como *q'ara*. Pese a lo atractivo de la propuesta, no considera la visión andina del mundo que al constituirse como post-colonial, no puede excluirse de ver al poder como el mecanismo que hace que las cosas ocupen sus nuevos lugares de oposición y jerarquía. Esta propuesta romántica no considera la cultura política de la inversión como designio cósmico ni al fortalecimiento circunstancial de la anomia social combinada con el cambio eruptivo. No tiene en cuenta que el hombre andino es tanto conformista como ex-

²²³ Véase *Así hablaba Zaratustra*. Editorial Porrúa. México, 1983. “De la visión y del enigma”. También, *El anticristo*. Siglo XX. Buenos Aires, 1986. Frag. 54.

²²⁴ Véase mi artículo “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos* N° 1. La Paz, 1995.

²²⁵ “Olvido y anámnese de la experiencia vivida del eterno retorno”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-115. Bogotá, 1969. pp. 620 ss., 627. Klossowski escribe: “con el signo del círculo vicioso en cuanto definición del eterno retorno de lo mismo, surge en el pensamiento de Nietzsche un signo que aparece como un acontecimiento válido para todo lo que pueda ocurrir jamás, para todo lo que jamás ocurrió, para todo lo que podría ocurrirle jamás al mundo o al pensamiento en sí mismo”. p. 633.

plosivo, receptivo sin recuerdo y rebelde por principio, pragmático por conveniencia y sometido a sus propias creencias dentro de las que todo resulta inevitable y necesario: enfáticamente afirma el retorno y el tiempo cíclico.

La lógica en los Andes, pese a ser ambigua y polivalente, se activa a veces siguiendo un orden bivalente de formación discursiva, una validación sectaria y un procesamiento excluyente de la verdad. En estos casos, se advierte su concreción como lógica dicotómica con inciertos resultados políticos. Tal lógica de enfrentamiento no es “original”. Desde Ginés de Sepúlveda y *El anónimo de Yucay* existe en los Andes una actitud que busca aplastar al enemigo en una lógica de guerra de las razas. Pero resulta que esto también es occidental: es la lógica que dio origen a la democracia moderna, son los gestos dominantes en la acción política marxista en sentido ortodoxo, y también resulta ser la expresión de regímenes totalitarios al estilo del nacionalsocialismo²²⁶. Cabe preguntarse si ese camino es el que con o sin justificación de pachacuti alguno, seguirá la próxima historia de la Bolivia actual: ¿de un liderazgo plebiscitario indio en el régimen democrático, a un perfil marxista de elites iluminadas, hasta alcanzar nuevas formas de totalitarismo indígena con todas las consecuencias y peligros que esto implica?

Pero, la lógica andina, siendo flexible respecto de las rearticulaciones y las adaptaciones, es también el sustrato esencial de una mentalidad post-colonial. Instituye una cultura política de articulaciones disimétricas y de mediciones que operan en estructuras con estratos y modalidades con diferencias estamentales. Así, en la organización social frente a la agresión del Estado y en la agregación étnica según estrategias de auto-subsistencia aparecen la complementariedad, la reciprocidad y la autarquía como expresiones fuertes que, sin embargo, se resignan a aceptar un orden de cosas vertical y jerárquico.

La lógica andina incluye categorías que ordenan de determinada forma la visión del mundo; además, se ha visto que las implicaciones políticas de dicha cosmovisión, mueven a los grupos a actuar en gran medida según la creencia en un orden cósmico marcado por el pachacuti correspondiente. Aparte de que haya interesantes inferencias que se puede puntualizar a partir de tales exploraciones teóricas, lo más importante radica en que la filosofía política andina permite pensar y criticar la racionalidad occidental buscando concordancias y oposiciones, lagunas e inconsistencias para que tengan lugar nuevas y complejas prácticas de carácter intercultural.

En lo estratégico e inmediato, la política indígena de la Bolivia de hoy, tendría que definir proyectos sociales que incorporen a los *otros* a un *nosotros* inclusivo, añadiendo a quienes son diferentes a los aymaras y quechuas, a quienes no viven ni se identifican con los Andes bolivianos, a quienes se sienten opuestos regional, cultural, social y étnicamente a lo que representa un indio en la Presidencia de la República. La pregunta crítica es si el actual gobierno podrá hacerlo, si la lógica del tercero incluido, la ambigüedad, obsecuencia y la contradicción permitirán una elasticidad tal que la categoría política de visualizar y actuar contra el enemigo, se desactive o al menos se subordine o concilie con su opuesto en una visión y práctica de conjunto que acepte y valore la diferencia.

²²⁶ Véase de Michel Foucault, *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Op. Cit. pp. 67 ss., 111 ss.

La vida política en el mundo andino se ha configurado en la larga duración como el hibridismo de la cosmovisión tradicional prehispánica y la ideología colonial. Por una parte, el imaginario prehispánico, sin negar la violencia, el dominio y el poder, valoró la interacción comunitaria en niveles de organización social microscópica con referentes generales de identidad cultural. Por otra parte, la ideología colonial siguió un proceso de transformación de enunciar un discurso dicotómico excluyente y genocida, a afirmar la conciliación de intereses en un diagrama vertical que justificaba cualquier exceso y la opresión secular.

De la herencia prehispánica, son expresiones contemporáneas, la vida social comunitaria todavía existente en los Andes, sea en los enclaves rurales o en las áreas urbanas empobrecidas. Esta vida comunitaria se desenvuelve en dinámicas de cooperación y conflicto, por ejemplo, entre los *jaqis* quienes construyen sus identidades en la oposición y la competencia con sus pares por una parte, y, por otra, en la realización de la solidaridad y la ayuda. Pero, el imaginario andino es también post-colonial; es decir la relativa unidad de los *jaqis* se devela más apremiante en cuanto es necesario resistir colectivamente el embate cultural y la explotación económica de los *q'aras*. Se trata de la visión del *otro* que reafirma el componente interno en la dinámica interétnica, sin que excluya la posibilidad de que individualmente se asuman posiciones intermedias con roles multivalentes dando surgimiento, por ejemplo, a la identidad del *q'ara-cholo* y, en general, del mestizo.

La persistencia de un diagrama de fuerzas post-colonial de jerarquía y poder ha identificado el rol expoliador y opresor del *q'ara* asociándolo con el *kharisiri*. Apoderarse de la grasa de uno, sin embargo, no es algo privativo de quienes han desarrollado los instrumentos para hacerlo. Simbólicamente existe una continuidad de sentido, desde los objetos rudimentarios del siglo XVI que usaban los monjes bethlemitas hasta las modernas formas de explotación a fines del siglo XX, incluyendo al Estado: todo es para explotar y ejercer poder.

Pero el poder también lo pueden ejercer los indios. Eso es lo que representa el *pachacuti* de inversión. Después de 500 años de haber sido coaccionados a jugar roles subalternos, ahora algunos indios, fortalecidos por el imaginario colectivo que les avala y ensoberbecidos por una cultura política que los legitima, comienzan a ejercer poder como siempre lo padecieron. Ahora ya no sólo, por ejemplo, de los aymaras sobre los chuquillas y los urus, sino como el *auca* sobre el conjunto de los bolivianos: jerarquía necesariamente disimétrica que pone arriba a algunos que siempre estuvieron abajo.

CUARTA PARTE

LOS MITOS, EL TIEMPO Y LA POLÍTICA EN EL IMAGINARIO ANDINO

§13. CICLOS MÍTICOS PREHISPÁNICOS

Es necesario relativizar el valor de las crónicas entre otras razones porque, aunque incluyen importante información etnológica, dejan deslizar no sólo los intereses de los cronistas, sino su visión del mundo. Entre los primeros se encuentra, por ejemplo, el propósito de justificar las acciones políticas de la colonia y en la segunda, el credo religioso y las nociones conscientes e implícitas de los españoles sobre la historia y la idolatría. También es recomendable tener tal prevención respecto de los mitos narrados en las crónicas. Al respecto, por ejemplo, Franklin Pease²²⁷, pese a que se refiere a un supuesto “dios creador” concebido en el imaginario andino del siglo XVI, advierte que “los cronistas no sólo registraron los mitos americanos...sino introdujeron temáticas, tradiciones y mitos que formaban parte de su contexto cultural originario”.

Teniendo en cuenta las posibles distorsiones de los cronistas, es necesario advertir, además, que las interpretaciones del sentido y significado de los mitos, son sólo eso: interpretaciones dadas a partir de horizontes culturales distintos a los que prevalecieron en el tiempo prehispánico. En este sentido, si se refiere por ejemplo, algunas figuras o elementos simbólicos, si se relacionan ciertos procesos o se establecen determinados ciclos míticos en los Andes, es necesario considerar que tal construcción responde a la visión y lógica de quien o quienes realizan la interpretación. Para evitar mayor distorsión respecto de la visión de los actores culturales, es aconsejable seguir la lógica de su narración analizando la secuencia discursiva del mito. Esto pretende efectuar Henrique Urbano quien ha desarrollado la noción de “ciclo mítico andino”.

Para Urbano²²⁸, el “ciclo mítico” es una totalidad que expresa su propia lógica. Se trata de un esquema de representación colectiva que refleja como “discurso”, la imagen de la sociedad que lo produce. Con base en la metodología desarrollada por Georges Dumézil, Urbano dice que las reglas de análisis de los “ciclos míticos” se dan en lo siguiente: Primero, en privilegiar la función de las entidades protagonistas del relato incluyendo sus gestos y palabras. Segundo, en contrastar por oposición, las funciones tipificadas. Y, tercero, en discutir los propósitos formulados por las sociedades²²⁹.

El contenido de los “ciclos míticos” debe considerar tales reglas previendo que cada “ciclo” responde a una particular interpretación de los elementos seleccionados. Así, en los Andes existirían discursos míticos expresivos de una lógica recurrente. Por ejemplo, existiría un ciclo de Pachacámac, de Con y Naymlap entre los quechuas; otro de Tunupa entre los ay-

²²⁷ “El mito del Inkarrí y la visión de los vencidos”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Colección Biblioteca de Antropología. Editorial Ignacio Prado. Lima, 1973.

²²⁸ *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en la sociedad andina*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1981. p. XII.

²²⁹ “Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino”. *Revista Andina*. Año 6, Nº 1. Cusco, 1986. p. 204.

maras, y un tercero, de carácter post-hispánico referido al Incari²³⁰. Además, habrían dos ciclos de señalada importancia, simultáneos y expresivos de las categorías mentales andinas: los ciclos que Urbano denomina de los Wiracocha y los Ayar²³¹. Según Urbano, ambos ciclos se relacionarían, además, con un tercero, el de los chancas. La interpretación que efectúa establece analogías estructurales tanto respecto de los contenidos enunciados en cada mito, como respecto de las relaciones y significados que se presentan en ellos.

Sobre Wiracocha se dieron varias interpretaciones que han pretendido definir sus rasgos de identidad, contraponiéndolos a otras características. Juan Ossio²³², por ejemplo, señala las asociaciones simbólicas de este dios contrastándolas con las del Sol. A Wiracocha corresponde el agua y la tierra, siendo un dios de costa; mientras que el Sol se asocia con el fuego y el cielo, siendo un dios de montaña.

La asociación con el agua se refuerza al considerar el significado del nombre (“espuma de mar o laguna”). Por su parte, Pierre Duviols²³³ piensa que las palabras “Huallpay huana” asociadas a Wiracocha refieren el significado de “construcción febril y artística” connotando también “animoso trabajador” y “como un fuego”. Duviols además, relaciona a Wiracocha con un contexto simbólico tectónico. Siendo el lago Titicaca y Tiwanacu los centros de donde surgieron varios megalitos esculpidos, se atribuye a Wiracocha que esculpió en piedra las maquetas del hombre mandándolas a que salieran de varios orificios de la tierra. Así, los primeros hombres emergieron de las pacarinas convirtiéndose en huacas, por lo que Wiracocha se asocia con la tierra, los movimientos tectónicos y las piedras²³⁴.

Por su parte, Robert Randall²³⁵ ubica a Wiracocha fuera de los márgenes del incario. Es identificado con el pasado: los ñaupá, y con el futuro: los españoles. Wiracocha no pertenecería al imaginario inca plenamente y se configuraría gracias a las etapas de transición que, desde el pasado caótico, dieron lugar al surgimiento y, en el futuro, a la derrota de los incas.

Estas discrepancias se acrecientan en cuanto se consideran otras interpretaciones. Henrique Urbano establece una estructura bipartita y tri-funcional; María Rostworowski, Rosina Valcárcel y otros autores contemporáneos como Antoinette Molinié Fioravanti y Manuel Marzal señalan rasgos diferentes en cada caso. Por su parte, Franklin Pease lo visualiza

²³⁰ Wiracocha y Ayar. *Op. Cit.* pp. XX ss.

²³¹ Wiracocha y Ayar. *Op. Cit.* p. XVIII. También Cfr. “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”. *Allpanchis Phuturinga* N° 10. *Op. Cit.* 1977. p. 8.

²³² “Guamán Poma: Nueva Corónica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. *Op. Cit.* p. 164.

²³³ “Los nombres quechuas de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. *Op. Cit.* 1977. pp. 62-3.

²³⁴ Véase de Pierre Duviols “Un symbolisme andin de double: La lithomorphose de l’ancêtre”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976. pp. 262-3.

²³⁵ “Qoyllur rit’i: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the Andean world”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 29-30. *Op. Cit.* 1987. p. 87.

como un héroe cultural “solarizado” por los incas, John Rowe indica que su origen fue eminentemente aymara, siendo una innovación tardía de los incas. Finalmente, Arthur Demarest lo concibe como una multifacética imagen trinitaria de la divinidad²³⁶.

Esta diversidad de interpretaciones se da por la amplia variedad y número de crónicas de los españoles en las que hablan de Wiracocha. El cronista Molina por ejemplo, lo entiende como creador universal y abstracto: Dios. Betanzos piensa que es un héroe mítico que emergió del Titicaca, hacedor del Sol, la Luna y las estrellas y responsable de que la primera humanidad se petrificara. Sarmiento de Gamboa y las Casas por su parte, refieren no tres, sino cuatro Wiracochas: el último sería Taguapaca. Joan Santa Cruz Pachacuti, finalmente, identifica a este último con Tunupa y el rayo²³⁷.

La ambigüedad y las diferencias de interpretación abarcan varios temas, pero posiblemente el más importante es el que se da en torno a si Wiracocha tiene un supuesto carácter de “creador”. En los diccionarios los cronistas hacen referencia a la “espuma de mar”, pero también se emplea la palabra Wiracocha como sinónimo de “español” (González Holguín), o de “cristiano” (Domingo de Santo Tomás). Inclusive Cieza de León dice: “hombre blanco de crecido cuerpo”. Es interesante, por último, la traducción que Molinié Fioravanti ofrece de “wira” y “cocha”; para ella, según la gramática quechua, lo que corresponde no es “grasa de mar”, sino “mar de grasa” o “charco de grasa”.

Pierre Duviols ha realizado un exhaustivo análisis de los nombres de Wiracocha. Además de lo referido a “Huallpay huana”, interpreta otros nombres del dios. El nombre principal, “Pachayachachic”, Duviols lo entiende como el “saber” que se ha transmitido o se ha impuesto por el maestro y que se refiere a un “arreglo perfecto” de las cosas. “Pachayachachic” significa “el gran ordenador”, el “fundador de un orden establecido”, el “héroe cultural” e incluso el “creador”. Se trata de quien ha ordenado la realidad *pacha*. Wiracocha es el fuego y el Sol relampagueantes que saben mucho. Pero, curiosamente, en su nombre existe la partícula “yacha” que significa engaño. Cabe entonces interpretar que a los rasgos señalados se suma una connotación negativa que indica que existe engaño y hay un secreto en el orden aparentemente estable y general²³⁸.

El segundo nombre de Wiracocha, “Ticsi”, refiere un significado asociado con “base”, “fundamento”, “principio” y “origen”: “Ticsi Wira cocha Pachaya cha chic” implica para Duviols, lo siguiente: Wiracocha, padre de la gente, es el maestro que ha sabido y sabe ordenar el mundo. Sin embargo, “ordenarlo” no significa que lo haya creado y menos según la noción judía. Según el diccionario de González Holguín, “Ticsi” indica no sólo el origen,

²³⁶ De Enrique Urbano *Cfr. Wiracocha y Ayar. Op. Cit.* p. XXIII. De María Rostworowski, *Estructuras andinas de poder: Ideología, religión y política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1988, pp. 30 ss. De Rosina Valcárcel, *Mitos: Dominación y resistencia andina*. UMNSM. Lima, 1988. pp. 73 ss. Manuel Marzal escribió “La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVI”. En *Etnohistoria y antropología andina. Op. Cit.* pp. 66 ss. Molinié Fioravanti cita a Demarest en “El regreso de Wiracocha”. *Bulletin de l' Institut Français d'études andines*. Tome XVI 3-4. Paris, 1987.

²³⁷ “El regreso de Wiracocha”. *Op. Cit.* pp. 73-4.

²³⁸ *Cfr.* de Pierre Duviols “Los nombres quechuas de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores”. *Op. Cit.* pp. 57 ss.

sino la realidad final y específica. Aquí se advierte el deslizamiento de la visión española atribuyéndosela a los indios: que la realidad tenga un “final” y haya una referencia a alguien que sea el origen de las especies, muestra la suposición en la existencia de un tiempo lineal y la aceptación implícita de que hubo un momento de “creación”.

Si se acepta lo que establece Mircea Eliade²³⁹ respecto de la regeneración del tiempo y la recreación de la realidad en el rito, entonces no es aconsejable pensar que entre los incas se representó a Wiracocha como el dios creador “ex nihilo”. En todo caso corresponde asociarlo con la deidad que opera para que la realidad, como la articulación de infinitud de procesos con flujos y reflujos, dé otro giro en el tiempo que siempre retorna. Así, Wiracocha sería el garante del orden que se renueva para fluir de nuevo. Tal idea se confirma con otro nombre de Wiracocha, “caylla” que significa “fin”, “cabo” o “extremidad”. Es decir, refiere lo que en cada momento final, es siempre lo mismo: el que “recrea” la más diversa y rica realidad. Los últimos nombres que Duviols analiza son “Usapo” y “Tocapo acnupo”; el primero refiere “destreza” y “habilidad”; el segundo, vestidos y textiles.

Henrique Urbano en varios textos interpreta el ciclo de los Wiracocha desde distintos puntos de vista. El criterio que constituye el núcleo ordenador de su lectura, está dado por una oposición binaria de tres a uno. Para Urbano, “los cuatro Wiracocha designan un esquema binario del espacio del universo que se expresa en términos de orden y desorden, de lo invisible y de lo visible”²⁴⁰. Tres Wiracochas representan el orden de la organización social y política, mientras que el cuarto es el contra-término de esta configuración. Tal antagonista está caracterizado por Tawapaca y en el ciclo de los Ayar que tendría la misma estructura, por Ayar Cachi. Ambas imágenes representarían la parte social y política no definida ni organizada de la totalidad²⁴¹.

Los españoles se empeñaron en suprimir al cuarto Wiracocha, el discurso ibérico se esforzó por presentar solamente un esquema de orden y equilibrio trinitario²⁴² que excluía a Tawapaca. Sin embargo, algunos cronistas como Sarmiento de Gamboa y Bartolomé de las Casas ofrecieron una imagen que puede ser interpretada de distintas formas. El cuarto Wiracocha es asociado con un universo semántico de “rebeldía” y “desobediencia”: es “mañoso”, “embustero” y “burlón”. Para Urbano, si se tiene en cuenta el término Taparaco (asumido como metátesis de Taguapaca), entonces se descubren en Tawapaca los contenidos de “revoltoso, travieso” y el significado simbólico que indica a una mariposa nocturna designada con ese nombre.

²³⁹ Véase el parágrafo 12 en la tercera parte de este libro.

²⁴⁰ “La symbolique de l'espace andin”. En *Actes du XVII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976. p. 339.

²⁴¹ “Del sexo, incesto y los ancestros del Incarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Op. Cit. 1982, p. 80.

²⁴² “En nombre del dios Wiracocha: Aportes para la definición de un espacio simbólico prehispánico”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 32. Op. Cit. 1988, pp. 141-3, 151.

La interpretación de Henrique Urbano²⁴³ señala que el cuarto Wiracocha, 1°, se opone al “padre” o “señor”; 2°, contradice el orden establecido; 3°, es castigado y martirizado en el lago Titicaca; 4°, no muere, resucita y; 5°, provoca burla y risa. La síntesis de estas connotaciones simbólicas permite afirmar a Urbano que la dicotomía occidental que caracteriza las divinidades como “buenas” o “malas”, “celestiales” o “infernales”, “divinas” o “demoníacas” no se aplica en los Andes donde las categorías coexisten y se complementan en una misma entidad, imagen o deidad.

En la estructura complementaria y antagónica, el cuarto Wiracocha ocupa un lugar similar al que le corresponde al cuarto Ayar en su propio ciclo mítico. En este caso, Urbano hace referencia a un ayllu que lleva el mismo nombre asociado a Ayar Cachi: “Quilliscachi Urco”. Se trata de lo que ha estado vinculado históricamente a este ayllu, lo que motiva risa, presentando un carácter “astuto” y “mañoso”.

El cuarto Wiracocha se asocia, según Urbano, con Tunupa y el dios Qon. Taguapaca es desobediente, irreverente y motivo de risa y burla: un embustero con capacidad para hacer y deshacer, ordenar y desordenar, escoger una solución y desecharla. El idioma aymara corrobora esta interpretación puesto que el diccionario de Bertonio señala que “taparaco haque” significa “atrevido”, el “que no teme a nadie y riñe con todos”, y también, “revoltoso y travieso”.

La interpretación de la imagen de Wiracocha y el análisis del ciclo de los Ayar tienen algo en común: forman una oposición en la que tres términos se asocian y son constitutivos del orden, en tanto que el cuarto es el antagonista radicalmente opuesto. Se trata en el último caso, de lo que atenta contra la conservación del orden social y del Estado, contra la división del trabajo y en contra de las funciones políticas conservadoras.

Así, la totalidad social articulada en los Andes se expresaría en los mitos de referencia. Pero también los mitos permitirían imaginar un supuesto origen épico que habría establecido una división funcional del trabajo haciendo de la complementariedad y de la jerarquía las categorías fundamentales de una organización social perfecta y estable. Sin embargo, en los mitos se establece que dentro de la sociedad surgen y crecen fuerzas antagónicas, opuestas a lo establecido y que son capaces de descubrir el supuesto origen épico como un embuste. Así, a la perfección eterna se le opone con la risa un nuevo relato: los incas sólo seleccionaron y se apropiaron de los avances técnicos y culturales de las culturas anteriores gracias a su poderío militar.

La fuerza caótica y peligrosa siendo parte de la totalidad social, aunque existe la conciencia de neutralizarla o minimizarla, se constituye en motor del cambio. El cuarto Wiracocha opera en la clandestinidad de lo reconocido y valorado, es la agregación de fuerzas que precipitan el pachacuti, activando la irrupción explosiva de cualquier orden. Se trata de la revuelta de las clases, las castas o las razas, invirtiéndose en una confusión generalizada que sin embargo pronto estabiliza las relaciones de poder.

²⁴³ “Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino”. En *Revista Andina*. Año 6. N° 1. Cusco, 1986. pp. 204-5, 208, 216.

Este diagrama cosmológico de la cultura Aymara representa la organización social y espacial. El eje vertical principal divide el espacio en cuatro cuadrantes: **SEPTENTRION** (Norte) en la parte superior, **LEVANTE** (Este) a la derecha, **PONIENTE** (Oeste) a la izquierda y **INTERIOR** (Sur) en la parte inferior. Los ejes secundarios representan los ciclos de los ayares: **AYAR UCHO** (Ciclo de los Ayares) a la izquierda, **AYAR AUCA** (Ciclo de los Ayares) a la derecha, **AYAR KAMA** (Ciclo de los Ayares) en la parte superior y **AYAR MARI** (Ciclo de los Ayares) en la parte inferior.

La estructura social se organiza en niveles jerárquicos. En la base, la **Iª HUMANIDAD** (primera humanidad) incluye a **Quesintuu** y **Umantuu**. El nivel superior, la **IIª HUMANIDAD** (segunda humanidad), incluye a **AYAR UCHO** (Culto), **AYAR AUCA** (Protección de tierras y población), **AYAR KAMA** (Culto) y **AYAR MARI** (Culto). El nivel central, la **IIIª HUMANIDAD** (tercera humanidad), incluye a **AYAR UCHO** (Culto), **AYAR AUCA** (Protección de tierras y población), **AYAR KAMA** (Culto) y **AYAR MARI** (Culto). El nivel superior, la **IVª HUMANIDAD** (cuarta humanidad), incluye a **AYAR UCHO** (Culto), **AYAR AUCA** (Protección de tierras y población), **AYAR KAMA** (Culto) y **AYAR MARI** (Culto).

El diagrama también muestra la organización espacial y social de las comunidades. En la parte superior, se encuentran **CONOCIMIENTO** y **PACHAYACHACHIC**. En la parte inferior, se encuentran **SENORIO** y **AYAR MANGO**. En la parte central, se encuentran **MILICIA** y **GUAMAN GUARACA TOMAY GUARACA**. En la parte inferior, se encuentran **ANDESUYO**, **YANAVILCA**, **TECLOVILCA**, **USLOVILCA**, **ANCOVILCA**, **CONDESUYO** y **MALMA IRAPA**. En la parte superior, se encuentran **AYAR UCHO** (Culto) y **AYAR AUCA** (Protección de tierras y población). En la parte inferior, se encuentran **AYAR KAMA** (Culto) y **AYAR MARI** (Culto).

La concepción del orden cósmico se quiebra con el cuarto elemento que tiene un carácter escondido y clandestino, subversivo respecto de cualquier sistema. El taparaco, la mariposa nocturna que simboliza el tránsito al tiempo difícil y oscuro del *manqha pacha*; la mariposa asociada con la muerte de Huayna Capac contagiado de sarampión antes de que pudiera conocer a quienes le ocasionaron semejante enfermedad que causó el final del imperio incaico; la mariposa representativa de lo inquieto, de lo que no está sometido ni cosificado; el taparaco que es rebeldía y subversión, representa también, como indica Antoinette Molinié Fioravanti²⁴⁴, el tránsito a la era de los españoles: la era de oscuridad después de la luz, la oscuridad de Wiracocha después de la luz que el mundo había conocido con la organización más compleja, extensa y brillante que haya existido en los Andes.

Tres Wiracochas constituyen el contra-término del cuarto. Lo mismo se percibe en el ciclo de los Ayar. Configuran, según Henrique Urbano²⁴⁵, una división del trabajo y de las funciones evidentes en el orden social. Así, existiría una funcionalidad social triple de origen prehispánico, referida a la estabilidad social y política.

Tom Zuidema²⁴⁶ ha establecido otra relación triádica de Wiracocha identificándolo con tres conceptos: 1º *cayao* u “origen” refiere un tiempo anterior relacionándose con las lluvias, la noche y el afuera. 2º *payan* o “segundo” significa que es dios de la guerra, el dios Trueno relacionado con la siembra y la cosecha, el ocaso y lo oscuro. 3º finalmente, el dios Sol es *collana*, “principal” o “primero”; esto es gobierno del día y representante de la estación seca.

La triple funcionalidad de Henrique Urbano da lugar a las siguientes asociaciones: A “Pachayachachic” se lo puede vincular con el “origen” o *cayao*, o como el “primero” de los tres Wiracochas: *collana*. Basándose en los cronistas Betanzos, Sarmiento y Molina, Urbano dice que “Pachayachachic” es la entidad principal de la que se desprenden otras dos con funciones propias, aunque expresivas de la misma unidad global. Se trata de dos hijos de los que el mayor, “Imaymana” dirigido al Este, se asocia con el poder mágico y curativo, con la agricultura, el Andesuyo, la sierra, la ceja de montaña y la selva. El hijo menor, “Tocapo” dirigido al Oeste, está relacionado con los tejidos, las alianzas rituales y las funciones religiosas, pero también con el Condesuyo, el mar y los llanos.

En los espacios geográficos, añade Urbano, hay una estructura cuadrilocular que representa la totalidad. Desde el centro hacia el norte se asume que se da lo alto y externo, donde las imágenes míticas siguen su propio camino. Lo externo se plasma en la función política: precautela el orden, organiza la división del trabajo y reprime lo subversivo. Los tres Wiracochas representan el orden. En cuanto se mienta su ida hacia el mar, aparece el retorno a sus orígenes acuosos y la agregación de fuerzas del orden que operan en contra de caos, el que termina diluido en las aguas del lago Titicaca. Sin embargo, pese a los intentos de su disolución, el cuarto Wiracocha es parte de un esquema que requiere y acepta la oposición del antagonista.

²⁴⁴ “El regreso de Wiracocha”. *Op. Cit.* p. 80.

²⁴⁵ *Wiracocha y Ayar. Op. Cit.* pp. XXXVII-I.

²⁴⁶ “Mito e historia en el antiguo Perú”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. *Op. Cit.* 1977. p. 25.

Las funciones agrícolas se asocian con el levante; en tanto que las rituales, con el poniente. Lo agrícola connota la relevancia de la luz solar, imprescindible para los cultivos. Los ritos evocan al crepúsculo como el tiempo de transición indeciso. “Imaymana” representa los nombres de una exuberante vegetación de ceja de montaña y selva. Debido a que “Tocapo” está asociado en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti con los genotipos de las especies y la parte económica de la organización imperial, da lugar también a connotar toda curación como mágica. Lo visible del textil sintetiza tanto una función ritual como otra divina: se trata del culto y del sacerdocio.

La triple división funcional no es excluyente. Si bien lo político y cognoscitivo es propio de “Pachayachachic”, “Tocapo” también refiere gran entendimiento. Al respecto, el diccionario de Bertonio indica que *Tocapu amaotta* significa “hombre de gran entendimiento”. De manera general, aunque hay una relativa ambigüedad funcional, existe la preeminencia y la diversificación de las funciones, de modo que “Imaymana”, por ejemplo, significa en primer lugar los “genotipos” del espacio ecológico.

Por la disposición del espacio, algunos autores equiparan el cuarto Wiracocha con Tunupa. Para Teresa Gisbert²⁴⁷, por ejemplo, las funciones que cumple, hacen de Tunupa el antagonista de Wiracocha. Así, las cuatro regiones del Tahuantinsuyo corresponderían, Tunupa, al Collasuyo; Wiracocha, al Chinchasuyo; Imaymana, al Antisuyo y Tocapo, al Contisuyo.

Henrique Urbano²⁴⁸ señala cierto acuerdo si se toma en cuenta el significado de la palabra “Thunu” o “thuki” que en aymara indica, según Ludovico Bertonio, “soberbio, atrevido, mal mandado”. Además, para Urbano, Tunupa indica otra división tripartita fundada en la relación que mantiene con dos mujeres peces: con Umantuu y Quesintuu. La primera se asocia con el día, la aurora, el levante y el Antisuyo; en tanto que la segunda (por “quisin” que en puquina significa “noche”), con el lucero, el poniente, el Contisuyo y la noche. La triple división funcional resulta, en este sentido, sistémica: configura las mismas relaciones estructurales.

Los estudios de Tunupa lo refieren con las características de un supuesto ser supremo “creador”, pero también como dios del trueno y la fuente de poderes con potestad sobre las aguas. Amalia Castelli²⁴⁹ ha interpretado las representaciones icónicas post-hispánicas de Tunupa y señaló varios rasgos; sin embargo, de acuerdo a la división de la triple funcionalidad, no se hace manifiesto como evidente, el antagonista de Tunupa²⁵⁰.

²⁴⁷ “Pachacámac y los dioses del Collao”. *Historia y cultura* N° 17. La Paz, 1989. p. 106.

²⁴⁸ “Thunupa, Taguapaca, Cachi”. En *Revista Andina. Op. Cit.* pp. 211, 216.

²⁴⁹ “Tunupa: Divinidad del altiplano”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978, pp. 201 ss.

²⁵⁰ Esto es aceptado, por ejemplo, por María Rostworowski como “triadismo”, evidente tanto para Tunupa como para la madre tierra. *Cfr. Estructuras andinas de poder. Op. Cit.* p. 78.

Considerando las narraciones de los cronistas, se puede interpretar como su antagonista a la humanidad que él destruyó. La asociación de Tunupa con el fuego y el rayo²⁵¹, da lugar a visualizar al agua como el elemento opuesto a su identidad. En este sentido es sugestivo que las mujeres peces estén asociadas con el agua y que en los relatos míticos hayan abandonado a Tunupa en el lago a merced de su propio sufrimiento. Debido a que existe una humanidad “idólatra y pre-solar”, siguiendo la versión de los cronistas que hablan de Tunupa como un apóstol, resulta que parte de su obra de “creación” fue la humanidad que él mismo destruyó. Así, tal humanidad es su antagonista constituyendo para Tunupa, lo mismo que el cuarto Wiracocha: desorden, desarreglo social y caos. Taguapaca y Tunupa, por consiguiente, compartirían la misma estructura simbólica.

Existen otras formas de considerar al cuarto Wiracocha. Siguiendo una estructura cuadrilocular, María Rostworowski²⁵² establece otra lectura que señala que además de Taguapaca y Tunupa, existen dos dioses relacionados con éstos: Taapac y Tarpaca. Los cuatro constituirían la representación simbólica de la unidad de oposición complementaria entre el agua y el fuego ordenados arriba y abajo. El fuego de arriba vincula a una de las entidades con el rayo; el fuego de abajo asocia a la segunda con la lava de los volcanes; el agua de arriba refiere la lluvia vinculándose a la tercera entidad, en tanto que la cuarta quedaría asociada con el agua de abajo: las lagunas y los puquios.

El ciclo de los Wiracocha, según Henrique Urbano²⁵³, tiene una analogía sorprendente con el ciclo de los Ayar, evidenciándose relaciones estructurales similares. La primera semejanza radica en la división triple de las funciones que cumplen los hermanos Ayar, funciones opuestas a la del antagonista. En efecto, las funciones política, ritual y agrícola que se encuentran en los Wiracocha, se hallan también en el ciclo mítico de los Ayar, incluyendo la imagen de un cuarto Ayar que cumple la función de antagonista.

Pero, Ayar Cachi, el cuarto de los hermanos, no se diluye en el agua. Según el mito, queda atrapado en el interior de la cueva de procedencia, en la pacarina de Pacariqtambo. Admitiendo que Taguapaca y Cachi representan la parte social y política no definida ni organizada; o como señala Henrique Urbano²⁵⁴, se trata de las figuras que corresponden a los anti-héroes, entonces respecto de lo que se asocia con “Pachayachachic” y con Ayar Manco, surgen algunas diferencias que cabe poner en evidencia.

En el ciclo mítico de los Wiracocha, cada función está asociada con la entidad que, de manera abstracta, la identifica. Esto se repite en el ciclo de los Ayar pero con la siguiente diferencia: cada función está representada por una pareja y la decisión de reprimir a la parte antagonista surge de la pareja. El protagonismo entonces, no es individual sino dual: un par femenino y masculino. En algunos casos, la parte femenina tiene relevancia, por ejemplo, con Mama Guaco que es esposa de Ayar Auca. Asumiendo que la categoría de la dualidad

²⁵¹ Cfr. de Teresa Gisbert *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Gisbert S. A. La Paz, 1980. pp. 35 ss.

²⁵² *Estructuras andinas de poder. Op. Cit.* p. 29.

²⁵³ *Wiracocha y Ayar. Op. Cit.* pp. XLVI ss.

²⁵⁴ “Del sexo, incesto y los ancestros del Incarí”. *Op. Cit.* p. 80.

genérica de pareja tiene en la lógica andina, el sentido de completitud y totalidad, resulta que en el ciclo de los Ayar, la decisión de reprimir y eliminar a Ayar Cachi no surge de una posición individual. Decidir aplastar a la subversión y el caos es una acción de los grupos de dominio, condenando a los elementos discordantes, al ostracismo del interior.

El nombre “cachi” connota el “interior” y significa la “sal”. Si se tiene en cuenta que en los momentos de comunicación con el *manqha pacha* se restringía socialmente el consumo y uso de la sal, se puede interpretar que tal tabú surgió simbólicamente a partir de la expulsión del antagonista. Así, el elemento negativo que, sin embargo, da sentido a la sociedad; es evocado con la abstención de la sal, la que significa, por lo demás, desarrollo de la vida civilizada. Es decir, la cultura del mundo presente es posible gracias a una expulsión originaria al mundo de abajo, de las fuerzas recordadas con el producto prohibido: las fuerzas que desde el mundo interior auspiciarán la vida y la prosperidad en el mundo presente.

La triple función del ciclo de los Ayar es indicada por Henrique Urbano²⁵⁵. El Ayar agrícola, Ayar Auca forma pareja con la más belicosa y feroz de las hermanas. Auca significa “enemigo”, “adversario”, “guerrero”, pero también “traidor”. Las tierras y la población están a su cuidado, quedando evidente que el proceso histórico de asentamiento y consolidación de los grupos étnicos que constituirían el imperio incaico, fue gracias a las funciones agrícolas dadas en un territorio arrebatado militarmente a los vecinos. Así, la seguridad económica de la población fue posible por al afianzamiento territorial, por una sucesión de victorias militares y por la primacía bélica respecto de otros aspectos de la identidad cultural.

La expansión centrífuga permite comprender el ciclo de los Ayar relacionándolo con el de los Wiracocha. La conclusión de éste se dio con la disolución del antagonista y la reunión de las partes en el agua, reconstituyendo el todo. En el ciclo de los Ayar, en cambio, desde el centro surgieron las funciones sociales que constituirían la totalidad, de modo que el elemento anárquico fue remitido al interior del mundo de donde provienen todas las formas de vida económica con auspicio de las deidades.

En el ciclo es necesaria la litomorfosis de Ayar Ucho que cumplía las funciones rituales y de culto ahora auspiciadas desde el interior por Ayar Cachi. También es necesaria la litomorfosis de Ayar Auca al concluir la expansión militar y la cimentación de un orden económico estable. Así, surgió el señorío de Mango, líder de la narración mítica, no sólo por la fuerza que ejercía con su hermana esposa, Mama Ocllo, sino porque al final accede al placer que le otorgan sus otras tres hermanas que se constituyen también en sus esposas.

Esto significa la primacía de lo político sobre las demás dimensiones sociales como la riqueza, la producción o la religión. El rol central de Mango justifica el orden imperial, la concentración de poder y la riqueza asociada al linaje de los incas. Asimismo, el significado de “Mango”, según anota Urbano considerando el diccionario de Bertonio²⁵⁶, refiere “cueva” o la “profundidad para esconder”. Es decir, “manque” señala la pacarina originaria de

²⁵⁵ “La symbolique de l'espace andin”. *Op. Cit.* p. 339.

²⁵⁶ *Wiracocha y Ayar. Op. Cit.* p. XLIV.

donde provino el orden, en última instancia político; el lugar que, sin embargo, refiere también donde “vive” la rebelión, la insurgencia, el desorden de lo escondido y lo aprisionado de la sociedad: la subversión.

Gary Urton²⁵⁷ ha mostrado que el mito de origen de los incas podría ser una maniobra del discurso histórico elaborado como un mito del siglo XVI por personas de elevado estatus del Cusco y Pacariqtambo. Sin embargo, Urton piensa también que “el viaje de los antepasados, desde Pacariqtambo al Cusco fue una construcción teórica y una expresión normativa de la relación entre los límites geopolíticos y sociales en la organización del imperio”. Tales límites fueron recogidos por los informantes de Sarmiento de Gamboa y motivaron las distorsiones que Rodrigo Callapiña efectuó respecto de la narración para presentar una versión que le favorecía según la descendencia que pretendía establecer.

La lógica del discurso mítico justificó una teoría de la sociedad y un orden establecido, según referencias “históricas” que constituyeron y avalaron prerrogativas territoriales y sociales de los grupos que dirigirían un Estado complejo. Aparte de las representaciones simbólicas, como muestra Urton, el mito refiere la construcción de un imperio con base en la división dual de los ayllus: cinco de Hanansayaq y cinco de Hurinsayaq. Asimismo, el viaje desde Pacariqtambo hasta el Cusco indicaría un espacio de mediación señalando los lugares que dan valor simbólico a las prerrogativas dinásticas de los incas.

Pese a que habrían existido tres ventanas en Tampu Toqo, sólo de la ventana central salieron las cuatro parejas por mandato de Wiracocha, dejando que de las otras dos emergieran los grupos étnicos de los maras y los tambos. La ventana originaria expresaría la categoría triádica con el centro como mediación y como fuente del origen y la riqueza. Así, se entiende que Qhapac T'oqo signifique “ventana rica”. Entre los hermanos Ayar, Urton remarca, finalmente, un orden jerárquico por autoridad y edad frecuente en el mundo andino.

En el mito, por lo tanto, se da la concentración de las categorías numéricas esenciales de la cosmovisión andina: división funcional triple explicitada por la narración y la triada de ventanas, dualidad evidente en oposición complementaria de los sexos, cuatri-partición manifiesta con dualidad, en los cuatro hermanos y las cuatro hermanas, y quinquenpartición evidenciada en los cinco ayllus de cada mitad.

El análisis funcional triple que Urbano realiza lo completa con el ciclo de los chancas. Aparte de los significados etimológicos compartidos con los otros ciclos míticos, en este ciclo no incaico se confirman algunos elementos recurrentes del imaginario andino.

Sin embargo, algunas partes son distintas respecto de los anteriores ciclos. Por ejemplo, las entidades de las funciones sociales no son dioses ni imágenes míticas sino individuos: guerreros que Henrique Urbano²⁵⁸ ordena según el modelo descrito y de acuerdo a las connotaciones de sus nombres. En segundo lugar, no existe el antagonista con las características del

²⁵⁷ “La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los incas”. En *Revista Andina*. Año 7. N° 1. Cusco, 1989. p. 172.

²⁵⁸ *Wiracocha y Ayar. Op. Cit.* pp. XLI ss.

cuarto Wiracocha o el cuarto Ayar. En tercer lugar, las asociaciones geográficas no refieren relaciones funcionales con las partes indicadas del Tahuantinsuyo; por ejemplo, los personajes con función agrícola no se asocian con el Andesuyo sino con el Condesuyo. Lo propio acontece respecto de los personajes asociados con la función ritual.

Una diferencia radica en que la entidad asociada con cada función no es un dios o una pareja heterosexual, sino capitanes chancas. Tres pares de capitanes refieren funciones sociales con significados etimológicos según sus nombres. El cuarto elemento es evocado por una pareja, un héroe y una heroína que refieren la dualidad andina de complementariedad.

El ciclo de los chancas tiene inversiones y variaciones respecto de los anteriores ciclos míticos. Así, los chancas evidencian la existencia de un sistema social transitorio. En tanto el ciclo de los Wiracochas representa el orden general del cosmos y establece las categorías políticas como preeminentes en la sociedad, en tanto el ciclo de los Ayar justifica un orden imperial a partir del origen étnico de una épica que sometió a la subversión; el ciclo de los chancas evoca el desorden social de relaciones bélicas transitorias. Que la complementariedad de género se dé sólo en la cuarta pareja sugiere la visualización de un sistema decadente, históricamente abocado a la defensa militar de una sociedad que sucumbió frente a la conquista protagonizada por el Inca Pachacuti.

Por lo demás, que una sociedad militar sea derrotada por los incas, no es apreciado por el imaginario colectivo. Los dobles masculinos no connotan una complementariedad valorada ni útil, muestran un proceso que no tiene estimación por su inestabilidad y desorden, un movimiento histórico que pese a ser necesario para el alineamiento de poder, no da lugar a la disposición estructural de partes en la que inclusive la existencia y acción del antagonista es necesaria y beneficiosa para la dinámica social.

Sin embargo, en la dialéctica de lo cósmico y social en interacción con lo militar, se reaviva el *camac* cultural²⁵⁹. Esto da fluidez a la realidad constituyendo la historia como un movimiento de alternancia. Así, los ciclos míticos, con sus recurrencias estructurales y su narrativa analógica y específica descubren la forma cómo las colectividades plasman en imágenes, no sólo los procesos históricos y sociales, sino la construcción de sus identidades. El mismo sujeto colectivo metaforiza las categorías y conceptos que han impuesto relaciones opresivas, tornándolas más tolerables. En el envés de este proceso, las imágenes míticas configuradas en los ciclos prehispánicos expresan la ideología constituida como saber triunfante, es decir como la valoración del orden cultural imperante que presenta el mundo social como “natural” y como el mejor que podría existir.

²⁵⁹ Véase de Gerald Taylor, “Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, 1974. p. 234.

§14. MITOS ANDINOS Y COSMOVISIÓN

El estudio de un producto cultural como los mitos, se puede realizar desde varios puntos de vista, sin embargo, se trata solamente de interpretaciones con inevitables componentes de subjetividad y carga teórica²⁶⁰. Además, debido a que la producción ideológica colectiva requiere tiempo para desarrollar un proceso de formación, no es aconsejable considerar a los mitos como productos instantáneos por sí mismos eficientes para generar efectos ideológicos. En todo caso, los mitos se rehacen y recrean al mismo tiempo que se narran y repiten.

Rosina Valcárcel²⁶¹ cree que la función de los mitos andinos se dio en un marco ideológico conservador, evidenciando explícitas relaciones sociales. Esta perspectiva corresponde, sin duda, al enfoque marxista. Aquí, la mitología es considerada el “reflejo” de las relaciones económicas prevalecientes, constituyendo sólo formas alambicadas del “sustento político” que las soporta. Para el marxismo, el estudio de los mitos es la “búsqueda del revés invisible de la representación visible”²⁶², debiendo hacerse explícitas las relaciones materiales y el orden social, trasfigurado en las inversiones ideológicas provocadas por las imágenes míticas. En el caso de los Andes, según Valcárcel, tal reflejo se dio de una forma compleja, no sólo entre los incas; sino, en los señoríos y las comunidades locales.

Desde otras perspectivas que no tienden a la reducción de referencia, las cadenas de significado que aparecen en las imágenes míticas referirían una sintaxis cultural propia, la que hace patente metáforas y metonimias como expresiones privilegiadas. En este caso se trata de alegorías que muestran las valoraciones de la colectividad. Así, “los mitos expresan un conjunto esencial de reglas de conducta, contienen elementos conceptuales, expresan una lógica y un universo simbólico específico”²⁶³.

Desde la perspectiva estructuralista se han construido los modelos llamados “actanciales”. Se trata de imágenes de donde emanan valores dirigidos a que el destinatario los asuma. Existe un protagonista que se constituye en el sujeto del hacer, apareciendo un coadyuvante que refuerza la valoración y un oponente o antagonista que realiza lo propio por la negativa. Así, se forma un guión para que los actores expresen valores según un programa narrativo de base. En lo que respecta a los Andes, los mitos articulan valores que correspon-

²⁶⁰ Al respecto véase el parágrafo 2 de este libro.

²⁶¹ *Mitos: Dominación y resistencia andinas*. Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1988. pp. 41, 45.

²⁶² La expresión corresponde a Adam Schaff en “La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje” (*El proceso ideológico*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires, 1973). Citado por Elío Masferrer en “La religión colonial de los condesuyos de Arequipa”. Véase *Etnohistoria y antropología andina*. Op. Cit. p. 168.

²⁶³ La cita corresponde a Efraín Cáceres. Véase el artículo “El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 28. Op. Cit. 1986. p. 101.

den a distintos programas de base, toda vez que el contexto es pluri-cultural con marcadas relaciones de jerarquía y subordinación, las que han sido aceptadas y apropiadas ideológicamente. Como indica Claude Lévi-Strauss²⁶⁴, los mitos, “ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente”. En los Andes, han constelado una ideología de dominio proyectando la sumisión como gesto primordial y como componente esencial de un programa narrativo. En consecuencia, reducir los mitos a un simple reflejo invertido de las relaciones económicas y sociales, implica simplificar su complejidad ignorando la riqueza cultural que contienen.

El enfoque estructuralista señala que la constitución de la lógica del mito sigue una sintaxis determinada. Según Lévi-Strauss, la repetición serial “forma una especie de grupo de permutaciones...donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una con respecto de la otra, una estructura simétrica pero invertida”. La estructura del mito se construye según relaciones ordenadas en un movimiento que produce el efecto narrativo provocado. Así, se descubren en el mito, los valores y anti-valores de la cultura que lo produce, las contradicciones sociales, las representaciones de la vida y las manifestaciones de su cosmovisión articulada en imágenes independientes y complementarias.

Las interpretaciones de los significados y de sus relaciones permiten ordenar los vínculos simbólicos del relato, de manera que destaca el contenido de cada elemento adquiriendo relevancia con relación a los demás. Así, los mitos muestran la lógica y cosmovisión de una cultura, sus concepciones ideológicas fundamentales, el orden que la regula, los núcleos duros de su identidad, el sentido social de su autoconciencia, sus ideas sobre la política que han configurado y la noción acerca de su ubicación en la historia.

El análisis estructural interpreta las series de los mitos estableciendo regularidades generales. Al respecto, se han dado varias divisiones de los mitos, las cuales son relevantes para analizar algunas implicaciones de interpretación del mundo andino.

En primer lugar, los mitos “estatutarios” o normativos establecen valores culturales con relación a un orden que se instituye a partir del contenido narrado en ellos mismos. Según Mircea Eliade, se trata de los mitos “cosmogónicos” llamados por A. E. Jensen, “verdaderos mitos”²⁶⁵. Refieren, de manera coherente, contenidos válidos tanto para el nivel cósmico como para el social, dando sentido al orden general. Por otra parte, existen los mitos “de origen” (según Eliade), o los “etiológicos” (en la terminología de Jensen), cuya función es explicar alguna parte específica de la realidad social y cultural. No se refieren a cuestiones fundamentales de la existencia humana faltándoles grandeza y fuerza²⁶⁶.

En el estudio de los mitos prehispánicos es conveniente considerar ciertos relatos estatuta-

²⁶⁴ Véase el texto *Antropología estructural* de Claude Lévy-Strauss. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977. pp.189, 204.

²⁶⁵ Véase de Mircea Eliade *Mito y realidad*. Guadarrama. Madrid, 1968, Cap. II. De A. E. Jensen *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1966. Cap. III.

²⁶⁶ Fernando Silva se refiere a la contraposición de los mitos estatutarios y los de origen en “El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. pp. 218 ss.

rios que motivan a interpretar la noción circular y reversible del tiempo. Ciertos mitos confirman aspectos recurrentes del imaginario andino que fueron interpretados a partir de otras fuentes; por ejemplo, la creencia en el eterno retorno, en un presente que se recupera y activa con el rito, además de la suposición de que el tiempo está unido al espacio, siendo “doble y a la vez uno solo, contradictorio y armonioso, lineal y circular”²⁶⁷.

Las reflexiones de Mircea Eliade respecto de los mitos y el tiempo, inspiran para que quienes interpretan los símbolos de los Andes tengan una base cultural aceptable para argumentar respecto de la concepción cíclica del tiempo. Es decir, sobre el ejercicio del poder político ordenado según la alternancia y la inversión de roles²⁶⁸.

El mito, por otra parte, da lugar en opinión de Mircea Eliade, a un inmovilismo caracterizado como el “terror a la historia”²⁶⁹. En los Andes, si el tiempo y la política se conciben según la categoría de la alternancia, entonces respecto de la historia, cabe afirmar la continuación de una ideología estática y conservadora que invita a la inmovilidad. Debido a que para el hombre andino el acontecer y el cambio son resultado de fuerzas que se alternan regulando el orden, no existe posibilidad de una construcción consciente, voluntaria y libre de la historia. Lo que pasa sucede porque está establecido en un orden sobrehumano sin que haya ningún protagonismo exento de las determinaciones cósmicas que hacen de las relaciones subalternas formas permanentes de la estructura social.

En el documento publicado por Pierre Duviols²⁷⁰ escrito por Cristóbal de Albornoz alrededor del año 1580, además de las “instrucciones” que Albornoz señala para identificar y extirpar a las idolatrías y a las “guacas” de los indios; se encuentra una gran cantidad de referencias a objetos del mundo andino con profundo y complejo significado simbólico. Por ejemplo, se refieren las pacarinas indicándose los derechos de cada parcialidad en lo concerniente al culto respectivo; se identifica al amaru como “machacuay”, es decir como una serpiente que emergió de una laguna, se habla de acapana como la guaca con connotación guerrera, de las madres, por ejemplo, la illa llama que protege a los auquénidos; de illapa, asociado al rayo, a los cuerpos embalsamados, a los mellizos y a los defectos físicos, y de las apachetas representadas como las vertientes de los caminos.

Al comparar estas imágenes simbólicas con las que perviven hoy en el mundo andino, se descubre que en la larga duración, el imaginario colectivo ha conservado nociones míticas y representaciones simbólicas manteniendo similares disposiciones de significado. En este sentido las variaciones contemporáneas son insignificantes respecto de las descripciones que los cronistas y los extirpadores de idolatrías percibieron en el siglo XVI. Por ejemplo,

²⁶⁷ Véase el texto de Efraín Cáceres “El agua como fuente de vida”. *Op. Cit.* p. 105.

²⁶⁸ Véanse, especialmente, los párrafos 11 y 12 de este libro.

²⁶⁹ Véase de Eliade *El mito del eterno retorno*. *Op. Cit.* pp. 129 ss. También el texto de Juan Ossio “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. p. 242.

²⁷⁰ “Un inédit de Cristóbal de Albornoz: *La instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI-1. Paris, 1967. pp. 17 ss.

pese a ligeros cambios de nombres, las funciones y la estructura del ciclo de los Ayar se encuentra en versiones locales como el mito de origen de la comunidad de Andamarca.

Juan Ossio²⁷¹ cuenta una versión de este mito que narra lo siguiente: cuatro hermanos que tienen el nombre genérico Mayo (“agua” y “río” en quechua), son los héroes que dan importancia al origen de Andamarca en Ayacucho. Están asociados con el agua al grado que sus lágrimas son frecuentes. Como los Ayar, su itinerario va del Sur al Norte y sólo uno de ellos, Mayo Anta, sobrevive para fundar la “ciudad de Andamarca”.

Los espacios del relato tienen, como en el ciclo mítico de los Ayar, connotaciones geográficas y políticas. El lugar de fundación estará marcado por el hecho de que los hermanos caminarían hasta que sus sandalias de oro se gasten. Pero, el primer hermano, Mayo Sahuá, cae por un barranco convirtiéndose en laguna; el segundo, Mayo Huaylla, queda encantado por un arroyo que se le presenta como mujer, convirtiéndose en el principio originario de los hayllas e ichus. En fin, el tercero, Mayo Huacca, por pretender alcanzar a una mujer, queda convertido en piedra. Las analogías con el ciclo de los Ayar y de los Wiracocha son evidentes, constatándose que en el imaginario andino subsisten las mismas categorías que explican y justifican el orden social y político.

Sobre las imágenes y objetos que Cristóbal de Albornoz cita en su *Instrucción*, es posible confirmar hoy día que la mayoría existe. Sin embargo, para comprender mejor la cosmovisión andina será necesario privilegiar algunas imágenes míticas patentes en el presente y operantes en la subjetividad colectiva al menos desde el siglo XVI. Entre las fuentes que refieren contenidos míticos prehispánicos, destacan por su riqueza y variedad, los relatos publicados con el título *Dioses y hombres de Huarochirí*²⁷², textos que han motivado distintos estudios. Por ejemplo, Gerald Taylor interpreta algunas imágenes que sugieren interesantes aspectos de la cosmovisión andina.

El segundo capítulo del texto²⁷³ narra la búsqueda que Cuniraya Wiracocha realiza de Cavi-llana. Seis veces el dios pregunta a distintos animales obteniendo tres respuestas positivas y tres negativas. La réplica a las respuesta implica en el primer caso, un premio y; en el segundo, una maldición. Tom Zuidema²⁷⁴ analiza otros relatos del texto e interpreta que la división en seis es la resultante de la combinación de un modelo binario (hanan y hurin), con otro de carácter triádico (collana, payan y cayao).

Teniendo en cuenta a los animales y las respuestas que dieron a Cuniraya Wiracocha, la estructura del mito es binaria porque incluye la misma cantidad de respuestas positivas y negativas. Que el cóndor, el puma y el halcón den respuestas que ameriten un premio, es

²⁷¹ “Los mitos de origen en Andamarca: Ayacucho, Perú”. *Allpanchis Phuturinga* N° 31. Op. Cit. pp. 110 ss.

²⁷² Véase la edición traducida y prologada por José María Arguedas con apéndice de Pierre Duviols. Siglo XXI, México, 1975. Aunque se considera que es anónimo, Francisco de Ávila efectuó la recopilación hacia 1608. El año 1987 el Instituto de Estudios Peruanos publicó en Lima una nueva edición con el título *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVI*.

²⁷³ *Dioses y hombres de Huarochirí*. Op. Cit. pp. 26 ss.

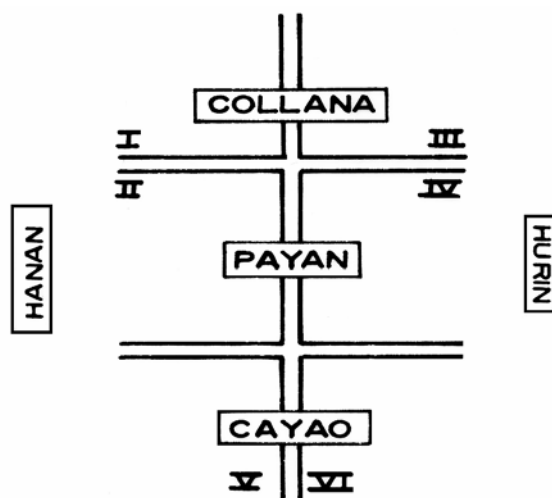
²⁷⁴ “Mito e historia en el antiguo Perú”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. p. 19.

una disposición simétrica e invertida respecto de los que respondieron negativamente. Más aún, tales animales dan lugar a interpretar que las respuestas positivas están asociadas con el orden, la totalidad y la construcción social: síntesis de arriba y abajo, del cielo y la tierra, y unidad de la energía de producción con las fuerzas de emanación de la riqueza.

En cambio, los otros tres animales que fueron castigados por Cuniraya Wiracocha, el zorrino, el zorro y el lorito, tienen contenidos opuestos al orden. Connotan la noche y la subversión astuta: refieren un tiempo de transición. Tal transición se advierte, por ejemplo, en lo siguiente: el zorro en los cuentos andinos presenta rasgos contrarios al orden social, mostrando una imagen de tonto²⁷⁵. Sin embargo, en algunos contextos anuncia suerte y expresa astucia. Por ejemplo, en un relato de Huarochirí, aunque su cola fue decolorada por el agua ácida del diluvio, el zorro logró salvarse de ese pachacuti. Otro signo de transición y de pachacuti es el exceso de palabras asociadas, sin duda, al lorito.

Existe en el relato, una alternancia de respuestas positivas y negativas. Esto sugiere que se metaforiza la estabilidad con la inestabilidad, el orden con la transición, la quietud con la irrupción, el ejercicio establecido de poder con el pachacuti de inversión. Por otra parte, si se admite el modelo séxtuplo de Zuidema, entonces el orden de los animales es todavía más sugestivo. En primer lugar, el cóndor y el puma representan la unión de lo alto y lo bajo, del cielo y la tierra, desplegando un dominio simbólico sobre la totalidad.

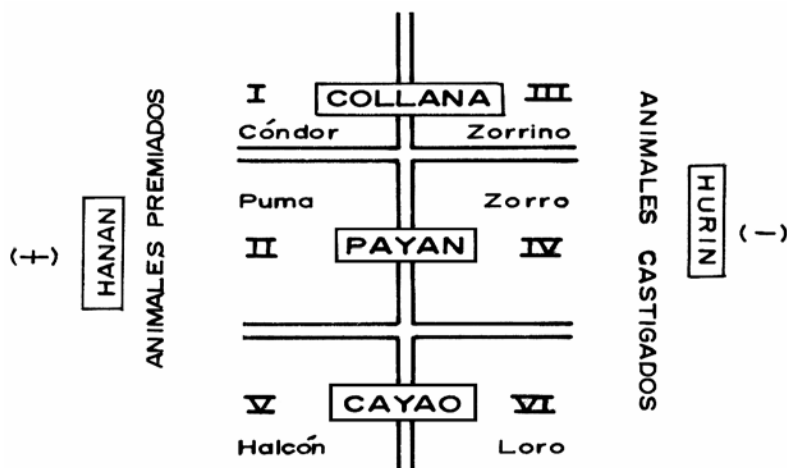
MODELO DE SEIS PARTES SEGÚN TOM ZUIDEMA



En segundo lugar, a dicho dominio y orden se opondrían el zorrino y el zorro que representan lo disruptivo y astuto enfrentado al anquilosamiento de lo establecido. En tercer lugar, como símbolo máximo que evoca el orden imperial inca, se encuentra el halcón. Aunque, frente a su majestuosidad aparece el pachacuti que lo desmorona: el exceso de palabras. En efecto, frente al poder del inca se perfila como factor de su destrucción, las palabras sin sentido repetidas caóticamente por el loro.

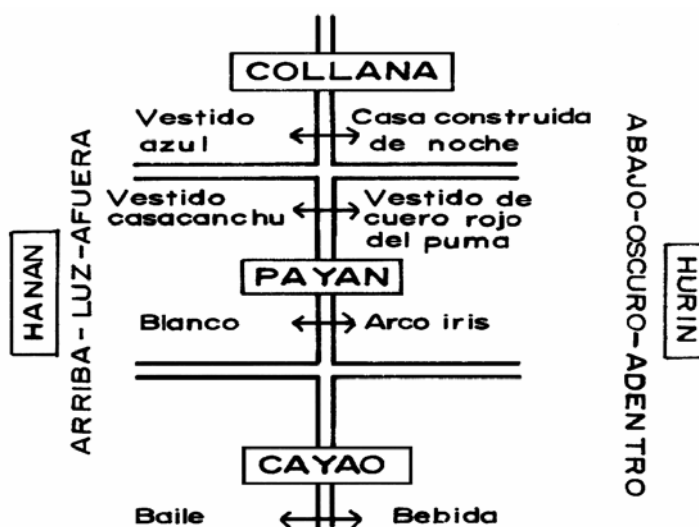
²⁷⁵ Véase, por ejemplo, la obra de Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1988, pp. 79 ss.

LAS RESPUESTAS DE LOS ANIMALES EN LAS NARRACIONES DE HUAROCHIRÍ

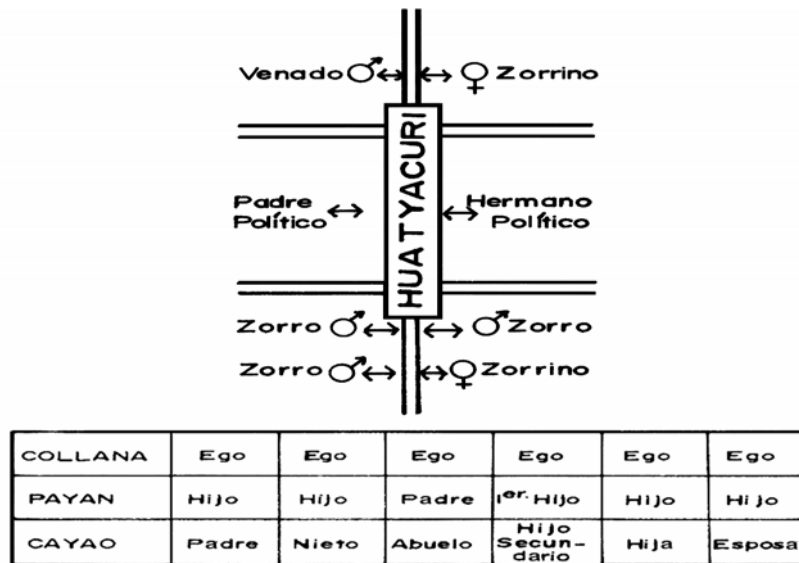


El modelo séxtuplo sirve a Zuidema para analizar el quinto capítulo de los relatos de Huarochirí. Acá, entre otras cosas, se refiere el enfrentamiento entre el hijo de Pariacaca, Huatyacuri contra el cuñado de la mujer a la que pretendía: Tamtañanca. El análisis de Zuidema está dado según un esquema séxtuplo. Huatyacuri, asociado con la puna (“el que come papas cocidas en la tierra”), tiene seis competencias. Asimismo, seis son las relaciones que Zuidema interpreta: hanan connota “arriba”, la “luz” y “afuera”; hurin, “abajo”, lo “oscuro” y “adentro”. La posición *cayao* representa a Huatyacuri, los zorros y el zorrino; la *payan*, el reto de Huatyacuri al padre de Tamtañanca y la pelea con su cuñado; finalmente, *collana* significa el triunfo de Huatyacuri en el juego y su éxito respecto de la mujer.

LAS COMPETENCIAS DE HUATYACURI EN EL TEXTO DE HUAROCHIRÍ



**RELACIONES SIMBÓLICAS DE PARENTESCO INTERPRETADAS
POR TOM ZUIDEMA EN LOS MITOS DE HUAROCHIRÍ**



Sin reparar en las interpretaciones sobre los colores y los vestidos, para Zuidema²⁷⁶, el relato muestra las relaciones de parentesco en el antiguo Perú. Según el autor, la disposición justifica la representación colectiva de que “la mujer que está casada con el fundador de un ayllu y que es la madre de sus descendientes, es considerada fuera del ayllu”. Además, Zuidema efectúa un exhaustivo análisis de los escenarios donde tuvieron lugar los encuentros, incluyendo los templos de Wiracocha y el Sol; también interpreta determinados pasajes históricos a partir de los colores de la camisa de Huatyacuri. Finalmente, asevera que “hay un parentesco del mito y un mito de parentesco en el sentido que el idioma andino de parentesco o de organización social y de mito o historia, están condicionados por los mismos principios estructurales”.

Aparte del modelo séxtuplo en los relatos considerados, existe una recurrencia evidente en el texto de Huarochirí: es la categoría numérica cinco. Según Fernando Silva²⁷⁷, el cinco es la base de la algoritmia peruana, eje de temporalidad que en los relatos de Huarochirí aparece alrededor de treinta veces, siendo frecuente y fundamental en la lógica andina. En el texto aparece como cinco huevos, cinco halcones, cinco montañas, cinco mujeres, cinco hermanos, cinco hermanas, cinco direcciones, etc.

En casi todos los casos el significado de la categoría señala la totalidad. Si se relaciona esto con la representación de Urcorara efectuada por Joan Santa Cruz Pachacuti²⁷⁸, resulta que

²⁷⁶ “Mito e historia en el antiguo Perú”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. p. 32 ss., 34, 44.

²⁷⁷ “El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. pp. 210-1, 216.

²⁷⁸ Véase el parágrafo 9 de este libro.

el cinco indica una totalidad cuadrilocular con la mediación universal de un centro. Se trata de la oposición complementaria doblemente dual: hegemonía y orden, alteridad y alternancia. En Huarochirí, sin embargo, el contenido más interesante se da, como señala Fernando Silva, con referencia a la categoría numérica del tiempo.

Los relatos de Huarochirí narran que los muertos reviven después de cinco días; ese tiempo produce la regeneración de las fuerzas de la naturaleza. Con cinco días se indica el tiempo limítrofe: el momento de transición para que se consuma la inversión. Además, fue ese lapso el que antecedió al diluvio desde que la llama macho supo que las aguas anegarían el mundo.

Según Fernando Silva, los cinco días separan dos formas diferentes de existencia: la edad vieja, *ñaupa pacha* y la edad presente, *cay pacha*. Es el momento de límite que no participa de un tiempo regular, una época vacía, un tiempo no axial que sin embargo, marca el cambio de las circunstancias. Si se admite que el tiempo de cinco días es un tiempo liminal, la frontera entre un orden y otro, el plazo que indefectiblemente muestra la variación del futuro identificado, sin embargo, con el pasado; si se acepta que se trata de un tiempo en el que el presente que se va se refleja de modo invertido en un presente que llega; si los cinco días refieren la proximidad de una categoría holista, articulada y sistemática; entonces, los relatos de Huarochirí anuncian el reordenamiento de la estructura del mundo.

Aunque exista un elemento caótico y antagonista del orden, aunque persista en la sociedad el cuarto Wiracocha y el cuarto Ayar, en la cosmovisión andina las relaciones variarán según su propia lógica y dinámica: invirtiendo el lugar de los sujetos e intercambiando las funciones sociales que cumplen. Entre ambas realidades, se constituye un tiempo que carece de eje (no axial), en el que; sin embargo, se ordenan los procesos de tránsito.

Inclusive en el caos y la subversión, pese a que el tiempo limítrofe sea de cambios catastróficos sociales o cósmicos, existe el tiempo para el llamo sabio y para el zorro decolorado pero vivo, es el tiempo en el que, en medio del desorden, de lo extraordinario que se hace patente y de lo improbable que deviene real, aparecen nuevas distribuciones de poder: se ha consumado un pachacuti con la respectiva reubicación social y sideral de los componentes de un universo en permanente flujo sujeto a complejas inversiones cíclicas.

El símbolo de los momentos liminales, aparte de los cinco días de Huarochirí; en el imaginario de los laymis de hoy, por ejemplo, es la figura del Inca. Olivia Harris²⁷⁹ dice que el universo semántico de esta imagen incluye al inkachu (modelo original de cada ser), al enqa (principio general de los seres), al enqaychu (piedras pequeñas redondas con igual significado), a las illas (piedras extrañas), a las mamas (minerales madres); al rayo y al choquela (hombre que con su honda ocasiona la lluvia, el granizo y el trueno).

La illa señala lo secreto, milagroso y al rayo. En momentos de crisis, en tiempo liminal surgen, también hoy, asociaciones que como la illa, evocan los intersticios de un tiempo no lineal, referencias a un devenir sin yuxtaposición de instantes, un universo caótico, de ema-

²⁷⁹ Véase "El tiempo en la religiosidad aymara. Dios y el Inca". En *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*. Szeged, 1989. pp. 217 ss.

naciones pletóricas de riqueza y producción donde fuerzas poderosas gravitan sobre los Andes, el granizo y la lluvia por ejemplo, expresando el flujo que vivifica a la sociedad.

En la realidad andina, jerárquica y complementaria, los dones de los Apus, la provisión de la Pachamama y la fuerza vital del ganado se concentran en un enqaychu o en una illa²⁸⁰. Así, los símbolos de un tiempo limítrofe evocan el pachacuti que constituyó la génesis de la riqueza actual. Traen al presente, un pasado y un futuro de emanación, fomentan el auspicio de las deidades del *manqha pacha* para que el flujo de energía cósmica pueda nutrir a la sociedad y actualice el sentido de la totalidad articulada y estable.

Significado importante en la cosmovisión andina tienen las imágenes del amaru y el waman. Las referencias al amaru a partir de la lectura del dibujo de Santa Cruz Pachacuti, lo relacionan con fenómenos naturales y fuerzas de irrupción. Pero el amaru también es el “principio andino” identificado con el Muki (Supay) o con su esposa²⁸¹. Además, el amaru está asociado a una figura felina, una serpiente o a otros monstruos tectónicos.

Tom Zuidema²⁸², con base en el texto de Albornoz ya referido y gracias al análisis del cronista Cobo, estableció una analogía entre el amaru y la serpiente. Dice que los incas realizaban un juego relacionado con el amaru. El juego creaba un pacto que se representaba en algunos contextos interétnicos con la división de las alas de un halcón. Fue este juego el que permitió al hijo de Túpac Yupanqui obtener varios ayllus; y según su relación de parentesco, el juego permitía también que las esposas ejerzan influencia sobre el Inca.

El juego llamado “piccha” (cinco) se realizaba en un lapso de cinco días. Mientras el amaru evocaba a la tierra y a la Pachamama, waman fue una figura vinculada al cielo, a Wiracocha y al Sol creador. El juego integraba los principios que referían tanto el caos, el desorden y la inversión (amaru y cinco días), como los que referían el orden y la estabilidad (waman).

La relación interétnica en la que mediaban posiciones de dominio político o militar, refiere en asociación con el tiempo de cinco días y con la figura caótica del amaru, el intento explícito de subordinar lo desagregado a un principio de orden, a una articulación imperial gracias al sello de una alianza. Así, el dominio sobre el amaru implicó control imperial que se hacía explícito al dividir las alas del halcón. Los incas compartieron sus principios sociales y políticos permitiendo, sin embargo, que los grandes pueblos conquistados tengan sus propias representaciones felinas, es decir, dispusieran de sus propios amarus.

El fuego de Huallallo Carhuincho en los mitos de Huarochirí, refiere cierta primacía de lo de abajo sobre lo de arriba. La lluvia de Pariacaca por otra parte, refiere cierta primacía de

²⁸⁰ Véase de David Gow y Rosalinda Gow “La alpaca en el mito y en el ritual”. *Allpanchis Phuturinga* N° 8. Op. Cit. 1975. pp. 146 ss.

²⁸¹ Véase de Carmen Salazar-Soler “El Tayta Muki y la ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani”. En *Journal de la Société des Américanistes* N° 73. Paris, 1987, p. 201.

²⁸² Tom Zuidema, “El juego de los ayllus y el amaru”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI-1, Paris, 1967. p. 50.

arriba sobre abajo. Pero la unión de waman con el amaru constituye una síntesis entre ambos, síntesis que sólo podía comprenderse y asimilarse gracias a una imagen que contuviera y superara a ambos. Tal imagen, según Zuidema, fue el águila real de Sacsahuamán. Esta águila representaba el final del tiempo liminal de cinco días y la incorporación simbólica y real de la especificidad política y étnica de las identidades locales sometidas al dominio holista de los incas.

Desde otra perspectiva, Henrique Urbano²⁸³ interpreta las relaciones entre el amaru y waman como imágenes míticas que evocan identidades históricas y funciones sociales diferentes. Según él, además de la asociación de cada soberano Inca con un ídolo guaoqui, se daba la alternancia de identidad de cada uno, asociándolo con el fuego o con el agua. Además, al fuego se vinculaban el Inti y el waman; al agua, Wiracocha y el amaru. En tanto que el waman y el puma evocarían funciones guerreras, el amaru se asociaba con los trabajos del campo en las parcialidades dependientes del centro.

La totalidad social y política que estas representaciones evocan, se completa con los significados del amaru como símbolo de los ayllus que formaron el Cusco y las zonas intermedias, del puma como imagen de la selva, del agua y de la vegetación de las tierras bajas; y del waman como representación de las alturas, la rapidez de desplazamiento y las altas montañas.

Según Henrique Urbano²⁸⁴, los hechos históricos que se relacionan con pachacutis, se representaron en los Andes como los conflictos y los triunfos de los principios de contraposición y alternancia. Para representar esto fue significativo el *guaoqui* que evocaba el fuego del Inti. Así, surgió con fuerza la visión alternada de una historia ordenada, previsible y determinada, una historia en la que los principios del amaru y del waman ratificaban el pendular oscilante de un devenir que en algún momento se invierte. Así, las peculiaridades históricas de los soberanos, los rasgos de sus “dobles”, las funciones que cumplieron y hasta el sentido histórico que adoptaron, formaron parte de una historia oficial inca impregnada de contenido mítico, el que además, otorgó a la narración y al imaginario colectivo, mayor certidumbre que la que pudieran adquirir las referencias históricas reales.

Los mitos en los Andes permiten interpretar una temporalidad compleja que aún la sucesión con la alternancia, que identifica el futuro con el pasado y el presente y que afirma la posibilidad de que las acciones individuales y colectivas se den según la regulación a la que obliga el orden imperante, o se den operando en contra de dicho orden. Los mitos relevan los roles actanciales protagonizados por las fuerzas de cambio, constituyéndose no en un pálido reflejo de las relaciones sociales y económicas, sino en un dispositivo ideológico que atenta contra todo anquilosamiento y motiva nueva súbitas explosiones, aun cuando éstas simplemente pretendan la inversión de las relaciones de poder.

²⁸³ “Le temp et l'espace chez les paysans des Andes peruvienes”. En *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Tomo III. Nº 1-2-3-4. Paris, 1974. pp. 35-41.

²⁸⁴ “La symbolique de l'espace andin”. *Op. Cit.* pp. 341-2.

§15. LAS EDADES DEL MUNDO SEGÚN GUAMÁN POMA DE AYALA

Al parecer, en la segunda década del siglo XVII, Felipe Guamán Poma de Ayala, indígena que se reclamaba descendiente de una dinastía preincaica, escribió *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, obra extensa formada por más de mil páginas en las que incluyó alrededor de 500 dibujos. Los estudios que se han realizado son varios, habiéndose expresado una amplia diversidad de opiniones a veces inconciliables. Guaman Poma realizó su obra como una carta al rey de España Felipe III, enviándola como un “ruego” dirigido a un “principio ordenador” para que el rey restableciera el orden en las Indias alterado después de la conquista²⁸⁵.

Según algunas opiniones sobre Guamán Poma, él sería uno de los más connotados partícipes de la política de Toledo: indio que acompañaba a los extirpadores de idolatría como Cristóbal de Albornoz en calidad de fiscal, denunciante y destructor de las huacas y hechiceros andinos²⁸⁶. En este sentido, su obra habría sido escrita para mancillar el derecho de los indios sobre los Andes, contrarrestar el movimiento de Vilcabamba y reafirmar la legítima potestad del rey de España. Respecto del valor histórico del texto, investigadores como Pierre Duviols²⁸⁷, piensan que es nulo. En él no se encontraría ni siquiera la forma tradicional andina de representarse el pasado. El interés de Poma de Ayala habría sido validar una filosofía andina de la historia que justifique el dominio español, sustentando la tesis teológica y política que visualizaba a los conquistadores como quienes habrían repuesto un orden validado por Dios. Por esto, Guamán Poma atacaba a las idolatrías demoníacas de los incas tildándolas de ilegítimas y engañosas, añorando un orden preincaico que podría conciliarse con la verdad del cristianismo.

Desde otros puntos de vista, Guamán Poma sería el más importante portavoz indígena. Su propio nombre expresaría la unidad de los principios de arriba y abajo (halcón, arriba; y puma, abajo). Siendo parte del orden imperial, su voz también sería la de los incas, aunque con mayor énfasis expresaría a los señorios locales que detentaban absoluta legitimidad y rasgos culturales valiosos. Según Juan Ossio²⁸⁸, por ejemplo, Guamán Poma habría denunciado que la conquista precipitó una inversión del orden imperial ocasionando caos, y siendo necesario, por lo tanto, restablecer y discernir los principios que la conquista confundió entremezclándolos.

²⁸⁵ Juan Ossio, “Guamán Poma: *Nueva Corónica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, 1973. p. 207.

²⁸⁶ Luis Millones, “Un movimiento nativista en el siglo XVI: El taki ongoy”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. p. 86.

²⁸⁷ “Periodización y política: La historia prehispánica del Perú”. En *Sobre Waman Puma de Ayala*. HISBOL. La Paz, 1980. p. 39.

²⁸⁸ “Guamán Poma”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. pp. 205 ss.

Otros autores como Rolena Adorno y Mercedes López-Baralt efectúan una clara apreciación de Guamán Poma. Adorno²⁸⁹, tomando en cuenta los dibujos de la obra interpretados como textos codificados, concluye que “Guamán Poma, a pesar de la aparente asimilación a la nueva cultura dominante, se mantiene fiel a los valores de su propia cultura; crea un modelo cultural en el cual lo andino representa la *cultura* (la civilización, la moralidad, el orden social y el cristianismo) y lo europeo la *no-cultura* (la barbarie, la inmoralidad, el caos social y la ausencia de los valores cristianos)”. Según Mercedes López-Baralt²⁹⁰, si bien Guamán Poma reconoció en el marco de la cultura europea del siglo XVI, el valor del texto haciendo de la palabra escrita el símbolo de la civilización; fue mediante el texto iconográfico que expresó la lógica andina, al tiempo que realizó un proselitismo político activo.

En efecto, al considerar el texto escrito de la obra, es más probable que el autor sea interpretado como alguien que expresó apreciaciones negativas del mundo andino, en tanto que al efectuar interpretaciones del texto iconográfico, destacan los aspectos positivos respecto de los Andes y con relación a las culturas que se desarrollaron en tal entorno.

La interpretación de los significados de los dibujos de Guamán Poma ha sido realizada por varios autores. Rolena Adorno establece una serie de rasgos coincidentes que se repetirían como manifestaciones de la misma estructura. En primer lugar, cabe señalar la disposición cuadrilocular. En varios dibujos, los personajes, los objetos o motivos, refieren una idea de totalidad en equilibrio que no excluye relaciones jerárquicas y de complementariedad en una disposición perfecta²⁹¹.

En el dibujo del mapamundi de las Indias, por ejemplo (páginas 983 y 984), Guamán Poma muestra cómo en el Nuevo Mundo, los incas organizaron el espacio con la pretensión de que el conjunto de los señoríos incorporados al Tahuantinsuyo, conformaran una totalidad orgánica dirigida desde el centro. Que el dibujo incluya desde el Sol y la Luna hasta los monstruos siderales, que en el mismo diseño se incorporen los recursos ecológicos, la variedad de razas e incluso las actividades sociales preeminentes de los distintos grupos étnicos; que, además, se refiera la idea de que el “reino de las Indias” incluía desde las más altas montañas hasta el mar que lo rodea, refiere sin duda una idea de totalidad, una noción holista que señala la complejidad y equilibrio de un vasto imperio.

Similares apreciaciones es posible efectuar respecto del dibujo titulado “Pontifical mundo” (página 42), en el que, en paralelo, Guamán presenta el mundo de las Indias presidido por el Sol con el Cusco en el ombligo, y, por otra parte, el mundo de España, también dividido en cuatro, presidido por la cruz y con Castilla en el centro. En el dibujo titulado “Consejo Real de estos reinos” (página 364), finalmente, aunque la división cuadrilocular se repite en los personajes del plano inmediatamente subordinado al Inca, los lugares que ocupan los señores locales no corresponden a la disposición que se diera en el mapamundi de las Indi-

²⁸⁹ “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina”. En *Revista Chungará*. Universidad de Tarapacá. Arica, 1987. p. 101.

²⁹⁰ *El retorno del Inca rey: Mito y profecía en el mundo andino*. HISBOL. La Paz, 1987. pp. 98, 119-21.

²⁹¹ Véase el artículo de Rolena Adorno “Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial”. En *Sobre Waman Puma de Ayala*. Editorial HISBOL. La Paz, 1987. pp. 89 ss.

as. En efecto, el mapamundi señala el Antisuyo al Norte, el Condesuyo al Sur, el Collasuyo al Este y el Chinchasuyo al Oeste; en cambio, el dibujo del Consejo del Tahuantinsuyo que se refiere a un momento asociado con la conquista española, no mantiene dicho orden. El dibujo altera la disposición “lógica” de los elementos, poniendo en evidencia que, en opinión de Rolena Adorno²⁹², Guamán Poma quiso señalar la inversión del mundo provocada por la conquista: inversión de una realidad ordenada y estable en las Indias.

MAPA DE GUAMÁN POMA DE AYALA DE LAS INDIAS DIVIDIDO EN CUATRO PARTES



La visión del mundo dividido en cuatro partes incluye un centro. Se trata, en última instancia, de una “quinguepartición”. Así, la construcción de un sistema dividido en cinco partes evoca simbólicamente, la apropiación de una totalidad. Pero, los cuatro elementos no tienen la misma relevancia con relación al centro, ni cumplen la misma función subordinada e indiferenciada. Agrupándolos de dos en dos, se descubre un tipo de jerarquía, la disimetría de diarquía. Si bien el centro establece las categorías generales del orden global, entre los cuatro componentes se tejen, por una parte, relaciones de subordinación y, por otra, de complementariedad.

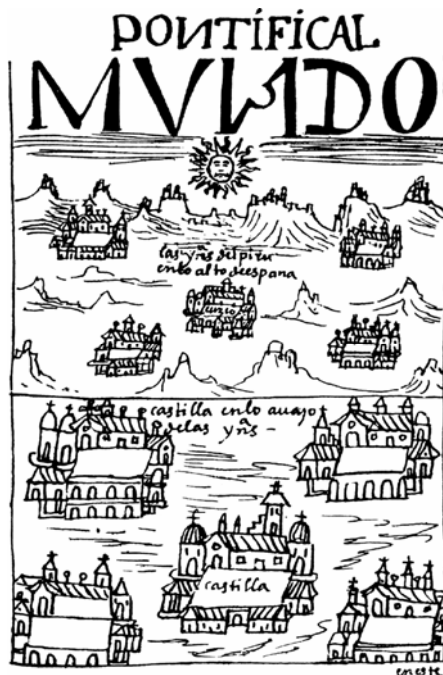
Dos componentes ejercen jerarquía sobre los otros dos, uno a uno, y entre los cuatro se constituyen relaciones diádicas y holistas de complementariedad. En el juego de la jerarquía por oposición disimétrica y de la complementariedad por división funcional, se multiplican las relaciones de los términos, se diversifican las identidades y se plasman roles distintos para los mismos componentes del todo, habida cuenta de que respecto al *otro*, cada

292

“Paradigmas perdidos”. En *Sobre Wamán Puma de Ayala. Op. Cit.* pp. 51, 68 ss., 73, 75 ss., 80 ss.

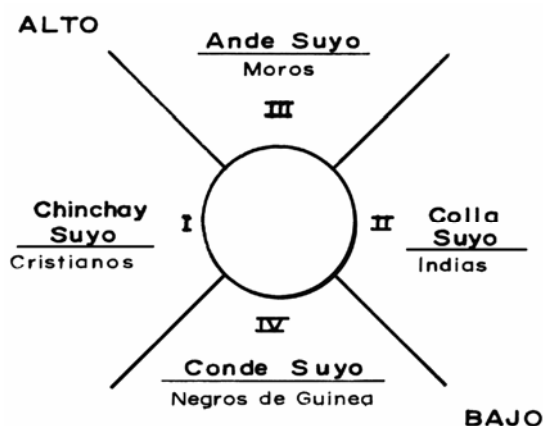
uno es lo que la interacción con el contra-término produce y lo que el contenido de la respuesta dada señala, a partir de la exigencia de la totalidad.

DIBUJO DE GUAMÁN POMA CON UN CENTRO EN LAS INDIAS Y OTRO EN EL VIEJO MUNDO. DIVISIÓN EN CUATRO PARTES



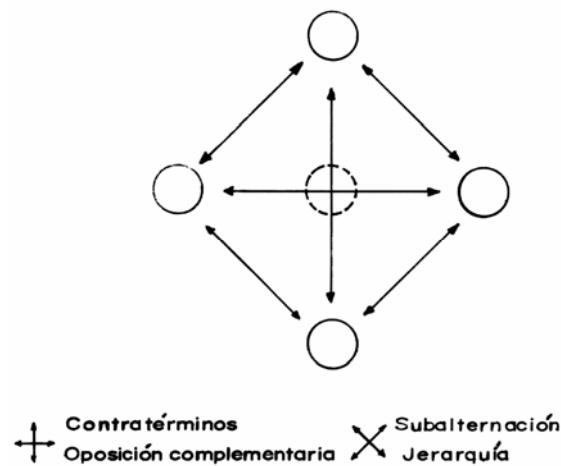
La categoría numérica cuádruple (incluyente del quinto elemento), es un patrón de organización del espacio, una imagen que refiere la totalidad y también un criterio de división del tiempo. Congruente con la cosmovisión andina que une el tiempo y el espacio, Guamán Poma refiere una historia del mundo y del Nuevo Mundo, en la que la división en cinco posibilita el buen gobierno²⁹³: tal división auspiciaría ciertas expectativas políticas.

DIVISIÓN ANDINA DEL ESPACIO SEGÚN NATHAN WACHTEL



²⁹³ Cfr. de Juan Ossio, "Guamán Poma". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. p. 243.

RELACIONES DUALES DE COMPLEMENTARIEDAD Y JERARQUÍA EN LOS DIBUJOS DE GUAMÁN POMA



Otra categoría de la lógica andina expresada en Guamán Poma es la asociación desde el dibujo y no desde el observador, de lo masculino con lo alto y la derecha; en tanto que lo femenino se asocia con lo bajo y la izquierda. Rolena Adorno indica tal disposición como la “diagonal primaria”. La jerarquía aceptada en los Andes, se daría, en este sentido, de arriba abajo, del género masculino sobre el femenino, del varón respecto de la mujer y de la derecha con relación a la izquierda. Se trata de una jerarquía legítima, provechosa y necesaria.

GUAMÁN POMA MUESTRA QUE LA CONQUISTA DESORDENÓ LOS LUGARES DE LOS SEÑORES DE LOS CUATRO SUYOS



RELACIONES PARADIGMÁTICAS EN EL ESPACIO SIMBÓLICO DE GUAMÁN POMA SEGÚN ROLENA ADORNO

DERECHA	IZQUIERDA		DERECHA	IZQUIERDA	DERECHA	IZQUIERDA
Religiso	Laico		Dios	Demonio	Religioso	Maligno
Masculino	Femenino		Hombre	Hombre	Laico	Inocente
Amo	Siervo		Masculino	Masculino	Amo	Usurpador
			Femenino	Femenino	Siervo	Víctima

EJEMPLOS DE LA DIAGONAL PRIMARIA Y SUS VARIANTES EN LOS DIBUJOS DE GUAMÁN POMA



La “diagonal primaria” se invierte si existe el propósito de Guamán Poma de sugerir una desvaloración de la relación jerárquica o si pretende criticar lo que considera un anti-valor. La inversión puede darse cuando la diagonal se desplaza de izquierda a derecha entre los personajes del dibujo (tal es el caso de los demonios y los hombres en la página 246), o, manteniendo el desplazamiento primario, coloca a quienes tienen un rol dominante abajo, en tanto que los subalternos ocuparían el lugar de arriba. Tal es el caso de la lucha del linaje de Yarovilca contra los incas representada en la página 155. Se trata de la etnia a la que pertenecía Guamán Poma²⁹⁴ y que fue derrotada y sometida por los incas. La desvaloración del sometimiento que ejercieron los incas se expresa en la disposición arriba y a la derecha de los guerreros del señorío local, en tanto que los incas se ubican abajo y a la izquierda.

Ambas inversiones de la “diagonal primaria” mostrarían, según Rolena Adorno, relaciones pervertidas y distorsionadas contra las que Guamán Poma expresaría su rechazo y condena.

**SEGÚN ROLENA ADORNO, SI GUAMÁN POMA EXPRESA CRÍTICAS O DESACUERDO,
LOS PERSONAJES OCUPAN LUGARES QUE NO LES CORRESPONDEN**



Existen otras relaciones especiales. En la disposición horizontal, por ejemplo, aparece entre los contra-términos un elemento mediador que representa, según la lógica andina, la unión de los opuestos, la conciliación de los contrarios y el espacio que reúne lo dispar formando una totalidad. De este modo, la dualidad complementaria de los pares del mundo andino encuentra en el tercer elemento, la posibilidad de reunirse, de aunarse y de constituir un sistema apreciado por el autor.

²⁹⁴

Véase la cuarta edad de los indios en este mismo parágrafo.



En general, los dibujos de Guamán Poma efectúan una crítica a los españoles y al proceso de conquista y colonialismo que desplegaron. Pero, su lenguaje iconográfico tampoco pretende una defensa o idealización del imperio incaico. Al contrario, Guamán Poma también lo critica, presentando a la cultura de los señoríos locales como superior a ambas.

Los periodos de tiempo histórico que Guamán Poma presenta en su obra, han dado lugar a varias discrepancias respecto de si reflejarían la lógica andina o simplemente pondrían en evidencia cómo un cacique indígena pretencioso, asumió los contenidos, categorías y símbolos de una cultura ajena. Victoria Cox²⁹⁵ dice que en el texto de Guamán compiten tanto la visión andina del mundo como la que se desarrolló en la España del siglo XVI. Así, el autor habría otorgado nuevos significados a las imágenes europeas para que sean congruentes con la cultura andina. Sin embargo, la obra sería también una protesta inteligente contra la violencia verbal y simbólica de los conquistadores, al grado de que Guamán Poma haciendo uso de un calendario español, denunciaría los trabajos diarios de los indios, les prevendría sobre las enfermedades y los riesgos, y activaría la memoria colectiva revalorizando el pasado y dando testimonio del sufrimiento de su comunidad.

Pierre Duviols²⁹⁶ dice que la división del tiempo en Guamán Poma no se da sólo en cinco partes, patente en las “edades del mundo” y en las “edades de indios”. Además, se encon-

²⁹⁵ Victoria Cox piensa que el calendario agrícola, el reloj y la campana fueron los instrumentos con los que los españoles cambiaron la visión del mundo de los indígenas en lo referido al trabajo, el tributo y la organización de la vida cotidiana. Cfr. *Guamán Poma de Ayala: Entre los conceptos andino y europeo del tiempo*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 2002. pp. 186 ss.

²⁹⁶ “Periodización y política”. En *Sobre Waman Puma de Ayala. Op. Cit.* pp. 16 ss.

trarían en el texto categorías numéricas triádicas y cuadriloculares, pudiendo advertirse también que el tiempo estaría dividido en seis y siete periodos. Todas estas divisiones tendrían influencia de remotos antecedentes occidentales.

INTERPRETACIONES DE LOS PERIODOS DE LA HISTORIA REPRESENTADOS POR GUAMÁN POMA

Las “cinco edades del mundo” (hasta 1378, la 6º, según Pierre Duviols).	Duración de edades 5000 - 6613	Escenarios según R. Adorno E: Exterior I: Interior	Las “cinco edades de indios”. (Pueden ser 6,7,8 o según Juan Ossio, 10).	PIERRE DUVIOLS				Rasgos culturales				JUAN OSSIO					
				ERAS	Comparación maniquea en descrédito de los Incas				Vestido	Vivienda	Cultivos	Moral - Milicia	Carácter social	Ordenamiento social	Relaciones	Espacio	
					Religión	Origen	Política	Modelo									
(I) I. De Adán y Eva a Noé	800	E															
(II) 2. De Noé a Abraham	1300	E															
	800	E	(III) 1. Uari Uiracocha Runa	PACARIMOC RUNA	Tiempo de Dios Monoteísmo	Descendencia adamita	Legitimidad política: elección de gobernantes, aceptación de súbditos y sucesión de patrimonio	Arquetipo positivo: Yarovilca y su linaje	Tejidos	Cueros	Hojas	Cuevas	Rotura penosa	Estado de naturaleza	Orden genealógico	Hanan	Hurin
	1300	E	(IV) 2. Uari Runa						Casas de piedra	Riego	Riñas						
3. De Abraham a David	1100	E	(V) 3. Purun Runa								Guerras						
4. De David a Cristo	2100	I E	(VI) 4. Auca Runa								Casa bello poligamia horchatera						
			(VII) 5. Inca Runa Primera Dinastía inca	INCA PACHA	Tiempo de demonios Politeísmo Idolatría	Descendencia de Amaru	Ilegitimidad política: Engaño, violencia y hechicería	Arquetipo negativo: la mujer Mama Uaco y Coya de Wiracocha									
5. De Cristo a Urbano VI		E I	[6] Segunda Dinastía Inca Pachacuti Runa														
[6]. Del “Cisma de Occidente” a Paulo V			(VIII) [7] España en Indias [8] Rebelión contra España [9] Reyes [10] Consideraciones	CRISTIANO PACHA													

Duviols señala que la historia cuatripartita fue narrada por Hesíodo y Heródoto, que la secuencia del Pentateuco es repetida por Guamán Poma como las cuatro “edades del mundo”; que la división tripartita de una historia tanto sagrada como profana tuvo influencia teológica de Joaquín de Fiore; y que san Agustín, Tertuliano y Lactancio pensaron y presentaron la historia universal dividida en cinco y en siete partes.

Juan Ossio²⁹⁷ remarca las cinco “edades de indios”, sugiriendo, sin embargo, que para Guamán Poma, hubo incluso diez edades en los Andes. Así, se satisfaría el cálculo de 6613 años: cinco mil correspondientes a los primeros pueblos y a los incas y 1613 dados desde el nacimiento de Cristo hasta el momento que Guamán concluyó la *Nueva Corónica*. Por su parte, Franklin Pease²⁹⁸ dice que si se tiene en cuenta que los primeros habitantes de las Indias descendieron de Noé, las cinco “edades de indios” incluyen las dos primeras “edades del mundo”, por lo que en los Andes habrían existido siete edades.

La división del tiempo en cinco partes efectuada por Guamán Poma, repetida para las “edades del mundo” y las “edades de indios” expresa sucesión y contemporaneidad. A la segunda edad del mundo, la de Noé, siguió la primera de indios, en tanto que fueron contemporáneas la tercera, cuarta, quinta y, según Pierre Duviols, sexta “edad del mundo”, con la primera, segunda, tercera, cuarta y quinta “edad de indios”.

PRIMERA EDAD DEL MUNDO: ADÁN Y EVA



En la primera “edad del mundo”, la de Adán y Eva, Guamán Poma dibuja a los personajes, según Rolena Adorno²⁹⁹, de acuerdo al modelo andino. El paisaje es serrano y exterior, lo

²⁹⁷ “Guamán Poma”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. p. 192.

²⁹⁸ “Felipe Guamán Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental”. En *Cahiers du monde hispanique et luso-Brasílien*. Canavelle 35. Paris, 1981. p. 23.

²⁹⁹ “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina”. *Chungará*. Op. Cit. p. 128.

que indicaría un origen inocente y una relación cercana con el “Padre”. Que el texto diga que tenían “gran fertilidad”³⁰⁰ denota, por otra parte, un valor enfáticamente andino.

El dibujo de la página 22 del texto, además de la relación de dualidad complementaria entre Adán y Eva, incluye armónicamente a los astros y a los animales en pareja. Adán y Eva no visten con hojas, sino con pieles, pese a que más adelante Guamán Poma se refiere al traje de hojas como “traje de Adán”. Además, el universo semántico andino está patente en esta “edad del mundo” en elementos como el instrumento de labranza que Adán emplea: se trata de un arado de pie ampliamente difundido en los Andes.

Salvo en los casos de Noé y de Abraham, las representaciones de Guamán Poma del mundo occidental, y en particular del español, se dan, como indica Rolena Adorno³⁰¹, en espacios interiores. En oposición, mientras que el viejo mundo es caracterizado con paredes, ventanas y arcos, la representación de lo andino se da en escenarios exteriores donde brilla el Sol, aparecen la Luna y las estrellas, y se incluyen montañas, plantas y animales. Adorno asegura que este uso diferencial se da para enfatizar valoraciones contrastadas en las que lo exterior se asocia con los valores andinos y cristianos de las primeras edades. Así, Guamán Poma referiría lo natural apreciándolo como moral y bueno. Contrariamente, los escenarios interiores connotarían el mundo socializado donde imperan la corrupción, la depravación moral española y la explotación de los indios.

SEGUNDA EDAD DEL MUNDO: NOÉ



En las “edades del mundo”, los escenarios interiores se hacen patentes desde David, quien sería para Guamán Poma, ejemplo de depravación moral en contraste con Adán y Eva dibu-

³⁰⁰ *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. Editorial Siglo XXI. 2ª edición en tres volúmenes. México, 1988. pp. 16, 806-7.

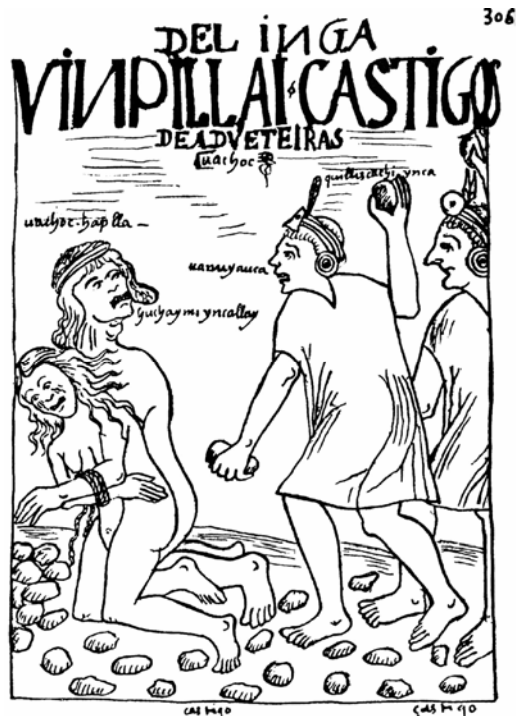
³⁰¹ “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina”. *Chungará. Op. Cit.* pp. 118, 122, 126, 131.

jados en un escenario exterior y natural. Este lenguaje simbólico se confirmaría al considerar la representación de ciertos indios que vivieron como contemporáneos de Guamán Poma. El código que emplea el autor para referirse a estos indios poderosos que asumieron la cultura española dominante es el escenario interior.

Adán y Eva en el dibujo de la página 12 no tienen genitales. Esto marcaría la diferencia de los dos mundos que tendrían por protagonistas a actores de bondad natural y moral. Cuando Guamán Poma dibuja a los indígenas desnudos, se percibe el énfasis que da a sus genitales. Al respecto, Adorno interpreta que en el caso de los hombres, tal énfasis refiere la vulnerabilidad física y el rol de víctima de los indios con relación a los españoles.

Si se trata de las indias desnudas, en cambio, sus genitales resaltados referirían una descarada complicidad con los españoles que las vejan. Así, la naturaleza humana valorada por Guamán Poma y expresada en la “primera edad del mundo” se constituiría en el modelo ejemplar de vida social y familiar, con plenitud de los valores cristianos. Esa naturaleza en los Andes fue humillada y ultrajada por los españoles. Pero además, compartirían la misma naturaleza la humanidad europea descendiente de Noé y la humanidad andina que también descendían de dicho patriarca. La diferencia radicaría en que los españoles desvirtuaron tales valores haciendo de la conquista lo que fue, mientras que en los Andes, las culturas tradicionales los conservaron expresándolos en su vida social y familiar.

**REPRESENTACIÓN DE LA INOCENCIA Y DE LA CONTRAVENCIÓN SOCIAL.
INTERPRETACIÓN DE ROLENA ADORNO**



La primera “edad del mundo” terminó con el diluvio que Dios envió sobre los descendientes de Adán y Eva quienes se negaron a conocerlo. Con el arca de Noé se dio inicio a la

segunda “edad del mundo”. El arca es dibujada por Guamán Poma (página 24), incluyendo entre los animales a una llama, la que obviamente representa a los prototipos de los animales que poblarían el mundo andino. El dibujo se da según un diseño cuadrilocular que divide a los animales en dos totalidades: la fauna que se formará de nuevo en el mundo occidental y la fauna que se constituirá en la riqueza del mundo andino.

REPRESENTACIÓN GENITAL DE LA VULNERABILIDAD MASCULINA Y LA COMPLICIDAD FEMENINA DE LOS INDIOS SEGÚN ADORNO



Las siguientes tres “edades del mundo” (Pierre Duviols³⁰² considera que son cuatro), se prolongan de Abraham a David (IIIª), de David a Cristo (IVª) y de Cristo al papa Urbano VI (Vª). Según Duviols la VIª “edad del mundo” se prolongaría desde Urbano VI al papa contemporáneo de Guamán Poma: Paulo V.

Como se ha indicado, a partir de la edad de David, Guamán Poma dibuja escenarios interiores con las connotaciones interpretadas por Rolena Adorno³⁰³. El dibujo del nacimiento de Cristo reúne los dos universos simbólicos: Belén aparece en un escenario exterior con suelo de baldosas (página 30). Es posible interpretar esto como el propósito de Guamán Poma de utilizar la evangelización como un recurso discursivo: a través de ella podía darse la valoración de las culturas nativas en lo concerniente a los rasgos culturales congruentes con el cristianismo. Es decir, Cristo evocaría la posibilidad de una síntesis cultural entre las Indias y España, entre los Andes y el mundo occidental.

³⁰² “Periodización y política”. En *Sobre Waman Puma de Ayala. Op. Cit.* p. 16.

³⁰³ “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina”. *Chungará. Op. Cit.* p. 123.

TERCERA EDAD DEL MUNDO CON ESCENARIO EXTERIOR: ABRAHAM



CUARTA EDAD DEL MUNDO: DAVID OCUPA UN ESCENARIO INTERIOR



La primera “edad de indios” Guamán Poma la denomina Uari Uiracocha Runa. Lo mismo que la primera “edad del mundo”, duró 800 años. Es dibujada por Guamán Poma en un escenario exterior, con hombres vestidos de hojas y aunque el texto escrito señala que estos habitantes no conocieron la agricultura, el dibujo los presenta roturando la tierra. Según Pierre Duviols³⁰⁴, antes de que los Uari Uiracocha Runa habitaran los Andes, los primeros pobladores fueron españoles a quienes Guamán Poma llama Wiracochas o los hijos de Wi-

³⁰⁴ “Periodización y política”. En *Sobre Waman Puma de Ayala. Op. Cit.* p. 12.

racocha. Esto se confirmaría con la representación del hombre andino de la primera edad: a diferencia de los indios posteriores aparece con barba y bigote.

Siguiendo la lógica andina de la alternancia, Guamán Poma justifica la presencia española en la Indias presentándola como remota y originaria. Simbólicamente, la intrusión de los españoles en el siglo XVI en el Perú recrearía una presencia anterior que fue alterada por la presencia de los indios en los Andes. Se trata de la alternancia de un “sol diurno” con otro “nocturno”³⁰⁵ mostrando la sucesión de poder. Sin embargo, la presencia originaria de los españoles en el Nuevo Mundo los convertiría, en realidad, en los antepasados de las siguientes “generaciones” de indios, dado un supuesto proceso pretérito de mestizaje. Al respecto, parece que el propósito de Guamán Poma fue justificar el mestizaje del siglo XVII representándolo frente a los españoles como una oportunidad de revaloración cultural andina plasmando una lógica que identifique el pasado con el futuro en un presente crítico.

Es sugerente que las características étnicas y culturales de los Uari Uiracocha Runa sean claramente “naturales” y cristianas: aparte de reconocer a un solo Dios, se organizaban políticamente según la legitimidad del “buen gobierno”. Así, la presencia de los españoles en el siglo XVI redituaba una presencia anterior. Si los primeros hombres en el Perú fueron Wiracochas, entonces el contenido monoteísta del cristianismo fue la religión original en los Andes. Más aún, debido a que la historia está sometida al pachacuti, el culto solar y el “tiempo del sol” -asociado con el poder de los incas-, fueron la puesta del “mundo al revés”. Esta inversión se generalizó con el culto impuesto por el Inca Pachacuti, quien marcó con su nombre la principal categoría política del mundo andino.

Aparte del servilismo ideológico que podría advertirse en Guamán Poma respecto de la religión ibérica, resulta claro que su intención política fue mostrar la presencia y el poder de los españoles como un designio cósmico. El tiempo de los incas terminó, su culto idólatra también, así como las estructuras económicas y sociales vinculadas a ellos. Con el colonialismo impuesto se plasmaría el “regreso” al tiempo primigenio: regreso de Wiracocha que volviendo a poner el mundo al revés, ordenaría la inversión anterior.

En el dibujo de la primera “generación de indios”, los Uari Uiracocha Runa se ubican según la disposición jerárquica y complementaria del hombre y la mujer. Existe una analogía estructural con el dibujo de Adán y Eva, analogía confirmada con “el traje de Adán” que Adán, curiosamente, no viste. El texto escrito de Guamán Poma remarca que esta humanidad habría logrado conocer al verdadero Dios ofreciéndole culto como creador.

La implacable lógica de la alternancia política andina se expresa también en que los Uari Uiracocha Runa derrotaron el poder del amaru convirtiéndose en los nuevos amos del territorio que ocuparon. Debido a que Guamán Poma muestra que los incas impusieron una etapa de idolatría y hechicería con el sol como su representación simbólica emblemática, es fácil comprender por qué el autor presenta “al primer español”, el habitante originario del Perú, como el vencedor del amaru: se trata de establecer un culto en la “edad del Dios cristiano”. Así, se repite la misma secuencia histórica marcada por un orden lógico rígido: cómo los Uari Uiracocha Runa derrocaron el principio idólatra y favorecieron la práctica de la

³⁰⁵

Véase el párrafo 9 de este libro.

verdadera religión, así los españoles habrían derrotado a los incas idólatras en el siglo XVI, expulsando del Perú al demonio e imponiendo el credo en un solo Dios. De esta manera, se activó, según la visión religiosa y política del pachacuti, un discurso dicotómico con evidente contenido maniqueo y fundamentalista: Cristo y Wiracocha justificaban la extirpación de las idolatrías ensalzando la labor que Felipe Guamán Poma de Ayala realizaba, labor de localizar y denunciar las huacas de los incas para que sean extirpadas.

**GUAMÁN POMA DIBUJA A LA PRIMERA GENERACIÓN DE INDIOS
COMO DESCENDIENTES DE NOÉ EN ANALOGÍA CON ADÁN Y EVA**



La segunda “edad de indios” es la de Uari Runa. Guamán Poma dice que se vestían con pieles, practicaban la agricultura y conocían a un dios de tres personas. Según Juan Ossio³⁰⁶, ésta y la anterior edad relacionadas con las dos siguientes, representan el “estado de naturaleza” en oposición al “estado de cultura” posterior. Para el autor, las dos primeras edades de Guamán Poma mostrarían un orden genealógico basado en la continuidad y sucesión política con una religión dirigida a las divinidades telúricas. En cambio, las dos siguientes “edades de los indios” representarían un orden cosmológico con procesos discontinuos de la humanidad (marcados por la alternancia de la oscuridad y la luz), y con el culto dirigido a las divinidades siderales.

Ossio agrega que por la referencia a las cuevas y los árboles en la primera edad y por la presencia de pieles en la segunda, la relación entre los Uari Uiracocha Runa y los Uari Runa sería geográficamente, de hurin a hanan. Las cuevas de la primera edad representan un

³⁰⁶ “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. pp. 146 ss., 248-9.

“adentro” y los árboles un “abajo”, mientras que los Uari Runa vivieron fuera de la tierra usando pieles que se empleaban en la puna, es decir, se asociarían con lo “alto”.

En el dibujo de los Uari Runa el hombre y la mujer aparecen en una posición invertida respecto de la diagonal primaria. Esto es posible interpretar de la siguiente manera: pese a que ocupan una posición hanan respecto de los Uari Uiracocha Runa, representarían una cultura que no es valorada plenamente por Guamán Poma. Esto se confirma con las palabras escritas sobre el dibujo que reflejan una búsqueda insatisfecha de Dios. Además, debido a que los huaris se vinculaban con un hábitat de puna (corroborado por su vinculación con los llacuaces, quienes tendrían su origen del Titicaca³⁰⁷), que ocupen un lugar alto no implica que su cultura haya sido “superior” a la de los Uari Uiracocha Runa.

REPRESENTACIÓN DE LA SEGUNDA GENERACIÓN DE INDIOS EN ESTADO DE NATURALEZA



La tercera “generación de indios” se denomina Purun Runa. Ésta y la cuarta, Auca Runa, tienen nombres que sugieren desorden y guerra. Sin embargo, respecto de la segunda, mostrarían un estado de cultura basado en una disposición cósmica³⁰⁸. Guamán Poma valora la tercera y cuarta edad de los indios por el desarrollo cultural que lograron, evidente por ejemplo, en los vestidos tejidos, la calidad de las construcciones para las viviendas y el grado de urbanización de los pueblos. Sin embargo, existirían también rasgos de connotación negativa: si en la edad anterior surgieron las riñas, en la tercera y cuarta primarían las guerras y el caos ocasionado por el enfrentamiento bélico.

³⁰⁷ Véase el parágrafo 5 de este libro.

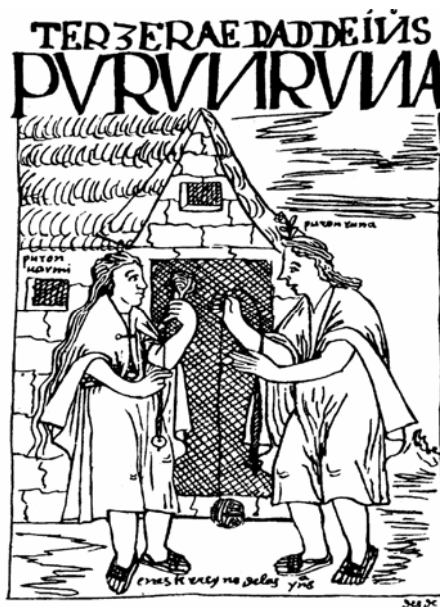
³⁰⁸ Véase de Juan Ossio, “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”. En *Etnohistoria y antropología andina. Op. Cit.* pp. 248-9.

La tercera “edad de indios” estaría asociada, según Juan Ossio, con las quebradas, ocupando el lugar de abajo respecto de la cuarta edad asociada con las alturas. Guamán Poma responsabiliza a los indios de la tercera edad del error respecto de sus orígenes. Pese a sus logros evidentes en la arquitectura, los caminos, los tejidos y una moral sexual sólida, pensaron que provenían de cuevas, lagunas y cerros. Por esta razón, según Guamán Poma, Dios les envió a sus profetas y apóstoles para que valorando su moral y su fe expresada en el culto monoteísta a Pachacámac, corrigieran su error. Esta edad, finalmente, es la que corresponde a la profusa difusión de las distintas lenguas y razas en los Andes.

QUINTA EDAD DEL MUNDO: JESUCRISTO. GUAMÁN POMA REÚNE EL ESCENARIO INTERIOR CON EL EXTERIOR UNIENDO OCCIDENTE CON LOS ANDES



TERCERA GENERACIÓN DE INDIOS: RELACIONES HORIZONTALES Y ESTADO DE CULTURA



La última edad anterior a los incas se denomina Auca Runa. Se caracteriza por la ferocidad de las guerras entre los indios. Si bien es una etapa cultural (existen filósofos, astrónomos, gramáticos y poetas), es el tiempo de relajación de las costumbres y de la moral. Es dibujada por Guamán Poma invirtiendo la relación de la diagonal primaria. Los señoríos locales se enfrentan desde arriba a la derecha contra los invasores incas que están ubicados abajo y a la izquierda.

CUARTA EDAD DE INDIOS: AUCA RUNA



Las relaciones en un sistema cuadrilocular andino indican el significado de totalidad, la relación de jerarquía y el principio de dualidad complementaria. Esto se expresa en el modo como Guamán Poma se representa las cuatro “edades de indios” anteriores a los incas. En analogía con la cruz andina referida en este libro como “Urcorara”³⁰⁹, la división del tiempo en cuatro partes previas a los incas, refiere la idea de síntesis que reúne los valores culturales provenientes de los antecesores. Así, otra manera mediante la que Guamán Poma desvaloró a los incas se dio sugiriendo que se apropiaron de los logros culturales alcanzados por los pueblos anteriores.

Para Juan Ossio³¹⁰, sin embargo, no existiría tal desvaloración de Guamán Poma. La quinta etapa de su visión de la historia andina señalaría a los incas como “el principio unificador” que hizo patente una cosmología vivificada periódicamente, por ejemplo, en la coronación del Inca. Al respecto, que Guamán Poma no hable de una quinta “edad” y que se refiera a los incas mencionando dos “capítulos” en los dibujos de su obra, sugiere que prevaleció su intención de descalificarlos política, cultural e históricamente.

³⁰⁹ Véase el parágrafo 9 en la segunda parte de este libro.

³¹⁰ “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”. *Op. Cit.* p. 250.

Pero, no se puede prescindir de las referencias positivas de Guamán Poma respecto de los incas. Mercedes López-Baralt, por ejemplo, dice que Guamán Poma “admira la eficiencia del aparato imperial incaico...la visita, las leyes y ordenanzas, el consejo real, la organización política, etc. Alaba...el sistema de justicia inca e ilustra su rigor en imágenes”³¹¹. Por su parte, Rolena Adorno³¹² asegura que Guamán Poma caracteriza la época incaica como de “ley y orden”. Pese a esto, es posible que exista un sentido político críptico en su discurso iconográfico. Sentido que comienza a delinearse al considerar que para el autor hubo, en realidad, dos dinastías incas: la primera formada por el soberano Tocay Capac; y la segunda, por Mama Huaco y su hijo-esposo, Mango Capac.

DIBUJO QUE REPRESENTA EL REINADO DE MANGO CAPAC



Pierre Duviols³¹³ señala que ambas dinastías incas fueron concebidas por Guamán Poma como contemporáneas, debido entre otras razones, a que carecen de cronología. Según Duviols, Guamán invalida con énfasis a la segunda dinastía en la que prevalecieron los rasgos más detestados por él: adoración al demonio e idolatría. Pero también rechaza la época en que la legitimidad de los señoríos andinos fue conculcada imponiéndose el poder dinástico, la nobleza y las prerrogativas que los incas fijaron para sí mismos. Esto se logró gracias a que Mama Huaco, madre y esposa de Mango Capac, urdió un origen étnico falso que sirvió para investir de poder a su hijo y esposo. Valiéndose de la hechicería, el engaño y la violencia, habría transformado el monoteísmo originario en un politeísmo idólatra y en una época consagrada al demonio.

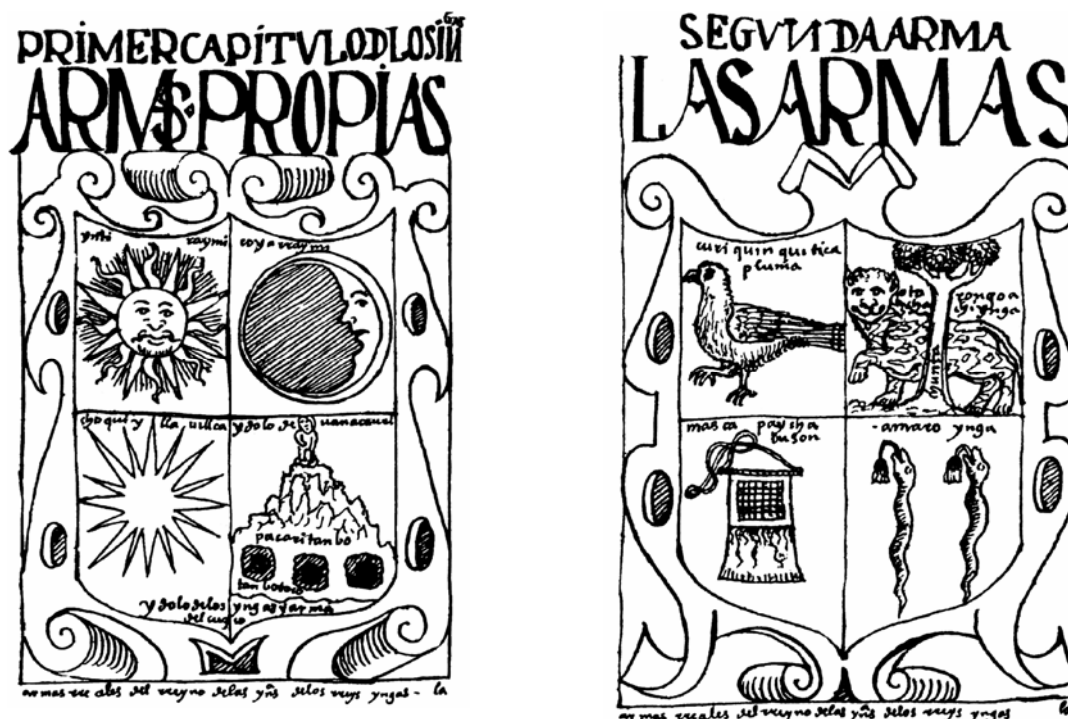
³¹¹ *El retorno del Inca rey: Mito y profecía en el mundo andino. Op. Cit. p.102.*

³¹² “Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina”. *Chungará. Op. Cit. p. 126.*

³¹³ “Periodización y política”. En *Sobre Waman Puma de Ayala. Op. Cit. pp. 26 ss., 29 ss.*

Al parecer, Guamán Poma asignaría a la mujer representada en Mama Huaco, un papel deleznable. Ella tendría connivencia con el demonio y se convertiría en hechicera incitando a que su entorno de parentesco inmediato (su hijo y esposo), usurpara el poder, la propiedad y la potestad que antes detentaban legítimamente los señoríos locales.

**GUAMÁN POMA NO DIBUJA LA PRIMERA DINASTÍA INCA.
LOS ESCUDOS DE ARMAS MUESTRAN EL ENGAÑO DE ORIGEN Y LA IDOLATRÍA**



La desvaloración de los incas efectuada por Guamán Poma se confirma con los adjetivos que emplea para referirse a los soberanos. Sólo el Inca Wiracocha sería diferente de los demás porque habría tratado de recuperar el monoteísmo original y porque prestó oídos a los apóstoles de Dios. Sin embargo, su Coya jugó el mismo rol que Mama Huaco destruyendo cualquier recomposición cultural y religiosa. Por su parte, el Inca Pachacuti consolidó la destrucción de todos los rasgos culturales valorados por Guamán Poma.

Se han resaltado los objetivos políticos de Guamán Poma al criticar a los incas, se ha visto que los textos que dibuja expresan la lógica andina aunque teñida de una fuerte influencia occidental, se han precisado las nociones de tiempo, retorno, sentido y alternancia del poder relacionándolas con la conquista y con la destrucción de las Indias; sin embargo, además existe un aspecto que no se ha enfatizado lo suficiente. Se trata de la intención de Guamán Poma de encontrar en el discurso religioso europeo el horizonte ideológico para descalificar a los incas promoviendo la afirmación de los señoríos locales.

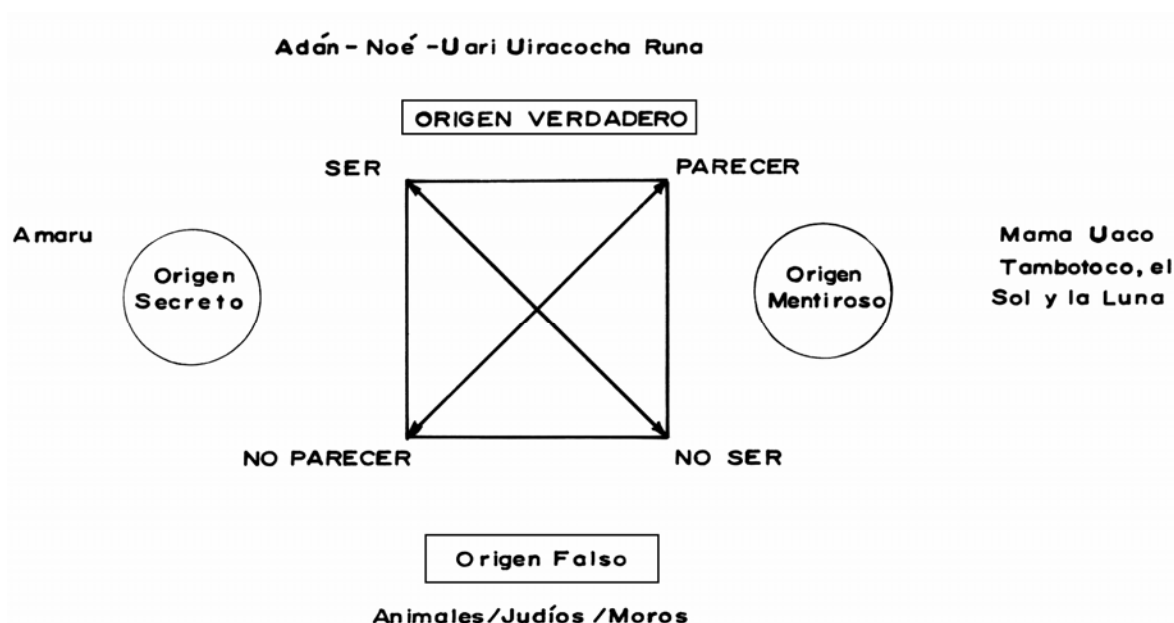
Para María Nelly Cuculiza, el programa de base que se percibe en la manera cómo Guamán Poma divide las edades de los indios, tendría el propósito de acercarlos al hombre cristiano ante los ojos del rey y ante el destinatario español de su obra. Así, la *Nueva Corónica* sería,

según Cuculiza, un programa de acción que presenta la misma matriz de origen igualando sustantivamente a los indios con los españoles.

Con base en el cuadrado semiótico de Algides Joulian Greimas, Cuculiza³¹⁴ indica que los términos del discurso de Guamán Poma son complejos e incluyen a ambas deixis³¹⁵. Así, en contra de la narración falsa que atribuye a los indios un origen similar al de los animales (los “homúnculos” de Ginés de Sepúlveda), en contra también de otros discursos que refieren una supuesta procedencia de los judíos o musulmanes, el origen verdadero de los indios se remontaría a Adán y Eva, incluyendo a los personajes bíblicos hasta llegar a Noé, de quien uno de los descendientes pobló las Indias.

En lo que respecta a la deixis negativa, se configuraría un origen mentiroso de los incas dado a partir del engaño de Mama Huaco que refiere la procedencia de una pacarina mítica: Tambotoco. Este origen representa a los incas como descendientes del Sol y de la Luna. En la deixis positiva, por el contrario, surgiría un origen secreto de los incas vinculando a Manco Capac con una ascendencia demoníaca: el amaru.

INTERPRETACIÓN DE MARÍA NELLY CUCULIZA SOBRE EL ORIGEN DE LOS INCAS EN LA OBRA DE GUAMÁN POMA DE AYALA



³¹⁴ “Identidad cultural y origen de la humanidad en Felipe Guamán Poma de Ayala”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 236.

³¹⁵ El *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* de Greimas y Courtes indica que una deixis es un señalamiento con elementos lingüísticos que en un relato indica posiciones temporales, espaciales o aspectuales. La deixis es positiva si incluye una aseercción más la negación de su contrario, correspondiendo a la deixis negativa la unión del contrario con la negación de la primera aseercción. Cfr. la traducción de Enrique Ballón y Hermes Campodónico. Editorial Gredos. Madrid, 1982. pp. 96-7, 106.

Guamán Poma, según esta lectura, habría elaborado su discurso pensando que los españoles tendrían una visión con los indios iguales a ellos. Más aun, los incas asumirían rasgos de un anti-sujeto: denostados por Guamán Poma, repudiados por los señores locales y detestados por los indios sometidos, terminarían siendo aplastados por los conquistadores españoles.

Todo parecería muy convincente si no se toma en cuenta el origen secreto de los incas. En efecto, si los incas tenían tal procedencia vinculada al amaru, entonces resulta que el discurso sobre su origen verdadero podía ser convincente ante los españoles y les promovería beneficios políticos, pero la verdad profunda radicaba en su naturaleza demoníaca. Si el secreto es más fuerte que la verdad política, entonces el proceso histórico de la colonización justificada con base en la encomienda y la evangelización carecería de sentido.

DIBUJO DE GUAMÁN POMA QUE DESVALORA A LOS INCAS POR SU CARÁCTER Y ORIGEN



Si esto fuera así, debido a que los incas descendieron de Noé y de Adán y Eva, resulta que sus antepasados más antiguos y secretos, los orígenes de los indios y de todos los seres humanos, constituyen una humanidad diferente a la de Adán y Eva. Se trataría de una humanidad demoníaca que vivió en un tiempo inquieto, una humanidad semi-animal de origen chullpa. Esta humanidad andina sería, asimismo, el origen de todo el orden posterior y el principio de todas las variaciones marcadas por el pachacuti: proceso de alternancia en el que se ordena cada una de las “edades del mundo” y de las “edades de los indios”. Alternancia entre los procesos de monoteísmo e idolatría, legitimidad y usurpación, dominio de algunos y después de otros: proceso en el que el presente aparece como el espejo en el que se reflejan simultáneamente un pasado inquieto y un futuro pendular, uno reconocido e identificado con el otro.

§16. LA REPRESENTACIÓN ANDINA DEL TIEMPO

La filosofía de la historia en Occidente, pese a que el término fue acuñado por Voltaire en el siglo XVIII, tiene una larga duración marcada, especialmente, por contenidos finalistas y universalistas provenientes de la reflexión teológica cristiana. El pensamiento griego y la labor de Heródoto en el siglo V antes de nuestra era, si bien han dado lugar al nacimiento de la historia como una disciplina específica, no permitieron visualizarla como un conjunto articulado de acontecimientos orientados según un sentido que les dé valor universal. Si bien Heródoto representa la superación de la leyenda en el quehacer histórico, si bien supone que son los hombres los principales actores del acontecer y busca encontrar respuestas verosímiles a preguntas específicas que permitan comprender la naturaleza humana; su visión filosófica y cultural le impidió pensar la historia como universal constituyendo una totalidad con sentido³¹⁶.

Karl Löwith³¹⁷ piensa que entre los griegos prevaleció la idea espontánea del eterno retorno, influida, entre otras razones, por los ciclos siderales y meteorológicos³¹⁸. Es decir, no desarrollaron la noción de “progreso” en la historia universal, simplemente porque no la visualizaron como una totalidad que transcurre siguiendo una determinada dirección, sino como las contingencias sociales y políticas que acontecen en contextos específicos y que se repiten de manera cíclica. En efecto, en opinión de Robin Georges Collingwood³¹⁹, la filosofía clásica griega y el pensamiento latino posterior, no tuvieron una visión universal de la historia ni la pensaron como un todo articulado con sentido desde su inicio hasta el final. Así, la historia tendría en la antigüedad, apenas un valor pragmático. Individualmente, el sujeto encontraría en ella las condiciones para realizar, en el tiempo y el lugar de su existencia, su concepción moral. Por lo demás, dichas concepciones se debatían en las compulsa éticas vinculadas a los sistemas metafísicos.

En la más clásica tradición, se trataba de discutir la naturaleza del hombre, no el sentido del devenir, de encontrar las esencias de las ideas inmutables y eternas, no el significado parcial de las sociedades apreciadas de modo global. Los grandes filósofos griegos y latinos, secundados por sus epígonos, reflexionaban y discutían sobre el ser, el bien, la verdad y los primeros principios, afirmando cómo los hombres deberían realizar tales formas. La expresión más notoria de esta tradición filosófica fue considerar a Roma como la ciudad eterna e inmutable que apareció de improviso pletórica de sus rasgos esenciales.

³¹⁶ Véase de Robin George Collingwood, *Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica. 6ª reimpresión. México, 1979. p. 27.

³¹⁷ *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Editorial Aguilar. Colección Historia y Cultura. 4ª edición. Madrid, 1973. pp. 181 ss.

³¹⁸ Véase el parágrafo 12 del presente libro.

³¹⁹ *Idea de la historia*. Op. Cit. pp. 50 ss.

Los siglos IV y V de nuestra era marcaron un momento de crisis en la visión de la historia como un movimiento cíclico, humanista, local y relativo que caracterizó al pensamiento antiguo. Los conceptos más relevantes que surgieron en la teología de san Agustín fueron las ideas de que la historia se despliega desde un principio universal a un final también general, de que Dios conoce desde el inicio de los tiempos el decurso detallado de los acontecimientos y de que los hechos locales y singulares, al parecer anodinos, son parte de un Plan divino debiendo acontecer ineluctablemente según el progreso hacia el final. Así, la historia se volvió objeto de una filosofía “teleológica”, es decir de un pensamiento que supone la existencia de una meta lejana (*telos*) que da sentido universal al transcurrir contingente de los acontecimientos parciales.

Esta tradición de la filosofía de la historia es la que ha prevalecido en Occidente incluyéndose en su matriz ideológica sistemas tan variados como la teología cristiana, el liberalismo ilustrado del siglo XVIII, el idealismo absoluto de Hegel, el materialismo histórico de Marx y el positivismo comtiano con su evidente e ingenuo optimismo³²⁰. Se trata de una visión lineal de la historia con un principio y un final universales. En el curso, es posible que existan anquilosamientos y retrocesos, cambios que hacen dudar de la prosecución del camino que tiene la historia marcado por un sentido, pero que que ulteriormente muestran su razón de ser relacionada con la meta subyacente.

Que el *telos* sea el final de la historia, el punto omega, la segunda venida de Cristo, la muerte del tiempo, o un *eschaton* (esperanza en los últimos días) precedido por el Apocalipsis, que el *telos* se visualice como el Estado racional y liberal que expresaría al mejor mundo posible, nacional o cosmopolita, un Estado benefactor o mínimo, e inclusive la negación anárquica del Estado; no tiene relevancia desde el punto de vista formal. La razón en el Estado, la paz perpetua, el comunismo universal, el estadio “científico” de la historia o el mundo positivo aparecen con la misma característica epistemológica que la teología cristiana de san Agustín fundamentó desde el siglo V de nuestra época, expresando una visión teleológica de la historia.

San Agustín, como testigo del desmoronamiento del imperio romano de Occidente, pensó a la historia como un horizonte que dejaba ver el *telos* de lo que denominó la *ciudad de Dios*. En la historia, todo lo humano y natural, lo sagrado y profano, lo contingente y pasajero adquieren sentido en cuanto se someten al tiempo. Pero el tiempo se somete a la vez a Dios. Dios lo creó simultáneamente cuando creó el mundo, por consiguiente, no existe un “antes” de la creación y el poder de Dios se da también sobre el tiempo³²¹. Dios no se somete a que transcurra el tiempo para saber qué sucederá, su omnisciencia se basa en que está fuera del tiempo, conociendo en detalle hasta el último ápice de la realidad inclusive en el último día de la historia, cuando el tiempo muera y la humanidad creyente se salve.

³²⁰ Cfr. mi artículo “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. *Estudios Bolivianos* N° 1. Op. Cit. pp. 279 ss.

³²¹ La obra clásica de san Agustín que expone la concepción cristiana y teleológica de la historia es *La ciudad de Dios*. Sobre la creación del tiempo, véase *Confesiones*. Editorial Sopena S.A. Barcelona, 1977. pp. 370 ss.

Karl Löwith dice que san Agustín otorgó un sentido religioso y moral a la historia al dotarla de finalidad. Se trata de la confianza, la fe otorgada por Dios a los creyentes, en algo invisible, inexistente y que da fundamento a la vida: la creencia en el final. Esa creencia permitiría regocijarse en la obra de la creación divina, magnánima y sabia que descubre el esplendor y la belleza del mundo. Así, el *telos* del cristianismo se opondría a la desesperanza, a la miseria, a la engañosa felicidad y a la abominable y hostil doctrina de los ciclos eternos ensalzada por el mundo antiguo³²². Ahora bien, la esperanza en dicho final (*eschaton*), siendo una concesión divina, una gracia, refiere para san Agustín, una espera con certidumbre en que el final se consumará, pero también implica deberes religiosos inclusive cuando las circunstancias son difíciles y se dan apremiantes obligaciones al hombre que cree en Dios.

Recíprocamente, como existirá un final global, también existió un principio común y universal. San Agustín, siguiendo a Eusebio, habría datado el momento de la creación en el año 5200 antes del nacimiento de Cristo. Se trataría de un acto único y absoluto que creó el tiempo y el universo simultáneamente, acto que puso en movimiento a la historia sagrada y profana desde sus albores y su alfa, para que transcurriera hasta llegar a la omega del tiempo y de las cosas: el final. El curso de la historia estaría marcado por el misterio de la Encarnación de Cristo. Se trataría de un hecho histórico que trasciende el tiempo, de un acto que rebosa toda comprensión racional y que se coloca entre el principio y el final como lo que da sentido a la totalidad.

El mundo fue creado y es temporal. La historia seguiría un progreso oculto, un camino revelado sólo por la fe, un progreso que trascendería las manifestaciones terrenales con Cristo como el momento de madurez plena, momento que otorga sentido tanto al periodo anterior de infancia, niñez y juventud de la historia (la creación, Adán, Noé, Abraham, David y Babilonia), como al periodo posterior de vejez marcado por el imperio de la gracia, la segunda venida de Cristo y el fin del mundo.

Siendo Cristo el centro de la historia, plenitud del mensaje religioso y patencia del estado adulto, la Iglesia que él fundó se constituiría en la *ciudad de Dios* en construcción. Se trata de la colectividad histórica que peregrina hacia su consumación espiritual y mística, hacia su salvación en el fin del mundo. En ella imperaría la regeneración sobrenatural inspirándose en el orden divino, seguidora de Abel en el mundo, denunciaría el orgullo y la ambición, la temporalidad y corrupción que son propios de la ciudad terrena, procurando que los cristianos constituyan una comunidad cada vez más cercana al Juicio Final y a la Resurrección.

El Antiguo Testamento referiría el tiempo de Dios Padre; y el Nuevo, el del Hijo, constituyéndose de esta forma, dos dispensaciones o épocas señaladas por san Agustín, como pausas de comprensión teológica de la historia, asumiendo la primacía de Cristo sobre el orden espiritual y temporal. Sin embargo, como señala Löwith, hacia finales del siglo XII tal concepción prevaleciente durante casi mil años en Occidente, cambió incluyéndose otra dis-

³²² *El sentido de la historia. Op. Cit.* pp. 181 ss. Karl Löwith comenta una cita de san Agustín señalando lo siguiente: "La doctrina correcta conduce a una meta futura, mientras que los perversos caminan en círculo". Como autores principales de la visión cíclica antigua menciona a Heráclito, Empédocles, Aristóteles, Eudemo, Nemesio, Marco Aurelio y Séneca. p. 187.

pensación, lo cual puso en tela de juicio, la autoridad tradicional de la Iglesia y la idea sobre el orden temporal: el autor que motivó tal cambio fue Joaquín de Fiore.

El monje franciscano Joaquín de Fiore, con el propósito de fortalecer una vida espiritual de pobreza y humildad, en una evidente actitud crítica al poder temporal de la Iglesia, proclamó que se debía “transformar la Iglesia en una comunidad del Espíritu Santo, sin Papa, jerarquía clerical, sacramentos, Sagradas Escrituras ni teología”³²³; para lo cual a las dos dispensaciones de san Agustín y san Anselmo añadió una tercera.

Proclamando el Evangelio de san Juan como el “Evangelio Eterno”, y con base en una lectura alegórica de las Escrituras que incluyeron significados de los personajes, figuras y animales; Joaquín de Fiore indicó que el proceso temporal de la historia debía comprenderse según dos esperanzas o dos categorías religiosas: por una parte el *eschaton* fundado en la segunda venida de Cristo, y, por otra el *eschaton* en el que la Iglesia fundaba su fe: se trata de la historia del mundo encaminada hacia la salvación con preeminencia de la dispensación del Espíritu Santo.

Así, las tres dispensaciones de Joaquín de Fiore constituyeron un cambio notable en la teología europea, lo que tendría importantes influencias posteriores en América. La primera dispensación sería del Padre, comenzó con Adán y la ley de Dios la signó hasta concluir con la perfección de Cristo: estaba representada por el orden de las parejas casadas sumisas al Padre y gobernadas por la laboriosidad y el trabajo. La segunda dispensación sería la época del Hijo, comenzó con Isaías y la caracterizarían la fe y la humildad. Alcanzaría perfección en el futuro quedando representada por el orden clerical del Hijo: época gobernada por el estudio y la disciplina. La tercera dispensación, finalmente, sería la del Espíritu Santo, la habría inaugurado San Benito y culminaría con el fin del mundo. La identificarían el amor y la alegría, siendo su orden el de los monjes del Espíritu de la Verdad: época gobernada por la plenitud del intelecto.

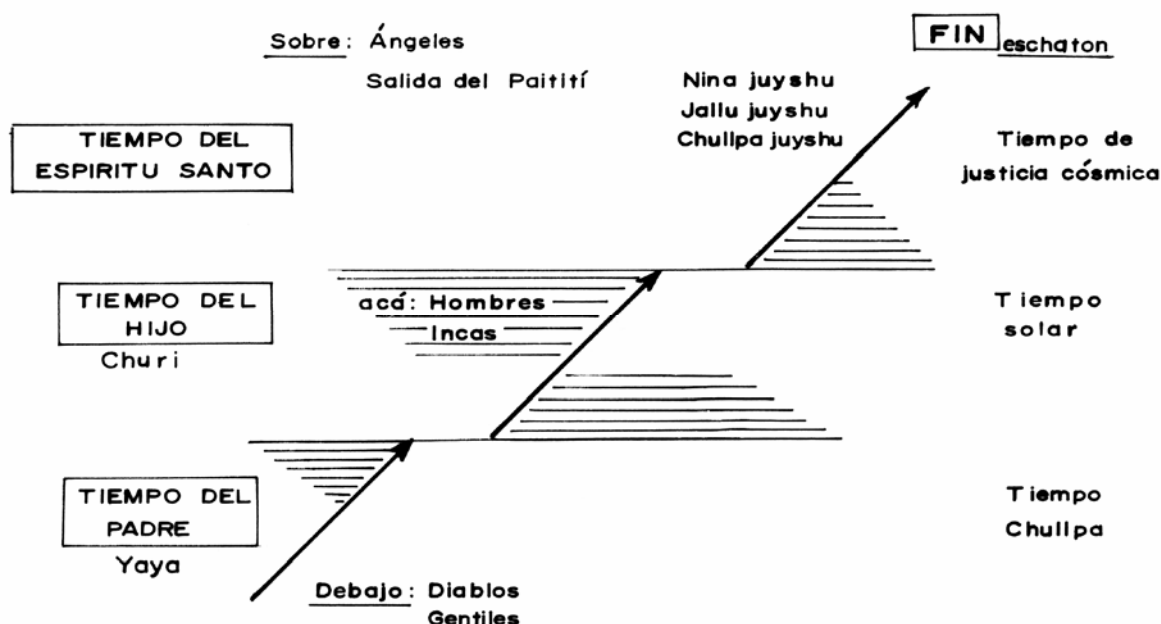
Si bien las dispensaciones no son sucesivas ni taxativas, puesto que cronológica e históricamente se sobreponen existiendo diferentes significados, marcarían el carácter y sentido del decurso histórico, fijando las características de las etapas. Por ejemplo, Joaquín de Fiore señaló que, siendo su tiempo el de la tercera dispensación, Federico II era el Anticristo y los monjes franciscanos los dirigentes espirituales para que los creyentes encaminen sus vidas hacia el Juicio Final y la Resurrección.

En el siglo XVI las órdenes mendicantes trajeron a los Andes la teología de Joaquín de Fiore simplificándola como una explicación de la historia. La historia universal, según ellos, tendría dos momentos de corte marcados por las dos venidas de Cristo al mundo. La primera separaría el tiempo de Dios Padre y el tiempo de Dios Hijo; la segunda venida de Cristo, separaría el tiempo de Dios Hijo y el tiempo del Espíritu Santo. En tal simplificación, que ha pervivido hasta hoy, se encuentran nuevas nociones teológicas. Por ejemplo, las etapas, son marcadas por una taxativa escisión. Además, debido a que en la tercera etapa se daría la salvación y el Juicio Final, el esquema termina aproximándose a la teología de san Agustín.

³²³ Véase de Karl Löwith *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Op. Cit. pp. 167-8, 171, 175.

Por lo demás, es evidente la concepción lineal y progresiva de la historia representada de manera universal.

ESQUEMA QUE REPRESENTA LAS TRES DISPENSACIONES SEGÚN JOAQUÍN DE FIORE Y SU ASIMILACIÓN EN LOS ANDES



Son varios los ejemplos de la pervivencia de esta simplificación teológica en los Andes. Henrique Urbano³²⁴, refiriéndose a la concepción andina del tiempo preñada de esta lógica, indica el tiempo de Dios Yaya como el tiempo de los gentiles que se alumbraban con la Luna; el tiempo de Dios Churi, como el tiempo del Sol y de los incas; y el tiempo de Dios Espíritu Santo, que refiere el futuro que se dé cuando los incas salgan del Paitití. Es interesante que las etnografías que Urbano analiza, le muestran que hasta el siglo XX inclusive, se vivía en el tiempo de Dios Churi.

Entre los laymis, Olivia Harris³²⁵ ha encontrado la visión lineal con escisión taxativa de las etapas anunciando un final para la historia universal. Tal es el contenido de juyshu (el “Juicio”, el “final del mundo”), representado como un nuevo orden en el que los hombres no necesitarán de sus requerimientos cotidianos y volarán por los aires. Se trata de un futuro distinto al presente y al pasado y que refleja la ascensión al cielo, puesto que en el pasado los hombres pertenecían a una raza que habitaba sólo en el subsuelo. Si bien, como Olivia Harris señala, esta visión no es cíclica y asume evidentemente la influencia lineal y progresiva.

³²⁴ “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 83.

³²⁵ “De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí”. *Cahiers des Amérique Latine*. Institut des études de l'Amérique Latine, VI. Paris, 1987. p. 112.

siva de la tradición cristiana, existen elementos que cambian la linealidad y prosecución de un tiempo que transcurre hacia un final determinado.

Existen algunas variaciones del ordenamiento triádico, lineal y progresivo del tiempo en los Andes. Marco Curatola³²⁶, por ejemplo, se refiere al tiempo anterior al Inkarrí: sin Sol e iluminado sólo por la Luna. Posteriormente, el tiempo del Inkarrí se representaría con la luz solar, el orden de los sonidos y los colores, habiendo sido inaugurado con la victoria del dios de España sobre los demonios andinos. Con base en una investigación reciente en Huamanga, Juan Ansion y Jan Szeminski³²⁷ establecen de manera más simple, que el hombre andino se representa la época de los gentiles con características humanas y divinas, la época de los incas y la época actual que para los runas sería el tiempo de reciprocidad entre ellos y con los dioses: tiempo de comunidad simbolizado por el Wamani y, en contraposición, por el misti explotador que aparece en la imagen del ñaqak.

Por su parte, Juan Nuñez del Prado³²⁸, considerando las etnografías que realizó en Qotobamba, establece que el hombre andino se representaría la historia según una división triádica y lineal. El primer momento lo constituirían los espíritus como Roal y la Pachamama; el segundo, sería la era de los ñaupas creados por Roal, y, el tercero, la era de los hombres también creados por Roal. La diferencia entre los ñaupas y los hombres, además del Sol y de la Luna, radicaría en que aquéllos mandaban a las piedras según su voluntad.

Si bien en estas interpretaciones no se advierte explícitamente la influencia de la visión cristiana de la historia, es evidente el esquema lineal del tiempo. Más aún, la noción teleológica es evidente en tanto el final aparece con características superiores a las anteriores etapas, sugiriendo la esperanza en que dicho final se consuma algún día. Ejemplo de dicho contenido teleológico es que los hombres puedan volar, la ingente riqueza del Paitití, la reciprocidad en la comunidad y el triunfo de Dios venciendo a los demonios.

Sin embargo, respecto del pasado, en los Andes aparecen características que niegan el esquema judeocristiano fundado en el pecado original, la caída y el intento siempre infructuoso de Dios, de restablecer la alianza. Que los seres del pasado hayan tenido poder sobre las piedras o muestren características divinas, hace variar la sujeción al esquema de referencia.

Se han dado varias apreciaciones de investigadores sobre la concepción andina del tiempo. Fernando Silva³²⁹, por ejemplo, dice que el imaginario andino lo concibe, de manera abstracta, como circular, reversible, recuperable y como algo que se reintegra gracias al rito. Esto es lo que mostrarían, por ejemplo, los mitos de Huarochirí. Por su parte, David y Ro-

³²⁶ "Mito y milenarismo en los Andes". En *Allpanchis Phuthuringa* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977. p. 76.

³²⁷ "Dioses y hombres de Huamanga". En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit. pp. 228-9.

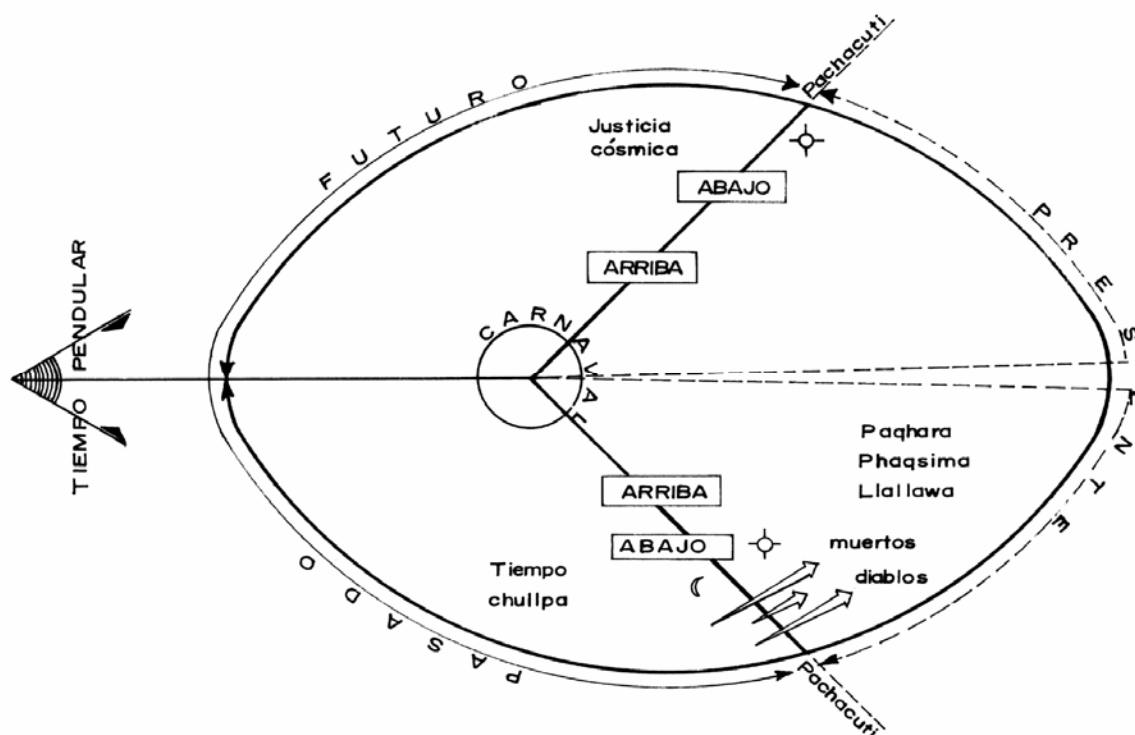
³²⁸ "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba". En *Allpanchis Phuturinga* N° 2. Op. Cit. pp. 63 ss.

³²⁹ Véase "El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí". En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. p. 212.

salinda Gow³³⁰ indican que en Pinchimuro, pese a haberse asimilado la teoría de las tres etapas, en el imaginario andino “cada etapa se fusiona con la que le precedió y con la que sigue. El pasado está siempre vivo y es parte del presente, el futuro existe ahora y existió hace tiempo”. Más adelante los autores de referencia indican que “los conceptos andinos y la historia...son conceptos que interpretan el pasado, tanto cíclica como diacrónica y repetitivamente, no obstante en forma acumulativa”. Así, afirmar que la concepción de la historia y del tiempo como progreso, al menos no es la única en los Andes. En oposición a la tradición occidental, el imaginario andino al parecer, también con la inclusión de la categoría triádica, se representa el tiempo como cíclico y sujeto al retorno.

Olivia Harris³³¹ ofrece una visión del tiempo en este sentido. Si bien se percibe un enfoque lineal, acumulativo y optimista respecto de la división triádica del tiempo en el imaginario de los laymis, es necesario puntualizar una compleja relación del pasado y del futuro con el presente. Harris dice que el “Juyshu” no sólo incluye la influencia cristiana; también representa, la inversión de la relación entre arriba y abajo.

**RELACIÓN DEL PASADO CON EL FUTURO EN EL IMAGINARIO DE LOS LAYMIS.
ESQUEMA SEGÚN INTERPRETACIÓN DE OLIVIA HARRIS**



³³⁰ “La alpaca en el mito y en el ritual”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 8. Op. Cit. pp. 157, 160.

³³¹ “De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí”. *Cahiers des Amérique Latine*. Op. Cit. pp. 99 ss.

Si durante el tiempo de los chullpas, en la humanidad pre-solar, hubo la predominancia de lo de abajo sobre lo de arriba (por ejemplo, gobernaban los diablos y sólo había luz de Luna), si después del pachacuti se generó la salida del Sol y la aparición de la humanidad actual invirtiéndose el orden anterior, entonces es presumible que en el futuro una nueva inversión coloque a la categoría de abajo (manqha) sobre la de arriba (alax). En consecuencia, dado que el futuro establecería un orden que prevaleció en el pasado, la visión del tiempo y de la historia no es lineal ni progresiva, sino pendular y compleja.

El presente, “este mundo”, se caracteriza porque reúne los procesos del pasado y el futuro. Desde atrás, el futuro augura la venida de un nuevo pachacuti que de manera pendular reorganizará las relaciones prevalecientes retornando a la primicia de las categorías de abajo sobre las de arriba³³². Harris no interpreta qué pasará con el Sol en el futuro pachacuti; en lo concerniente a lo étnico y social, las relaciones políticas y económicas se invertirán. Si antes primó una humanidad chullpa con poderes, seres gigantescos similares a animales y relacionados con el mundo de abajo, entonces el cambio que se dará con relación al presente, reproducirá tales características que, para los laymis, representan la ausencia de sujeción y explotación étnica.

Sin embargo, los laymis también esperan que se mantenga el orden marcado por la primicia de arriba sobre abajo. Así, el tiempo transcurre entre un oscilar pendular de mantenimiento y cambio de las relaciones actuales, dinámica entre la discreción del ahora y la ausencia de diferencia en el futuro. Este juego de continuidad y alteridad, de progresión y oscilación, de conservación e inversión, la dinámica entre la imposición de unos u otros, preserva o altera las necesidades étnicas y las posibilidades de expresión cultural. En este juego, que los laymis se imaginen el futuro con una humanidad alada, sin coerción, beneficiaria de la tierra y del subsuelo, y rebosante de producción y fertilidad del mundo de abajo es sólo un momento en el indefectible movimiento pendular de la historia.

Entretanto se decante el pachacuti de oscilación, mientras prosiga la continuidad, según Olivia Harris³³³, existirán momentos de tránsito y confusión que son expresados en los ritos. En el carnaval, por ejemplo, se invierten varios elementos para iniciar un nuevo ciclo. Para los laymis, el carnaval no es sólo el tiempo de juego (anata) o de los diablos que llegaron en Todos Santos y al final de la fiesta son despedidos, no sólo se conmemora un “Nuevo Año”; es también el tiempo de la indiferencia y de la inversión de los roles sociales y políticos.

El trasvase expresado en el Carnaval, para los laymis, se evidenciaría en la pérdida de identidad manifiesta al colocarse una inmensa cantidad de ropas y al anularse las barreras sociales existentes. La inversión de roles manifiesta en el carnaval representaría, según Olivia Harris³³⁴, el cambio de las categorías de lo alto por las de lo bajo. Se trata del tiempo en el

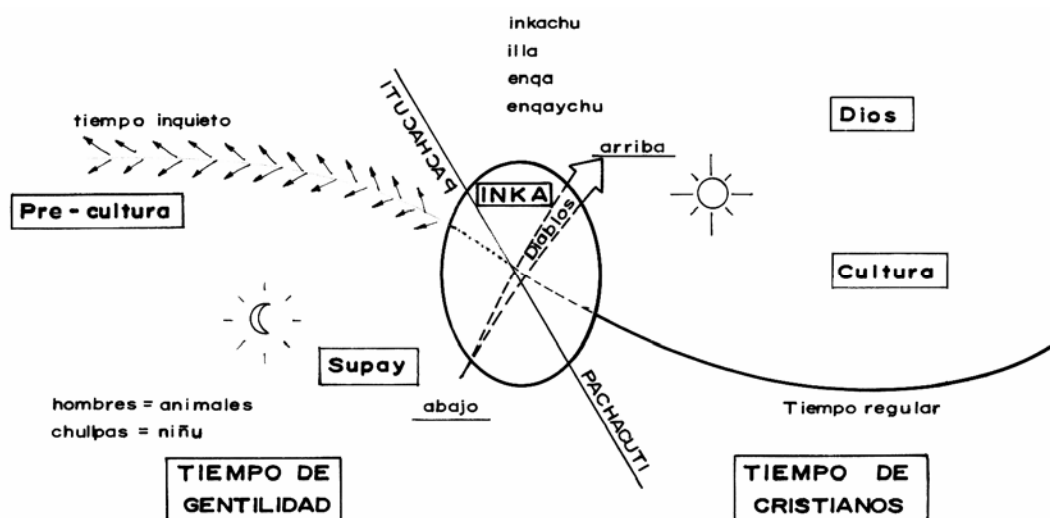
³³² Véase en el parágrafo 8 de este libro, el esquema elaborado sobre la visión de los laymis concerniente a las tres *pachas*.

³³³ “Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia”. *Revista Chungará*. Arica, 1983. pp. 143-4.

³³⁴ “De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí”. *Cahiers des Amérique Latine. Op. Cit.* pp. 106 ss.

que no se mantiene el orden, prima lo lúdico asociado con el cambio y el enfrentamiento nombrado como “tiempo de guerra”.

**LA ALTERNANCIA DEL TIEMPO ENTRE LOS LAYMIS.
ESQUEMA SEGÚN INTERPRETACIÓN DE OLIVIA HARRIS**



Con base en la obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y según la noción de *pacha*, Lionel Vallée³³⁵ piensa que la historia inca expresa el orden y el desorden según una secuencia casi perfecta desde Manco Capac hasta Atahualpa. Tal alternancia se verificaría, según Vallée, por una parte, en la disposición de elementos sociales, simbólicos y materiales que expresarían la unidad imperial, la lucha contra los ídolos y la producción cultural. Es el tiempo del orden y de culto a un solo Dios que fortalecería las estructuras de poder. Por otra parte, la alternancia se da con el tiempo de desorden: caos social, político y religioso, multiplicidad y autonomías, tiranía y dispersión familiar. Se trataría del desorden que hace prevalecer el culto idólatra, las huacas y el gobierno de los curacas.

Es interesante que incluso los soberanos incas sean visualizados según la asociación a una u otra categoría, refiriendo una historia imperial de universos contrastados y alternados que representan el efecto dinámico y complejo de una lógica andina en la que el tiempo aparece siguiendo una oscilación pendular.

La idea de alternancia se pone en evidencia en otros contextos. Por ejemplo, Antoinette Molinié Fioravanti³³⁶ señala que la concepción andina de la historia es pendular. Se trata de un movimiento entre el predominio del “sol de noche” a la preeminencia del “sol de día”. Para Molinié Fioravanti el significado de Wiracocha radica en ser una representación del tiempo. El primer Wiracocha creó el mundo oscuro sin Sol, Luna ni estrellas y a los hombres que vivían ahí. Su era fue la de un “sol nocturno” que terminó cuando la luz solar fue

³³⁵ “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui”. *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Op. Cit. pp. 110 ss.

³³⁶ “El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Op. Cit. p. 81.

creada, destruyéndose a la humanidad pre-solar y dándose el surgimiento desde las pacari-nas, de los hombres que volverían a poblar el mundo. En esta nueva realidad apareció el segundo Wiracocha identificado con el “sol diurno” y con la luz. Entre los incas habría acontecido una alternancia similar, por la que se identificó al Inca Wiracocha con el culto al “sol nocturno”; mientras que su sucesor, el Inca Pachacuti que instituyó el culto al “sol diurno”, fue asociado con Inti Illapa, su guauqui.

Los españoles habrían sido identificados con Wiracocha, el “sol nocturno”, porque este dios predijo su retorno. El regreso de Wiracocha, en el imaginario de la alternancia andina, debía ocurrir indefectiblemente. Se trata de un regreso que se evidenció como la inauguración de otra etapa del “sol nocturno”, gracias a los enviados de Wiracocha: los españoles. Moli-nié Fioravanti dice que las etapas del “sol diurno” representan la negación de Taguapaca (el cuarto Wiracocha de carácter antagonista); la afirmación del “sol nocturno” evocaría, asimismo, la negación de la luz como sucedió durante la primera humanidad. Además, el movimiento que surgió como reacción simbólica a la conquista, el taqui onkoy, representaría la búsqueda de una nueva era del “sol diurno”.

La oscilación pendular identifica el pasado con el futuro como una alternancia histórica. La cosmovisión andina visualiza los hechos como una indefinida sucesión de inversiones que codifican el tiempo según una categorización dual. La división dicotómica del tiempo es recurrente en los Andes. Las etapas son parte de una división en la que el Sol indica los límites.

Además de los autores mencionados que realizan sus interpretaciones con información etnográfica de comunidades quechuas y aymaras, la división solar se da también en otros grupos étnicos diferentes que han constelado sus propios universos culturales contemporáneos con características similares³³⁷.

El trabajo de Olivia Harris³³⁸ muestra que entre los laymis el tiempo pre-solar estaba gobernado por Supay. Se trata de un tiempo inquieto, pre-cultural y saxra que corresponde a las categorías del “mundo de abajo”. El tiempo inquieto “avanza”, influye para que el pasado se enfrente al presente como una oposición al tiempo cultural, al mundo solar y a Dios, buscando identificarse con el futuro que lo refleje. El “avance” del tiempo inquieto se representa mediante la reactivación de los muertos y los diablos que patrocinan favores sobre las actividades de la producción económica.

La muerte representa la inversión del habitáculo y del tiempo. Los laymis sólo despachan las almas de los muertos al “otro” mundo en Todos Santos, lo que se simboliza inclusive con la construcción de escaleras dirigidas al cielo. Por su parte, los diablos regresan a sus dominios en el carnaval. Asumiendo la identificación entre éstos y aquéllos, resulta que en el lapso entre Todos Santos y el carnaval, los diablos, es decir los muertos, permanecen en este mundo con los vivos. Los muertos, como entidades diabólicas se separan de este mun-

³³⁷ Véase el caso de los urus, Cfr. de Lorenzo Inda *Historia de los urus: Comunidad Irohito Yanapata*. HISBOL. La Paz, 1988. p. 4.

³³⁸ “Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia”. *Revista Chungará. Op. Cit.* p. 145.

do en carnaval, pero se despacharon como almas cuatro meses antes en Todos Santos. Tal inversión del curso lineal del tiempo se confirma también cuando el cuerpo expira. En ese momento los laymis creen que la muerte ha llegado, pero “uno de los primeros actos rituales después de la muerte está destinado, precisamente, a atar el ánima al cuerpo”.

Si es que el tiempo de los chullpas se enriquece y “crece” inversamente al presente, si este tiempo es simétrico respecto del futuro, entonces el antes y el después opuestos al ahora, sólo son referenciales. Volver al pasado y actualizar el futuro implica una alternancia que muestra el devenir entre los laymis como un reflejo y una inversión. Así, la contraposición entre el tiempo chullpa y el tiempo cultural es una construcción para referirse a la alternancia que se efectiviza gracias a movimientos pendulares en simetría de espejo.

La complementariedad dual y jerárquica de la cosmovisión cuadrilocular también se expresa con relación al tiempo. Si como señalan Juan Ansion y Jan Szeminski, existe la noche de la noche, la noche del día, el día de la noche y el día del día en el imaginario de los indios de Huamanga³³⁹, entonces cabe preguntarse sobre la oposición dicotómica entre el “día del día” y la “noche de la noche”. Si la edad de los chullpas es la “noche del día” y la edad “cultural” actual, el “día de la noche”, entonces ¿existió una etapa “anterior” a la de los chullpas que dé sentido al nuevo orden constituyéndose en “noche de la noche”, la cual estaría reflejada en espejo en un futuro todavía inexistente: el “día del día”?

En el transcurrir del tiempo, al parecer, el pachacuti es el momento en el que se desencadenan las fuerzas de inversión constituyéndose un nuevo orden. Sin embargo, teniendo en cuenta que los cambios se dan en analogía respecto del futuro y el pasado, resulta que los pachacutis representan momentos limítrofes: tránsito de una disposición a otra.

Así lo constata Robert Randall³⁴⁰ quien analiza un rito incaico que todavía subsiste hoy: el Qoyllur rit'i. El rito evidencia una analogía sorprendente con el imaginario de los laymis respecto de la relación entre el pasado y el futuro. Randall considera que dicho rito permite apreciar que para los incas las etapas de nacimiento y muerte del Sol en el ocaso se identifican con los momentos liminales del caos. El primer momento representaría la guerra contra los chancas; el segundo, la guerra civil. Se trataría de momentos de transición que limitan el escenario histórico del “sol del mediodía”: el sol del imperio incaico.

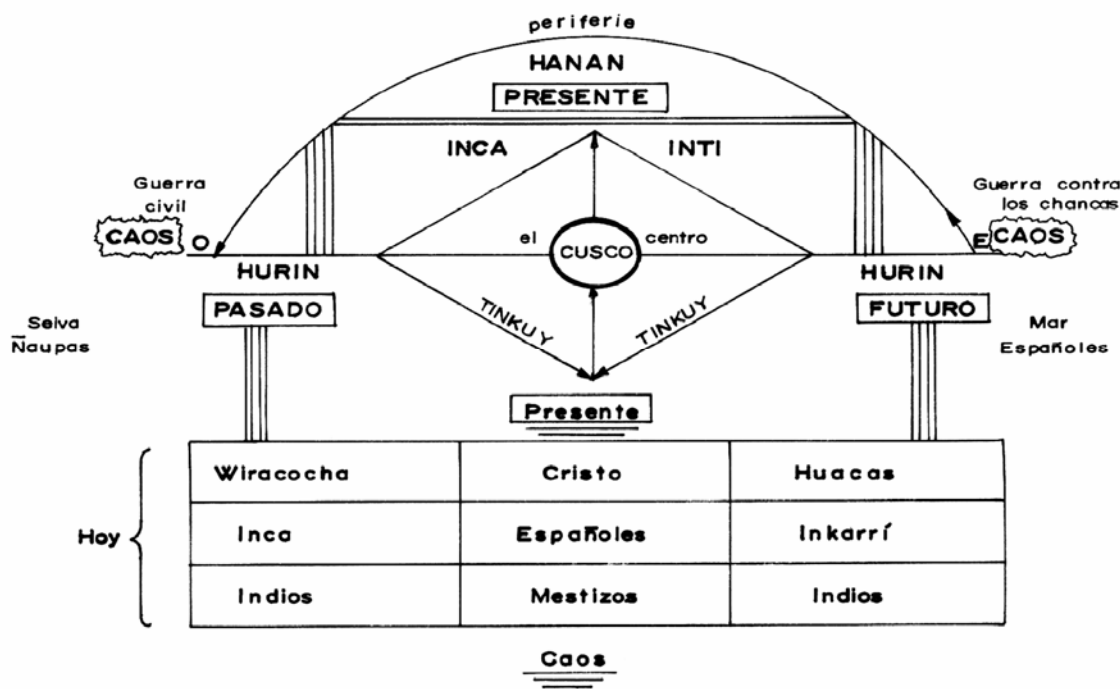
En el futuro de nuevas auroras y en el pasado de crepúsculos vespertinos se funde el tiempo andino. En medio, aparece el presente como *tinkuy*: rememoración continua de los incas. Tal, el sentido del Qoyllur rit'i. Robert Randall señala que la representación andina de la identidad del pasado con el futuro en nuestros días se da del siguiente modo: si bien éstos son los tiempos de Cristo, el caos, los mestizos e incluso los españoles, la unidad intrínseca del pasado con el futuro se da gracias a la concurrencia del Wiracocha de ayer con las huacas del mañana. Es la espera en el Inkarrí del futuro como renovación de la presencia del

³³⁹ Correlativamente se identifica estas categorías o con la anti cultura expresada en el naqak, los mistis y Cristo; o con la cultura: el wamani y los runakuna. Cfr. “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit. p. 216.

³⁴⁰ “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, 1982. p. 77.

inca pretérito. Se trata de la creencia de que antes y después de ahora el mundo andino ha de ser de los indios.

**EL TIEMPO EN LA REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA DE QOYLLUR RIT'Í.
ESQUEMA SEGÚN INTERPRETACIÓN DE ROBERT RANDALL**



Lo que en el ritual se presenta como unión de contrarios, mediación de opuestos y conciliación de términos en la sucesión de analogías con alternancia, es el pachacuti. Se trata del símbolo que en el imaginario andino muestra al tiempo como ciclos de alteridad en simetría espejada. Varios autores trataron el tema del pachacuti en la concepción andina del tiempo. José Imbelloni³⁴¹, por ejemplo, estudió los textos de Montesinos, Varela y el Jesuita Anónimo e indicó que los incas señalaron nueve momentos de inversión histórica. Se trata de nueve pachacutis que se dieron relacionados con nueve incas. Según lo que dice Montesinos, hubo 88 soberanos incas entre los que nueve habrían marcado los pachacutis. Éstos ocurrirían cada 500 años y teniendo en cuenta que desde el diluvio bíblico transcurrieron 4500 años hasta la llegada de los españoles, hubo nueve pachacutis.

José Imbelloni realiza un examen lingüístico teniendo en cuenta los diccionarios antiguos. Señala que *pacha kutin* significa “volverse a trastornarse la tierra o el tiempo”, *pachacutiy* equivale a “revolucionarse”, “convulsionarse” o “el fin el mundo”. Siguiendo a Ludovico Bertonio, significaría “tiempo de guerra”. Sin prestar atención a la hiperbólica cronología

³⁴¹ Véase *Religiosidad indígena americana: Estudios antropológicos y religiosos*. Editorial Castañeda. Buenos Aires, 1979. pp. 99, 102 ss., 111, 114.

de Montesinos y Varela, Imbelloni se detiene en la asociación de los pachacutis con “períodos críticos caracterizados por decadencias físicas y morales muy hondas, por vicios, somnolencia e insania...cólera divina anunciada por señales del cielo”.

Se trata de inundaciones, fuego celeste, terremotos y el envejecimiento que caracteriza a los momentos de inversión y tránsito de una temporalidad a otra. Imbelloni dice que la duración de 500 años existía como una categoría andina de división de las edades y que la representación de los momentos de transición es sustantiva en la cosmovisión.

La división de los nueve pachacutis refiere el establecimiento de cuatro edades diferentes cada mil años, cada una con su propio Sol. Esto se expresaría simbólicamente con catástrofes cósmicas. Los pachacutis de cada mil años señalarían los cambios sustantivos en la prosecución de la historia en la que es relevante la división cuadrilocular y el quinto elemento. Es sugerente, finalmente, que sea el Inca Pachacuti, noveno inca del Cusco, quien se correlacione con el noveno y último pachacuti. Al parecer, la división de Montesinos tendía a remarcar este hecho partiendo de una cuenta regresiva.

Además de la raíz *cuti* que tiene el significado de “cambio”, “vuelta” o “transformación dramática”, Olivia Harris³⁴² señala otra palabra relacionada con ésta: *tijra* que evocaría la imagen del tiempo pendular. Se trata del cambio del mundo y del “movimiento entre dos planos”, es decir de la alternancia de uno y otro tiempo. Harris enfatiza que los momentos de transición se precipitan por distintos factores. Para los laymis, el pachacuti puede darse por el fuego, *Nirua juyshu*; por agua, *Jallu juyshu* o por calor, *Chullpa juyshu*. Si bien estos términos se refieren al momento que conducirá al “juicio”, la concepción del tránsito como catástrofe marcada por el exceso o defecto de algún elemento, es particularmente significativa en el imaginario andino. Bertonio, por ejemplo, dice que *Tijhrasi pacha* significa “tiempo de muchas aguas, lluvias y cambios fuertes”.

Para que la alteridad sea representada, por lo tanto, es necesario que aparezca un símbolo que refleje al pachacuti. Uno de esos símbolos, por ejemplo, fue la erupción del volcán Huaynaputina el año 1600 anunciándose hechos catastróficos con connotación de desequilibrio cósmico. Catástrofes que implican el arrecio de fuerzas no controladas que manifiestan la inversión del tiempo con el trasvase de las relaciones políticas y sociales.

Los pachacutis pueden acontecer en el imaginario andino en distintos planos de representación. Se dieron pachacutis como cambios míticos, por ejemplo, con el diluvio o la solarización. También fueron pachacutis los eventos cronológicos de carácter tectónicos o geológicos, por ejemplo, a lo que Thérèse Bouysse-Cassagne se refiere como “lluvias” y “cenizas”. Asimismo, se incluyen los cambios hidrológicos que acontecieron en el lago Titicaca y la erupción del volcán Huaynaputina. Pero también, la categoría andina del pachacuti se refiere a las transformaciones que suceden en los eventos históricos y sociales, por ejemplo, la guerra de los incas contra los chancas, la guerra civil entre Atahualpa y Huáscar, o la conquista de los españoles.

³⁴² “De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí”. En *Cahiers des Amérique Latine. Op. Cit.* pp. 99, 107-9.

En cada caso, el pachacuti desequilibra alguna parte de la realidad interactiva y holista. Pero, como indica Thérèse Bouysse-Cassagne³⁴³, para el imaginario andino, se debió a la falta de atención religiosa y ritual, a la adopción de contenidos cristianos y a la reacción respecto de la explotación ibérica, que los dioses tectónicos se vengaron de los indios y trataron de destruir a los españoles. El desequilibrio en cualquier parte de la totalidad interactiva, da lugar a que otras manifestaciones del pachacuti se produzcan, originándose otros eventos de transición que aumentan el desequilibrio y terminan por cambiar la realidad en una escala mayor, haciéndose evidente la inversión en distintos planos y produciéndose diferentes analogías del pasado y el futuro con el presente.

El pachacuti se da por hechos extraordinarios que obran subrepticamente sobre el equilibrio cósmico, geológico o social. Pero son hechos que deben suceder. Si bien precipitan que se desencadene la inversión; según el imaginario andino, los niveles que alcanzarán y el tiempo que durarán están también marcados por los ciclos de restitución de un nuevo equilibrio y su flujo. De esta manera, el latente resquebrajamiento y el caos asociado a todo pachacuti es también el anuncio de un tránsito hacia una nueva realidad. Situación que, sin embargo, también está destinada a variar e invertirse según los designios cósmicos que le sean propios. De tal modo, la destrucción, el caos y la subversión terminan precipitando una inversión que representa el fin de una disposición estructural y el anuncio de una nueva realidad con los elementos simbólicos que la caracterizarán³⁴⁴.

³⁴³ *Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la historia*. HISBOL. La Paz, 1988. pp. 171 ss.

³⁴⁴ Véase al respecto, por ejemplo, el texto de Antoinette Molinié Fioravanti, "El regreso de Wiracocha". En *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Op. Cit. p. 78.

QUINTA PARTE

LA HISTORIA, EL ESPACIO Y LAS UTOPÍAS ANDINAS

§17. EL MITO Y LA HISTORIA PARA LOS INCAS

Según María Rostworowski de Diez Canseco³⁴⁵, fueron varios los medios con los que los incas conservaron y utilizaron ideológicamente su pasado. Pese a que no contaban con la escritura, los incas y los pueblos andinos anteriores mantuvieron vivos sus referentes de identidad con cantares, “quipus” y pinturas. Los soberanos incas habrían instruido que no sólo episodios relevantes del imperio se empleen con fines ideológicos a través de los medios indicados; también en las parcialidades, ayllus y panacas del Cusco; y, en general, en todo el mundo andino, la memoria colectiva y la identidad cultural constituyeron aspectos de vital importancia. Por ejemplo, hubo conscientes intenciones de preservar y recrear contenidos ideológicos referidos a los protagonizados por el Inca, por los líderes locales y los regionales, pero también se activaban en la memoria sucesos antiguos reales e imaginarios, siendo permanente el deseo de relacionar los datos políticos, económicos y demográficos (por ejemplo, los productos en depósitos, los habitantes, el ganado y las cosechas), con los soberanos respectivos.

Los cronistas españoles que se interesaron por descubrir el pasado de las Indias, recurrieron a los quipucamayocs para que les narraran la versión indígena de la historia. Estos informantes emplearon coloridas y complejas cuerdas con nudos para registrar los hechos más importantes del imperio incaico. Al parecer, según el orden de los hilos principales y secundarios, los lugares y las asociaciones, de acuerdo también a los colores, los quipucamayocs recordaban y narraban acciones heroicas relevantes de los incas, contaban las características de los reinados y ofrecían información estadística. Así, se conoció la versión indígena de la “historia” prehispánica en una unidad narrativa que incluía hechos, símbolos, asociaciones míticas, pasajes específicos, datos y otros contenidos³⁴⁶.

En los Andes, como en otros contextos culturales, la mezcla de la historia con los mitos tuvo una importante función ideológica. En este caso, al parecer, la verosimilitud de las narraciones míticas no fue cuestionada, siendo asumida como parte de la historia. Al respecto, con relación a los mitos de Huarochirí, Tom Zuidema señala: “la historia de los incas y la mitología de San Damián están basadas en un interés común e intensivo, en un complicado modelo social aplicado al parentesco, organización socio-política, ritual, teológica y de calendario. Ambas usan como sus ladrillos de construcción referencias a huacas, ayllus, topónimos y especialmente en el caso de los incas, eventos recordatorios”³⁴⁷.

³⁴⁵ Estructura andinas del poder: Ideología, religión y política. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1988. p. 187.

³⁴⁶ Véase al respecto, el texto de Robert Randall “La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 29-30. Op. Cit. 1987. pp. 291 ss.

³⁴⁷ “Mito e historia en el antiguo Perú”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. p. 47.

Si bien los “intelectuales” ibéricos del siglo XVI “tradujeron” las narraciones oídas, lo hicieron según sus propias categorías, de acuerdo a su visión del mundo e intereses. Pese a esto, las crónicas constituyen fuentes valiosas para inferir interpretaciones sobre el imaginario y la lógica indígena, para comprender, por ejemplo, cómo los incas recrearon su pasado con fines ideológicos y cómo se asentaron las nociones andinas sobre el tiempo y la acción política sobre una representación compartida de la historia.

Por lo demás, los cronistas narran muchos episodios inverosímiles de la historia inca. Sin embargo, es recomendable tener en cuenta la advertencia de Pierre Duviols³⁴⁸, quien señala que la sucesión de monarcas incas desde Manco Capac hasta Wiracocha constituye un periodo “legendario”; mientras que a partir del Inca Pachacuti y la guerra contra los chancas se trataría de un periodo “histórico”. Duviols acepta la cronología establecida por John Rowe a partir de la coronación de Pachacuti (1438), y que incluyó los reinados de Túpac Yupanqui (1471), Huayna Capac (1493) y Huáscar (1527). Al menos de los reinados referidos, se contaría con información fidedigna de los hechos políticos más importantes. Sin embargo, no es así, existen posiciones divergentes, interpretaciones y datos que muestran que inclusive los hechos históricos específicos relativamente anodinos, están impregnados de mitos y de contenidos imaginativos con carácter religioso y simbólico.

Con relación a la historia inca, una discrepancia importante es el rol asignado a Manco Capac. Según María Rostworowski³⁴⁹, basándose en la complementariedad política (del “principal” con la “segunda” persona) y suponiendo que cada Ayar tuvo dos mujeres, no es posible aceptar a Manco Capac como el único fundador de las dos mitades del Cusco. La autora piensa que Manco Capac fue el ancestro de Hurin Cuzco en tanto que Ayar Auca lo fue de Hanan Cuzco. Tal presidencia simbólica, sin embargo, de acuerdo a la opinión de Rostworowski, no autoriza a admitir que en el imperio haya existido una diarquía política. En tal sentido, la tesis de Pierre Duviols y de Tom Zuidema respecto a que, históricamente hubo dos capitales políticas y dos mitades en relativa competencia antes de la llegada de los españoles, resultaría dudosa. Para Rostworowski, no es dable que un historiador “confecione” el pasado con base en catálogos y cronologías que no “proporcionan una versión exacta” de los acontecimientos.

Varias teorías metodológicas actuales sobre la historia, insisten en que buscar la “exactitud” y la “verdad” inconcusa respecto de lo que, en efecto, sucedió en el pasado, es una pretensión mal planteada de historiadores ingenuos. Por lo demás, como señala Duviols, efectuar interpretaciones estructuralistas y etno-históricas a partir de las crónicas del siglo XVI, constela lo que concurrió en el imaginario colectivo del hombre andino de la época y sugiere posibles visiones e imágenes ideológicas respecto de su propio pasado. Todo esto es conveniente para discriminar los acontecimientos que sucedieron.

³⁴⁸ “La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista”. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LXVI. Paris, 1979. pp. 67, 82.

³⁴⁹ *Estructura andinas del poder*. Op. Cit. pp. 175, 179, 187.

Respecto al tema de la diarquía entre los incas, Pierre Duviols³⁵⁰ piensa que aunque sólo dos cronistas se refieren a ella, no es razón para descalificarla. Además, que entre los cronistas españoles haya existido una concepción monárquica que otorgaba poder omnímodo al soberano, si bien corresponde al contexto cultural ibérico, no debe reproducirse mecánicamente para los Andes. Por otra parte, la visión de los indígenas que inclusive hoy hablan de Hanan Cusco asumiendo tácitamente una legítima nobleza del imperio, no niega la diarquía. Al contrario, la política es pensada, tanto en el siglo XVI como en el XX, como una dualidad complementaria, competitiva y jerárquica. Como expresión de tal competencia surgen, naturalmente, discursos que niegan la legitimidad del *otro* y afirman los derechos y las prerrogativas propias. Además, que los indígenas de los señoríos locales no se hayan referido a Hurin Cusco puede ser explicado debido a que buscaban justificar su propia legitimidad, pretendiendo el reconocimiento ibérico según la imagen monárquica de Europa que los constituyera en vasallos con la misma condición que los incas. Con tales argumentos es razonable que la omisión de Hurin Cusco como contra-término de una diarquía inca, silencio compartido entre los indios y los españoles, no signifique que no haya existido.

Los cronistas españoles, en beneficio de los conquistadores y de los señoríos locales, sometiendo a los incas a un vasallaje que sólo reconocía una pirámide política, desconocieron la legitimidad de Hurin Cuzco y crearon una supuesta sucesión de dinastías diferenciadas. Cinco soberanos Incas, los primeros monarcas, fueron aceptados como parte de Hurin Cusco (Manco Capac, Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Mayta Capac y Capac Yupanqui), mientras que los ocho Incas posteriores (Inca Roca, Yawar Huacac, Wiracocha, Inca Pachacuti, Túpac Yupanqui, Huayna Capac, Huáscar y Atahualpa) fueron parte de la dinastía denominada Hanan Cuzco.

Frente a esta oposición ibérica, Duviols propone otra diferente. Sin importar la sucesión de soberanos, en el imaginario inca prehispánico habría prevalecido un modelo de diarquía con una estructura de poder dual, poder compartido que constituyó a un Estado de complementariedad, autonomía y competencia entre las dos mitades del imperio (hanan y hurin). Según el modelo de Duviols, el primer inca, Manco Capac, sería el antepasado de los dos linajes que gobernaron simultáneamente. Sinchi Roca sería el primer gobernante de Hurin; en tanto que Inca Roca, el primero de Hanan. Lloque Yupanqui fue el segundo Inca de Hurin; Yawar Huacac, el segundo de Hanan; los terceros serían, respectivamente, Mayta Capac y Wiracocha, y siguiendo el mismo orden, los cuartos Incas habrían sido Capac Yupanqui e Inca Pachacuti. Finalmente, sólo la mitad Hanan Cusco habría tenido gobernantes desde el quinto hasta el octavo Inca en el siguiente orden: Túpac Yupanqui, Huayna Capac, Huáscar y Atahualpa.

Como Pierre Duviols³⁵¹ señala, el modelo se basa en la tesis de Zuidema que establece la diarquía como categoría política del orden andino. La tesis, sin embargo, muestra ciertas diferencias. Según Zuidema, la división que establece los “cinco gobernantes de Hanan Cusco y los cinco de Hurin Cusco” reflejaría que hubo “diez jefes de las partes en las cua-

³⁵⁰ “La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista”. *Journal de la Société des Américanistes*. *Op. Cit.* pp. 68.

³⁵¹ “La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía?”. *Op. Cit.* pp. 70, 79-80.

les el Cusco fue dividido”³⁵². Si se corrigen algunos errores, con base en las obras de Acosta y Sarmiento, Zuidema asegura que hubo cinco gobernantes de Hurin Cuzco (Sinchi Roca, Tarco Huaman, Lloque Yupanqui, Mayta Capac y Capac Yupanqui); en tanto hubo similar cantidad en Hanan Cusco (Inca Roca, Yahuar Huacac, Inca Wiracocha, Inca Pachacuti y Túpac Yupanqui); quedando Manco Capac como fundador de ambos linajes.

Con base en varios pasajes de algunos cronistas, Duviols remarca algunos aspectos de la diarquía inca. No existió, según el autor, alternancia de jerarquía. El Inca de Hanan siempre fue el “primero” respecto del de Hurin (“segundo”). Tal estructura de poder todavía se mantiene en ciertas regiones andinas donde aparecen “principales” y “segundos”. Por otra parte, la diarquía incluiría dos soberanos con relación jerárquica y lo que Duviols llama el “secretario general” del Inca. Se trataba de un funcionario político con poder, debía ser miembro de la familia real, constituyéndose en una pieza clave para el gobierno.

Desde el punto de vista lingüístico esto se confirma al considerar que la palabra con la que se designaba al Inca de Hanan Cusco, sapay, significaba tanto la idea de pareja (el par que se opone a “ch’ulla”), como el elemento de una dualidad estructural. Así, la concepción política andina, según Duviols, incluiría tanto una pareja de gobernantes diferenciada, como una dualidad complementaria de identidades políticas autónomas. Debido a que sapay también eran algunos apus, tal categoría política resulta fundamental en la cosmovisión andina.

La diarquía refiere una lógica de oposición dual complementaria. Sin considerar los nombres, las sucesiones o las dinastías, prevaleció una simetría en la distribución y adscripción de los soberanos según el orden jerárquico de hanan sobre hurin. Entre los incas fueron frecuentes los juegos de identidad y simbolización según dicha lógica. Por ejemplo, los soberanos eran asociados con el orden o el desorden, las sucesiones se imaginaban como la alternancia del fuego, el guamán y el Inti por una parte; y, por otra, el agua, el amaru y Wiracocha. La diarquía constituyó la expresión política de una lógica de dualidad, tanto complementaria y cooperativa, como jerárquica y en conflicto.

Lionel Vallée³⁵³ sostiene que hubo una identificación de los soberanos incas con el orden (vinculado al guamán) o el desorden (asociado con el amaru), según una alternancia casi perfecta. Con base en el texto de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Vallée relaciona esta alternancia con lo que Luis Millones indicó como asociación de los soberanos con las funciones económicas y políticas. Más aun, Vallée, de acuerdo a la triple funcionalidad de Henrique Urbano³⁵⁴, señala la identidad de los soberanos según la preeminencia de lo económico (Sinchi Roca, Inca Roca y Túpac Inca), político (Manco Capac, Mayta Capac, Wiracocha y Pachacuti) o religioso (Lloque Yupanqui, Yahuar Huacac y Huayna Capac). Por su parte, Henrique Urbano³⁵⁵ asocia a los soberanos con el fuego o el agua. Dice que Wiracocha, el

³⁵² Véase *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. International Archives of Ethnography. Leiden, 1964. p. 128.

³⁵³ “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui”. *Op. Cit.* pp.110 ss., 113.

³⁵⁴ Véase el parágrafo 13 de este libro.

³⁵⁵ “La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 6. *Op. Cit.* 1974. pp. 30 ss., 35.

amaru y el agua se asocian con el espacio; en tanto que Inti, el guamán y el fuego, con el tiempo. Dada la unidad del espacio y el tiempo en el concepto *pacha*, si bien existe diferencia de identidad, la oposición expresaría la dialéctica de la misma realidad.

ASOCIACIONES SIMBÓLICAS DE LOS SOBERANOS INCAS .
ESQUEMA SEGÚN LAS INTERPRETACIONES DE DUVIOLS, URBANO, ZUIDEMA Y VALLÉE

		INTI / GUAMAN / FUEGO		WIRACOCCHA / AMARU / AGUA		Asociación de H. Urbano	
RELACION CON DIOSES SEGUN T. ZUIDEMA		RELIGION	POLITICA	ECONOMIA	NO Identificados	IDOLOS GUAOQUI	
DIOS DEL TRUENO	WIRACOCCHA		I/1/1 Manco Capac Manco Capac			Inti	
	WIRACOCCHA	IV/3/3 Lloque Yupanqui		D II/2/2 Sinchi Roca		Guanachiri Amaru	
	DIOS DEL TRUENO		O V/4/4 Mayta Capac			Apu Mayta/Acani Aylo	
				D II/6/5 INCA ROCA		Uscamayta/Inti (?)	
		O III/7/6 YAHUAR HUACAC				Vica Quirau	
DIOS SOL	WIRACOCCHA		D IV/8/7 WIRACOCCHA INCA			Aucaylli	
	DIOS DEL TRUENO		O V/9/8 PACHACUTI INCA			Inca Amaru	
	DIOS SOL			D VI/10/9 TUPAC YUPANQUI		Inti Illapa	
	DIOS SOL	O / D VII/11/10 HUAYNA CAPAC				Cuxichuri	
					III*/-/- Tarco Huamán	Guaraqui Inca	
GUERRA CIVIL	DIOS SOL				VI*/5/- Capac Yupanqui		
					D VIII/-/11 HUASCAR		
	CAOS					Amaru	
	GUERRA CIVIL		D VIII*/12/12 Ata- hualpa			Ticci Capac	

(O) ORDEN = GUAMAN
 RELIGION = FUEGO

(D) DESORDEN = AMARU
 ECONOMIA = AGUA

Connotación triádica según Lionel Vallée

Nombres: MAYUSCULAS : DE HANAN
 Minúsculas : de Hurin
 Sucesiones: 1ª Diárquica de Zuidema
 2ª Monárquica de Urbano
 3ª Monárquica de Vallée

La dualidad política andina expresada en una oposición complementaria y jerárquica se confirma con los *guaquis*: los “dobles” de los soberanos. Con base en las crónicas de Sarmiento y de Cobo, Enrique Urbano escribió la lista de los *guaquis* en secuencia de gobiernos sucesivos. Varios *guaquis* incluyen la palabra “amaru” (por ejemplo, Guanachiri Amaro o Inca Amaru), mientras que otros incorporan el término “Inti” (por ejemplo, Inti Illapa o Inti solamente). Salvo una excepción, (la del *guaqui* de Mayta Capac: Inti Usca-mayta), los *guaquis* confirman una visión ideológico política marcada por la alternancia como criterio rígido que justifica la dualidad y la complementariedad política.

Pierre Duviols³⁵⁶ dice que los *guaquis* eran estatuillas que los soberanos conservaban para evocar a su huanca y a su mallqui. La huanca era “el doble” de cualquier hombre, lo que conservaba su fluido vital, recibiendo ofrendas y atribuyéndosele importante auspicio del ciclo agrícola y de la fertilidad. Se constituía en la “bisagra” que permitía que los tres mundos se comuniquen plasmando su poder en todos ellos. El mallqui, por otra parte, era un cadáver, un monolito, la litomorfosis de alguien o el desdoblamiento de un héroe. Se asociaba con la *uccupacha*, constituyéndose en el mediador del mundo de abajo con el de en medio y asociando su poder con la germinación.

Al relacionarse el *guaqui* con el poder del soberano, por una parte; y, por otra, con la huanca y el mallqui, resulta que los procesos económicos entre los incas eran visualizados como una responsabilidad del soberano, quien los auspiciaba simbólicamente. La referencia de la huanca y del mallqui a los tres mundos enfatizando el de abajo, sugiere que el *guaqui* garantizaba el equilibrio político de la totalidad, a partir del auspicio económico, la prosperidad y el flujo cósmico de energía desde abajo. En verdad, el “doble” del Inca y el mismo soberano lo hacían a través de su poder.

Tom Zuidema de manera categórica dice: “los incas intentaron controlar no sólo el espacio desconocido, sino el futuro y el pasado desconocidos”³⁵⁷. Aunque esta expresión se refiere al control logrado mediante el sistema de ceques, tiene también otras implicaciones. Que los incas se hayan identificado con Wiracocha (hurin, el agua, la costa, la selva y lo exterior) o con el Inti (hanan, el fuego, la sierra, la cordillera y lo interior)³⁵⁸; muestra que en lo político, simbólico, ritual y religioso, el protagonismo de cada soberano y de su “doble”, les otorgaba centralidad histórica respecto de la conservación y expansión del imperio, gobernando con un poder que alcanzaba inclusive al futuro y al pasado.

³⁵⁶ “Un symbolisme andin de double: La lithomorphose de l' ancêtre”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976. pp. 359 ss.

³⁵⁷ Citado por Robert Randall en “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, 1982. p. 61. El texto manuscrito de Zuidema es “Bureaucracy and System Knowledge in Andean Civilization”.

³⁵⁸ Cfr. de Tom Zuidema *The Ceque System of Cuzco*. La referencia bibliográfica es de Robert Randall, “Qoyllur rit'i”. *Op. Cit.* p. 59.

La diarquía política y la dualidad de complementariedad y jerarquía se evidencian también en lo que Pilar Remy³⁵⁹ señala respecto del “sacerdocio del Sol”. El Inca, según Remy, era “el sacerdote por excelencia” que oficiaba el culto al Sol en el Cusco. El sacerdocio solar permitía al inca mantener el orden imperial y la armonía entre los dioses y los hombres. Además, concentraba en su propia imagen, la síntesis compleja y dual del ejercicio de poder complementario, tanto religioso como político.

Los incas recrearon su historia y se apropiaron de su pasado con fines ideológicos. Aparte de las asociaciones y alternancias, sin tener en cuenta las imágenes de los soberanos relacionadas con Wiracocha y el Sol, es interesante remarcar lo que varios autores señalan respecto del Inca Pachacuti como el soberano que instauró el culto al Sol. Así, Wiracocha³⁶⁰ fue relegado, lo cual se confirma, por ejemplo, con el ruego que Huáscar imploró a Wiracocha clamando ayuda en contra de Atahualpa. Los sacerdotes incas encargados de elaborar la historia oficial, cumplieron la orden del Inca Pachacuti de “construir” un imaginario colectivo en el que el papel de la principal divinidad se asocie al poder político y religioso del soberano vinculado con el Sol.

La alternancia de los Incas entre el fuego y el agua refleja, por otra parte, la oscilación entre Wiracocha y el Sol, sin que se contradiga la preeminencia del Inti desde el Inca Pachacuti. Desde dicho gobierno, se estableció la ascendencia divina del Sol, la imagen de un cosmos en flujo permanente y la representación de un imperio mediante cuatro soles alrededor de los cuales, especialmente los procesos agrícolas y rituales, daban sentido a la totalidad.

Esta imagen del imperio y su relación con el Sol como divinidad principal comenzó con el gobierno que indica el inicio “histórico” de los relatos: el Inca Pachacuti. Este ciclo “histórico” acabaría con Huayna Capac. Sin embargo, según Robert Randall, el ciclo solar (marcado por un pachacuti en la historia) se inició con el Inca Pachacuti y terminó con las acciones de Atahualpa. Wiracocha, durante el ciclo solar, adquirió un carácter exterior y periférico, pero Atahualpa destruyó el linaje solar aniquilando todo recuerdo de tal culto. Mató a los quipucamayocs y quemó los quipus “oficiales” destruyendo la momia del Inca Pachacuti. Se atribuyó ser el “principio unificador”³⁶¹, el “gran ordenador”³⁶² y el “renovador del mundo” que reescribiría una nueva historia ofreciendo culto a Wiracocha³⁶³.

³⁵⁹ “El sacerdocio cusqueño: Problemática”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. pp. 222-3.

³⁶⁰ Véase al respecto, de Antoinette Molinié Fioravanti, “El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Tome XVI. 3-4. Paris, 1987. p. 77.

³⁶¹ “Guamán Poma: *Nueva Corónica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, 1973. p. 200.

³⁶² Véase “Los nombres quechua de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. *Op. Cit.* p. 58.

³⁶³ Cfr. de Robert Randall “Qoyllur rit’i”. *Op. Cit.* p. 71.

Según Robert Randall³⁶⁴, la transición manifiesta en el pachacuti implica una confusión entre los principios hanan y hurin. Se trata de un caos social encaminado, sin embargo, a un nuevo orden invertido respecto del anterior. Tal, la representación, en el imaginario colectivo que evocara al Inca Pachacuti y a Atahualpa. Los españoles, debido a que aparecieron en el lugar geográfico visualizado como el espacio simbólico en el que los tres Wiracocha desaparecieron, debido a que hubo intentos políticos de Atahualpa de invertir el orden solar, fueron vistos como los “mensajeros” de la centralidad de un dios que dejaría de ser exterior y periférico. Así, “la conquista interrumpió el intento de Atahualpa de reordenar el mundo y realizar un estado de transición”, siendo él mismo rebasado por su empeño político: no pudo capear las fuerzas cósmicas y sagradas que terminaron instrumentando a los españoles para que lo asesinaran.

El “regreso” de Wiracocha quedó impreso en el imaginario andino como una necesidad histórica producida por el orden de una lógica política perfecta. Debido a que los españoles reiniciaron la era de Wiracocha, del sol oscuro, del sol nocturno, esa nueva era implicaría necesariamente la intrusión de nuevos sujetos en el escenario histórico y en la *pacha* de los Andes. El orden cósmico avaló la intrusión relegando al Sol y dando vigencia a una nueva religión que sería sustentada e impuesta por los nuevos Wiracochas: los españoles³⁶⁵.

El concepto de “pachacuti” se visualiza en la cosmovisión andina a partir de los elementos lingüísticos y míticos referidos, pero también de acuerdo a cómo los contenidos ideológicos presentados en la historia inca dan sentido a dicha imagen. La victoria contra los chancas dirigida por el Inca Pachacuti formó una imagen que, como señala Franklin Pease³⁶⁶, hizo del soberano un héroe solar; capaz de mover las piedras y de convertirlas en soldados, se impuso sobre Wiracocha y venció a sus enemigos. Así, surgió la asociación del Inca Pachacuti con un dios dinámico y bélico, fertilizador y amo de las piedras, pero también vinculado con la imagen que sugiere el cambio y la revolución en los Andes: el amaru. Al respecto, Tom Zuidema³⁶⁷ dice que Túpac Amaru fue el hijo secundario del Inca Pachacuti. Es decir, la imagen de caos y transición, el hijo de la figura asociada con el poder político, el hijo que al nacer ocasionó movimientos telúricos, la aparición de serpientes monstruosas, hechos sobrenaturales y terremotos, tenía por padre a quien reificó el culto al Sol.

En el imaginario andino, el mito y la historia mantienen una connivencia ideológica que justifica no sólo en términos discursivos sino en imágenes simbólicas y cósmicas, la disposición del orden social, anticipando los cambios irremisibles. Los “hechos” sobrenaturales que las imágenes míticas evocan dan sentido al relato, adquieren verosimilitud por muy fantásticas que sean, y explican aspectos profundos de una totalidad congruente consigo misma: la historia se confunde con representaciones colectivas hiperbólicas e imposibles.

³⁶⁴ “Qoyllur rit’i”. *Op. Cit.* pp. 72-3.

³⁶⁵ Véase de Molinié Fioravanti, “El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l’Institut Français d’études andines*. *Op. Cit.* p. 81.

³⁶⁶ Véase “El mito del Inkarrí y la visión de los vencidos”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Biblioteca de Antropología. Lima, 1973. p. 447.

³⁶⁷ “El juego de los ayllus y el amaru”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI - I. Paris, 1967. pp. 49-50.

Pero la fuerza de tal connivencia justifica lo social y el sistema de poder. Integra a los sujetos que sostienen tal visión, a totalidades participativas, de manera que por mucha tensión, competencia y jerarquía que exista, los reduce a ser engranajes de un modelo en equilibrio sin que el flujo caótico y revolucionario genere cauces peligrosos. Y si se produce el cambio, el nuevo orden expresará un renacido equilibrio cósmico, mostrará el tiempo de la alternancia que debía llegar, justificará la alteridad inevitable y confirmará la inversión como sentido político del ser social. Si en el proceso hubo confusión de los principios ordenadores de la realidad, si emergieron viejos actores con nuevas fisonomías, si se produjo caos y convulsión, sólo se trató de los dolores de parto del nuevo orden.

Atahualpa incluye varias evocaciones míticas. Su “doble” era el amaru, figura que también se asociaba con los hechiceros de Amarocancha, templo dedicado al “signo del escorpión”³⁶⁸. Otras imágenes míticas asociadas con Atahualpa influyeron para que varios cronistas no registraran su muerte. Por ejemplo, López de Gomara narra que quedó libre gracias a que se convirtió en una culebra, es decir, se volvió el símbolo de la vida que renace.

Según Nathan Wachtel³⁶⁹, la figura del Inca tenía y aún preserva tal carácter en las expresiones rituales, el poder de hacer hablar a las montañas poniendo en movimiento al mundo. El Inca ofrecía protección contra cualquier caos cósmico, por lo que al morir, este hecho implicaba una situación limítrofe y el anuncio del caos. El sentido asignado a la resurrección de Atahualpa da lugar a que el imaginario andino que admite la latencia del caos, se represente la muerte como un hecho transitorio. Se trata de una metamorfosis temporal mientras prevalezca la era de los españoles, era que cambiará con una nueva inversión después de que se reconstituya el cuerpo de Atahualpa y aparezca como Inkarrí.

Atahualpa se asocia con el mito de la serpiente asumiendo la imagen de la “revivificación”. Como señala Mercedes López-Baralt³⁷⁰, su asociación con el arco iris negro implica la referencia a un peligro potencial. Se trata del peligro anunciado por el granizo y que evoca una destrucción cósmica y el imperio del amaru. Para la autora, el imaginario andino se representa el arco iris desde tiempos preincaicos como símbolo de la destrucción y de la regeneración, evoca los procesos políticos de dominio y de ruptura de dicho dominio. Al relacionarse Atahualpa con esta imagen según una elegía interpretada por López-Baralt³⁷¹, se evidenciaría la espera de un nuevo desastre cósmico. El relámpago, los eclipses y el granizo señalan la violencia, en tanto que el arco iris evocaría la regeneración del viejo orden.

Después de los violentos y cruentos acontecimientos de la conquista, consumada la muerte de Atahualpa y precipitado el tiempo del caos con el fin del imperio, surgirá, después del

³⁶⁸ Cfr. de G. Bravo “Revitalización del mito de origen en la etapa final de la historia incaica”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976. pp. 330-1.

³⁶⁹ “Hombres de agua: El problema uro. Siglos XVI y XVII”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore*. La Paz, 1978. p. 48.

³⁷⁰ *El retorno del Inca rey: Mito y profecía en el mundo andino*. HISBOL. La Paz, 1987. pp. 77, 82.

³⁷¹ Se trata de la elegía “Apu Inka Atawallpaman”, anónimo que fue publicado en nueve versiones diferentes. Cfr. *El retorno del Inca rey: Mito y profecía en el mundo andino*. Op. Cit. pp. 55 ss., 98.

siguiente pachacuti, una nueva identidad de Atahuallpa destinada a reedificar las relaciones anteriores. Tendrá presencia histórica real el arco iris y la serpiente. Los elementos latentes en el contexto político macroscópico de la colonización ibérica, se impondrán restituyendo el antiguo orden. El Inca renacerá con su pletórica fuerza dando lugar a un nuevo e ineluctable movimiento de inversión en la historia: “el Inca no sólo abrirá sus ojos para mirar a su pueblo y extenderá sus manos para bendecirlo o acogerlo, sino que vendrá a él a realizar estas acciones que dan fundamento a la esperanza de su regreso definitivo”.

Al margen del discutible carácter “fraterno y paternal” del regreso que López-Baralt desliza con evidente intención ideológica, en el imaginario andino se visualiza a Atahuallpa como el arco iris que anuncia la regeneración. Se trata de la recomposición del orden después de que la destrucción fue consumada y prolongada como opresión secular sobre el hombre andino. Tal, el sentido mesiánico del retorno del Inkarrí.

§18. PROCESOS HISTÓRICOS DE PODER Y SOMETIMIENTO

La utopía andina reúne el pasado con el futuro mostrando una imagen idealizada del Tahuantinsuyo, de manera que los rasgos remarcados motivarían una subjetividad de esperanza basada en la noción de “regreso” y “reconstrucción” de un pasado romántico. Sin embargo, la realidad política de los incas, concretada desde el Cusco en las cuatro direcciones, tuvo también características de opresión y dominio, validadas por la lógica andina desplegada en los “suyos” del imperio.

Si bien es discutible que en los siglos XV y XVI haya existido una sola identidad invariable que podría denominarse “andina”, desde el siglo XV hasta nuestros días inclusive, los actores étnicos han forjado y articulado ciertos rasgos de sus identidades en construcción que se resisten a variaciones sustantivas. Tal es el caso, por ejemplo, de la identidad aymara que ha seguido su propia génesis, vicisitudes y procesos de hibridación. En efecto, los elementos considerados actualmente aymaras, en la larga duración de los cambios y las continuidades, denotan aspectos que se preservaron, sea fortaleciéndose o debilitándose.

Varios autores hablan sobre lo específicamente aymara en los siglos XV y XVI. John Murra³⁷², por ejemplo, piensa que la última vez que el aymara fue efectivamente “libre”, fue antes de su incorporación al Estado inca a mediados del siglo XV. En efecto, que el aymara de ayer tuviera libertad en el interior del contexto donde vivía, fue posible gracias a la complementariedad ecológica que realizaron los señoríos y gracias a la organización social y política que articularon. Tenían acceso a bienes estratégicos que la naturaleza les proveía, y aunque existían privilegios respecto al acceso diferenciado a las tierras y pastos, pese a que en los señoríos locales los prisioneros urus sufrían escasez, la sociedad aymara proveía a todos los sujetos étnicos para que nadie quede privado de las fuentes de subsistencia.

La adaptación a una ecología de altura, el extensivo desarrollo de la ganadería y la agricultura, las técnicas de conservación de alimentos y el acceso a distintos pisos ecológicos, además del esfuerzo por acumular recursos, permitió que los señoríos aymaras articulados en el altiplano alrededor del eje lacustre de los lagos Titicaca y Poopó, aparte de las áreas circunvecinas, satisficieran las demandas crecientes de una población cada vez más numerosa y densa.

La verticalidad que John Murra³⁷³ interpreta correspondiente a los reinos del altiplano, se caracterizó por el acceso desde la puna, a los productos de las “islas” ecológicas que proveían los recursos tanto de la costa del Pacífico como de los bosques y valles. El caso del señorío lupaca es analizado por Murra con detenimiento. Ubicado a orillas del lago Titicaca

³⁷² “El aymara libre de ayer”. En *Raíces de América: El mundo aymara*. UNESCO. Alianza Editorial. Madrid, 1988. pp. 51, 57 ss., 70.

³⁷³ *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975. pp. 74 ss., 71 ss., 204 ss.

incluía a cien mil habitantes aproximadamente, controlando varios microclimas que se extendían desde Arica hasta Cochabamba. Se trataba de un sistema económico de archipiélago que se entrecruzaba con otro similar: el señorío pacaje. Los pacajes efectuaron una ocupación multiétnica de las zonas ecológicamente relevantes. Sentar presencia en los enclaves era una tarea regular de los colonos, quienes mantenían relación con sus núcleos, especializándose en la producción agrícola y artesanal.

Dos señores gobernaron a los lupacas a partir de 1565, Qari y Kusi, quienes durante la conquista española ejercieron la dualidad andina espacial y política. Sin embargo, Gabriel Martínez³⁷⁴ señala que las mitades constitutivas de Chucuito (capital lupaca), no tenían una territorialidad continua, lo cual imposibilitaba la localización exacta de los ayllus como parte de una mitad o de la otra (anansaya y urinsaya), ocasionando ambigüedad al respecto. Desde la capital se desplazaba una complementariedad económica con Ácora consistente en que a ésta le correspondían funciones ganaderas y la ocupación de pastizales y tierras bajas; mientras que Chuchito se abocaba a actividades agrícolas en sementeras de puna.

En la organización de los señoríos aymaras, los señores étnicos disponían de los servicios que les ofrecían sus unidades domésticas poseyendo un extensivo acceso a tierras, rebaños y fuerza de trabajo. Después de la conquista inca y la invasión española, precautelaron la unidad del grupo y cumplieron las obligaciones que los nuevos Estados les había impuesto con coacción. Sin embargo, los señores cumplían una generosidad institucionalizada gracias a mecanismos de redistribución de la riqueza. Financiaban actividades comunitarias y se ocupaban de los pobres del grupo étnico, quienes carecían de recursos propios y de apoyo familiar³⁷⁵.

Los lupacas alcanzaron hegemonía aymara alrededor del lago Titicaca gracias a la derrota que infringió a los collas el jefe Qari. Como indica Thérèse Bouysse-Cassagne³⁷⁶, entre los señoríos y en el interior de cada uno, hubo relaciones complejas. Con base en el eje entre el Azángaro, el Titicaca y el Desaguadero, los señoríos aymaras establecidos en el Norte fueron los canas y los canchis; alrededor del lago, aparte de los lupacas y los pacajes, estuvieron los collas; en el sur, por último, los carangas, los soras y los quillacas. En el collao y en la región de Charcas, según Bouysse-Cassagne, los señoríos fueron multiétnicos ejerciendo los aymaras un efectivo dominio sobre los urus y los puquinas.

Después de la conquista inca se establecieron jerarquías sociales y roles políticos que marcaron las relaciones entre los estratos, desde los quechuas en la cima hasta los chuquilas en la base. Según Bouysse-Cassagne, la etnia plenamente dominante fue la de los quechuas, proveniente del Noroeste, caracterizada por su beligerancia.

³⁷⁴ *Espacio y pensamiento I: Los Andes meridionales*. Editorial HISBOL. La Paz, 1987. pp. 150 ss.

³⁷⁵ Véase al respecto, de John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Op. Cit. pp. 174 ss., 194 ss.

³⁷⁶ *La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI*. Editorial HISBOL. La Paz, 1987. pp. 127, 163-4, 320, 373 ss.

Las crónicas de los españoles dejan advertir que los señoríos aymaras alrededor del Titicaca, aunque estaban sometidos a los quechuas, ejercían también poder sobre otros grupos étnicos constituyéndose en el segundo estrato social y político de la sociedad pre-hispánica. En el tercer lugar estaban los urus “clasificados” por los españoles: ocupaban las inmediaciones de ríos y lagos y no ofrecieron resistencia a los peninsulares. La estratificación ibérica que Bouysse-Cassagne analiza, establece otros tres grupos dominados por los anteriores y entre los que se presentan similares relaciones jerárquicas: los uru-puquinas, los uru-ochozumas y, en último lugar, los chuquilas. Los primeros habitaban en ríos y lagos y fueron la fuerza de trabajo de los caciques aymaras, los segundos fueron vistos como “desintegrados y “fuera de la ley”, en tanto que los chuquilas vivían en un medio acuoso siendo pescadores, cazadores y recolectores.

Bouysse-Cassagne dice que en el siglo XVI hubo cuatro grupos étnicos diferenciados en el collao: quechuas, aymaras, urus y puquinas. A los aymaras y urus no les correspondía una lengua exclusiva, hablaban aymara, quechua y puquina. Además, los urus hablaban una cuarta lengua denominada uruquilla. En cambio, los puquinas hablaban sólo puquina y los quechuas hablaban sólo quechua. Este cuadro étnico, político y cultural destroza la leyenda romántica del imperio incaico. Los quechuas ejercieron poder efectivo sobre varios pueblos del collao y de Charcas. Tampoco es correcto históricamente imaginarse a los aymaras como un grupo étnico sólo oprimido y explotado. Los aymaras también dominaron a otros grupos. Por lo demás, en esta trama de relaciones de poder se tejieron los “espacios culturales” que permitirían forjar, desde los siglos XV y XVI, la identidad aymara revindicando un sentimiento etnocéntrico.

En el espacio geográfico mencionado se dieron nexos y alianzas, expresiones étnicas de poder, relaciones interculturales y territorios compartidos. En torno a Chucuito y Ácora, entre los lupacas y los pacajes, el espacio permitió contrastar las peculiaridades étnicas con las ajenas, definiendo las identidades. Las migraciones fijaron los asentamientos en el collao. Para Teresa Gisbert³⁷⁷, fue un ataque de los pacajes, lupacas y quillacas lo que obligó a que los collas emigraran al norte donde existía una unidad puquina. Lo interesante es que, como Thérèse Bouysse-Cassagne³⁷⁸ remarca, los cambios hidrológicos del Titicaca que hicieron que bajara el nivel de las aguas entre el año 1000 y 500 a.C. siendo inferior al nivel actual, favoreció el uso de las primeras cochas. Gracias al empleo generalizado de las tierras con alta salinización, antes fertilizadas por el lago, fue posible que los aymaras extendieran su idioma y dominaran a los puquinas y a otros grupos étnicos hasta el siglo XVI.

En el siglo XVI, los urus aparecían ante los aymaras como indios despreciados. Se trataba de pescadores con una inteligencia inferior, ante quienes los aymaras mostraban actitudes racistas. Un aymara, por muy pobre que fuera, no podía rebajarse al estatus de un uru, quien representaba en el gesto ritual aymara, un objeto de expiación y una víctima propiciatoria. Nathan Wachtel³⁷⁹ dice que los aymaras atribuían a los urus bestialidad, que ejercían vio-

³⁷⁷ “Los cronistas y las migraciones aymaras”. En *Historia y cultura* N° 12. La Paz, 1987. p. 4.

³⁷⁸ *La identidad aymara. Op. Cit.* pp. 124, 143 ss., 368, 373 ss.

³⁷⁹ Véase “Hombres de agua: El problema uru. Siglos XVI y XVII”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore*. La Paz, 1978. pp. 218, 223 ss., 226.

lencia en su contra y que los empleaban como mano de obra. Sin embargo, existieron ciertas posibilidades de tránsito social. Por ejemplo, los urus enriquecidos figuraban en la administración española como aymaras. En Chucuito se asimilaron a los lupacas, habiéndose dado otros fenómenos como la diseminación endógena en Coquemarca y, en el caso de Coata, cierta autonomía cultural que incluía el ejercicio político de sus propias autoridades.

Así, entre los siglos XV y XVII en el Alto Perú, hubo procesos diferentes y combinaciones heteróclitas y complejas heredadas de sucesivas ocupaciones. Se tejieron relaciones de dominio, asimilación e incluso genocidio, quedando la identidad aymara como un conjunto fuerte de rasgos que sobrevivieron al dominio quechua e ibérico.

Nathan Wachtel dice que entre los urus hubo gradaciones que incluían desde los más ricos asimilados a los aymaras, hasta los urus ochozumas que se concebían como sub-humanos. Huidizos de todo contacto cultural, era gente que vivía entre las cañas y la totora del lago, asociada con el agua y lo húmedo. En el siglo XVI, para los aymaras de Chucuito por ejemplo, constituían el *otro*, con relación a quien forjaron su propia identidad: la identidad de hombres y mujeres de tierra asociados con lo seco.

En la relación más baja de dominio étnico y económico se mantuvo la categoría de jerarquía pero también se rehizo la complementariedad. Por ejemplo, aunque los urus estaban sometidos al poder y la dominación de los aymaras, hubo entre ellos juegos de relación dual complementaria, la que se expresaba entre los urus ricos con los urus ochozumas. Nathan Wachtel señala que los urus se denominaban a sí mismos “hombres del lago” u “hombres del agua” (*Kot suña* y *Jas-shoni*). El mismo sentido es referido por Bouysse-Cassagne³⁸⁰ quien explica el etnónimo “ochozuma” haciendo referencia a que significa “nosotros, el pueblo”, en oposición a los hombres secos habitantes de tierra firme.

Wachtel³⁸¹ refiere un cataclismo uru que en los siglos XVI y XVII produjo la disminución de más del 92 % de la población. Las causas fueron la transculturación ocasionada por el colonialismo español, además de las masivas migraciones y las reducciones donde los indios fueron confinados. Sin embargo, en el imaginario uru, los ochozumas “aumentaron” porque seguían “saliendo del lago”.

La aymarización de los urus terminó hacia 1680. Este proceso de transculturación del “vencido de los vencidos” implicó asumir la identidad de su opresor inmediato. Así, el *otro* –el aymara–, se convirtió en su referente de identidad. Un dominio todavía más poderoso, el que se cernía sobre su opresor, fue la causa para que se liberara de él, pero con la condición de que asumiera las cargas del poder que el aymara soportaba. Se unió a la pena que ahora su igual, soportaba. Se diluyeron las diferencias étnicas prehispánicas en un sistema de explotación colonial que conformaría la imagen del *otro* también reduciéndola a quien detentó el poder en contra de todos los indios: el español.

³⁸⁰ *La identidad aymara. Op. Cit.* p. 160.

³⁸¹ “Hombres de agua”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore. Op. Cit.* pp. 229 ss.

Pero las *tassas* que los aymaras y los urus debían pagar a los españoles eran diferentes, por lo que se hizo patente el dilema de o pagar menos siendo uru o pagar más asimilándose como aymara. La respuesta de los urus fue, en general, asimilarse a los aymaras. Es decir, la lógica política que prevaleció fue crear la ilusión de que los urus no eran el último estrato social y étnico del mundo andino explotado inclusive por los aymaras, sino que compartían con este grupo cultural la pesada carga de la opresión ibérica. No importaba que esto implicara un travestismo étnico, si ya no tendrían como un opresor adicional, al aymara de ayer.

La política expansionista de los incas obligó a que los aymaras desplazaran a los urus de su hábitat lacustre asociado con lo femenino y hueco³⁸². Los aymaras, durante el imperio de los quechuas, emplearon a los urus como mano de obra y como víctimas propiciatorias en sus ritos. Persiguieron, destruyeron y liquidaron a los ochozumas. Pero éstos no claudicaron la identidad de sí mismos como una cultura libre. Propiciaban sacrificios sangrientos, atacaban a los viajeros y se protegían en los laberintos naturales sobre el lago. Los españoles reconocieron su carácter indomable y pese a que los demás grupos urus se asimilaron a la cultura aymara durante la colonización ibérica, contrariamente, aumentó la población de los ochozumas. En la actualidad son los uru muratos los que habiendo perdido su idioma original y adoptado el aymara, por la desaparición de las totoras del lago, han encontrado su residencia cerca de las oscilaciones lacustres del Poopó, lago que aparece o desaparece en el altiplano sur según la época del año³⁸³.

Aun en la reclusión ecológica y sin mejor alternativa que el bandidaje, existió al parecer, la pulsión de los ochozumas por defender, en las peores condiciones, su identidad cultural. Sin embargo, para los aymaras esta alternativa no fue la más adecuada por lo que procuraron que, como los demás urus, los ochozumas se volvieran aymaras aceptando las ventajas y cargas que el orden colonial imponía. El resultado fue que no quedó ningún grupo prehispánico “libre” ni siquiera en los laberínticos recodos del lago. Todos fueron sometidos a una estructura política y económica que los oprimía y explotaba, y que se tornaría tolerable sólo gracias a los juegos de alianza, asimilación, fragmentación, traición u oposición que se den convenientemente de acuerdo a las vicisitudes del poder.

La actitud de los aymaras frente a los urus y los puquinas, varió significativamente respecto de la relación que plasmaron con los chuquillas. A este grupo étnico los aymaras asociaban con la magia, atribuyéndoles un carácter sagrado, por lo que su integración en el sistema de dominio económico resultaba problemática. Tampoco la estrategia de asimilación era dable por su naturaleza especial, por lo que el poder aymara de antaño se convirtió, en el tiempo del colonialismo peninsular, en una actitud desaprensiva con relación a lo indómito y diferente.

La lógica política jerárquica, complementaria y faccionalista que opera en el imaginario aymara se aprecia históricamente en el proceso de la conquista inca. Las incursiones quechuas en el collao representaron duros golpes para el ejército imperial. Inicialmente los

³⁸² Véase de Thérèse Bouysse-Cassagne *La identidad aymara. Op. Cit.* p. 224.

³⁸³ Véase de Nathan Wachtel, “Hombres de agua”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore. Op. Cit.* pp. 223 ss.

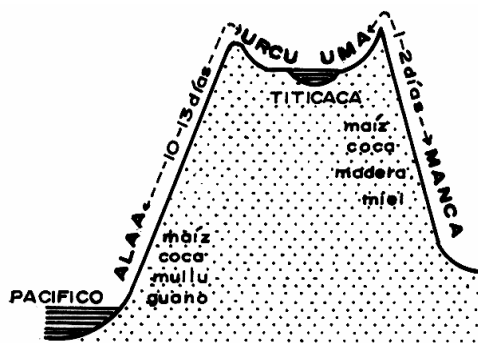
collas derrotaron al Inca, quien potenciado por una alianza con los lupacas, sometió a los collas asegurando su intrusión en el área y ostentando el poder bélico del Cusco frente a los grupos étnicos del Sur que se constituirían en su próximo objetivo: la confederación Charcas. Resultado de tal intimidación fue que, posteriormente, la expansión meridional de los quechuas fue pacífica, habiéndose establecido que el tributo que los charcas pagarían al Inca consistiría en servicios militares en beneficio del imperio.

El dominio quechua no se reducía a circunstanciales alianzas y victorias militares. Se expresaba también en símbolos congruentes con la lógica andina. La simbolización más empleada por los incas radicaba en aspectos religiosos y espaciales que mostraron la desarticulación demográfica y cultural a la que fueron obligados varios grupos étnicos que debían validar un sistema de sometimiento asociado con un universo simbólico, político y económico diferente. En la dimensión religiosa, el traslado de las huacas de los pueblos sometidos al Cusco, implicaba la entronización de las divinidades incas en el imaginario colectivo de los grupos sometidos. Esto, sumado a la migración de poblaciones íntegras y su asentamiento en territorios extraños incidía en la pérdida de las identidades locales y regionales y en la obligatoria asunción de indicadores étnicos incas, incluyendo la lengua y la religión.

Los incas definían destinos preferenciales para sus prisioneros y conquistados según ciertas peculiaridades. Además de asesinar, desollar y convertir la piel de los jefes enemigos en tambores, además de humillar a los hijos de los jefes, realizaron actos de desprecio obligando, por ejemplo, a los individuos derrotados a trasladar piedras a mano, o a grupos íntegros como los puquinas, a ser bufones del Inca³⁸⁴.

En lo que respecta al espacio, la intrusión inca en el collao representó la ocupación de los lugares sagrados. Los quechuas se apropiaron de Copacabana y Vilcanota siendo los nuevos dueños del eje geográfico simbólico que dividía la dualidad del espacio aymara como uma y urco. Así, la dualidad complementaria aymara se rompió y fue reemplazada por la categoría quechua cuadrilocular, la cual asignó al collao una función compartida con otros tres “suyos” y una importancia periférica respecto del centro.

DIAGRAMA QUE PONE EN EVIDENCIA EL DUALISMO Y LA VERTICALIDAD ENTRE LOS AYMARAS SEGÚN THÈRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE

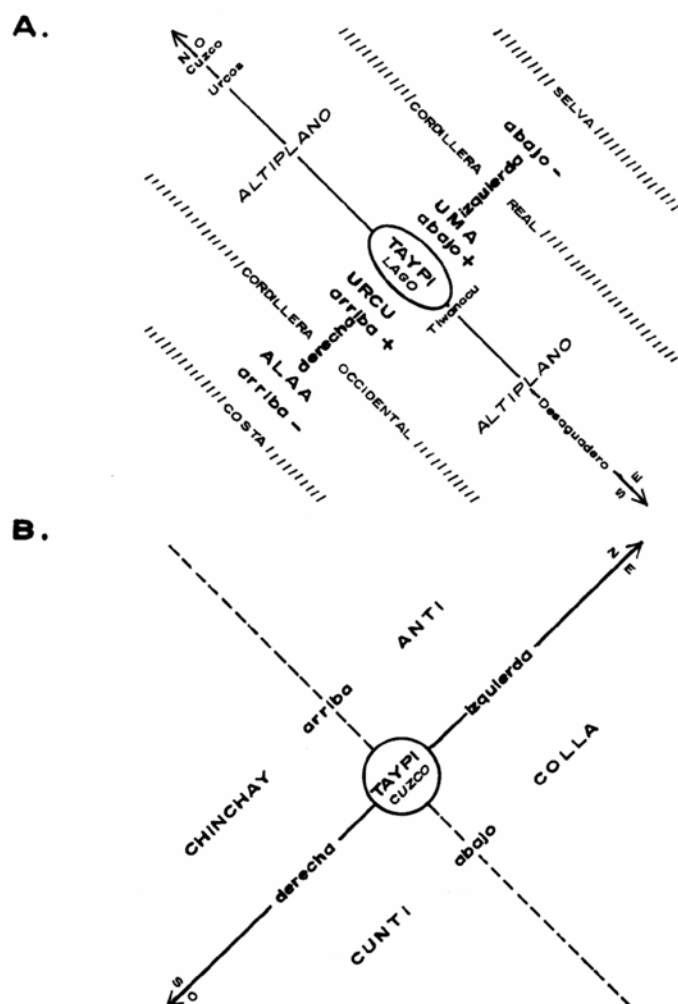


³⁸⁴ Cfr. de Thérèse Bouysse-Cassagne *La identidad aymara. Op. Cit.* pp. 241 ss., 295 ss., 302 ss., 313 ss., 328 ss., 371 ss.

El Inca aseguraba el cumplimiento de las alianzas obligadas mediante una reciprocidad asimétrica. El tributo impuesto a los pueblos sometidos era correspondido simbólicamente con festividades y regalos que entregaba personalmente a los jefes aliados: los señores étnicos de los pueblos conquistados. Así, cada encuentro quedaba plasmado en su sentido y valor de acuerdo a lo que el Inca entregaba al curaca, señalándose asimismo, lo que el grupo étnico debía tributar al imperio. Pese al discurso de la reciprocidad, naturalmente el “intercambio” favorecía al Inca, no sólo por lo que los tributos representaban respecto de su valor de uso, sino por que así promovía la lealtad de los súbditos que antes pertenecían a pueblos libres, además del reconocimiento y la validación de deudas contraídas.

Con tales medidas, los quechuas garantizaban el mantenimiento del orden imperial. Pero fueron también importantes los actos rituales en los que el Inca bebía con los curacas o se dividían las alas de un halcón. Sin embargo, la confederación Charcas, y particularmente el mallku Coysara, incidió significativamente para asegurar la conquista de los españoles por cuando ellos representaban la liberación de la opresión quechua.

THÈRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE SEÑALA EN “A” EL DOBLE DUALISMO AYMARA Y EN “B”, LA DIVISIÓN INCA EN CUATRO PARTES



Según Tristan Platt³⁸⁵, que los aymaras hayan visto con complacencia la conquista ibérica y que la hayan apoyado se debió a que no aceptaban el orden quechua. Además, su lógica política pragmática les favoreció para que encontraran en los españoles aliados poderosos en su lucha por liberarse de los incas. Al parecer, entre los pueblos que formaban la confederación Charcas operaba la misma categoría política que si bien visualiza el dominio como una estructura jerárquica estable, asume que los vuelcos e inversión de roles son posibilidades latentes que en algún momento se realizarán. Los españoles representaron esa oportunidad para definir el protagonismo de los actores políticos, gracias a las actitudes básicas de faccionalismo y rearticulación. Así, mostraron su eficiencia frente a los quechuas, las actitudes pragmáticas de constituir alianzas y traicionarlas procurando desvincularse del imperio, la ambigüedad en el cumplimiento de los compromisos y la definición de metas inmediatas en la actuación política.

Hoy día, los urus se identifican con los chullpas. Dicen que descienden de ellos. Por su parte, Tristan Platt³⁸⁶ se refiere a la percepción de la historia que tendrían los aymaras, señalando cinco *pachas*. La primera es *Chamakpacha*, época de la oscuridad en la que hubo una humanidad que fue la primera. Se trata del tiempo del principio. La segunda *pacha* se denomina *Qinay sunsu pacha* y se divide en dos etapas caracterizadas sucesivamente por la indiferencia y la distinción. Inicialmente, el hombre no se diferenciaba de los animales y podía convertirse en animal o viceversa. Sin embargo, en el segundo momento hubo el discernimiento del jaqui que le sirvió para no ser vencido ni engañado. La tercera época, *Chullpapacha*, se caracteriza porque la luz de la Luna iluminaba el tiempo de los antepasados: los chullpas. Se trata de un tiempo de dominación. La cuarta etapa, *Inkapacha*, se describe con los rasgos utópicos y románticos del orden y la armonía. Por último, el tiempo colonial, la última *pacha*, es la que se inicia con los españoles y continúa hasta hoy.

Si bien esta división es lineal y contiene referencias románticas incaicas basadas, entre otras fuentes, en el análisis de cuentos; respecto de la identidad aymara de los siglos XV y XVI surgen interesantes sugerencias. *Inkapacha* aparece con una carga afectiva evidente, no porque haya desaparecido de la memoria aymara el dominio quechua; sino porque se advierte la necesidad de aunar entre los “vencidos” una noción colectiva de oposición a la explotación y a la opresión que comparten. Las condiciones de vida del hombre andino en casi 500 años de sometimiento, de esta manera, disuelven las diferencias y hasta borran las huellas de pretéritas formas de dominio interétnico. Debido a que la jerarquía y el poder son inevitables, se trata de generar una conciencia histórica secular que “iguale” en el imaginario andino, a las fuerzas de resistencia que perviven en el indio focalizando al frente de él a su enemigo: el *otro* por excelencia.

Si los chullpas son los antepasados de los urus, el desprecio y sometimiento secular que los aymaras vertieron sobre este grupo étnico se justifica porque los urus se asocian con lo que no es cultural, con el mundo salvaje, inferior e interior, donde no existe la humanidad con los rasgos que otorgan sentido social. Por lo demás, es interesante que en la etnografía que

³⁸⁵ “Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz, 1987. pp. 102 ss.

³⁸⁶ Cfr. el texto de Carlos Mamani *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Taller de Historia Oral Andina Aruwiwiri. La Paz, 1992. pp. 8 ss., 17 ss., 20.

analiza Platt no aparezca ningún *Tayyipacha*, es decir no existe un mundo de relaciones horizontales idealmente articuladas entre los aymaras y opresivas respecto de quienes están asociados con lo infrahumano. Entre el espacio y el tiempo de los chullpas y el espacio y el tiempo del Inca no existe un mundo en el que adquiriera centralidad la autodefinición aymara de la identidad. Sin embargo, este contenido se insinúa en la segunda etapa de *Qinay sunsu pacha*. Aquí se advierte, inclusive “antes” de la *Chullpapacha*, la valoración de la cultura aymara relacionándola con la imagen del jaqui que discierne y tiene capacidad política propia. Que el jaqui no sea objeto de engaño ni sea vencido en las invariables relaciones disimétricas, ratifica la romántica visión de un pasado en el que toleraba el poder.

Pese a que la división del tiempo parece ser lineal, es posible interpretarla inscrita dentro de una estructura cíclica. La suposición de un tiempo de oscuridad y de la primera humanidad asociados con el origen ratifica las nociones andinas sobre el mundo de abajo vinculado con lo genésico, terrible e interior, mundo al cual se dirigen las ofrendas rituales y ante el que es necesario mostrar respeto. Por otra parte, que haya existido una *pacha* en la que los animales se confundían con los hombres refiere el incesante asecho del cambio. Los animales son guerreros, la guerra pende sobre cualquier orden social y la inversión está determinada por el orden cósmico. Así, la recomposición social inevitable, ocasionada por la convulsión de los elementos que generan la irrupción se expresa en las fuerzas animales vinculadas con hombres que se metamorfosean en ellos. Finalmente, que sólo la tercera *pacha* sea de los chullpas quedando inmediatamente después la época de los incas y la de los españoles confirma la prosecución de la historia como la variación de escenarios jerárquicos y de diagramas de poder establecidos con distintos actores como protagonistas. Confirma que la identidad andina se constituye entre lo arcano e inefable del pasado asociado con un futuro sin fin, y la actuación histórica en procesos de relación jerárquica donde el presente es la búsqueda de complementariedad dual toda vez que el faccionalismo así lo permita.

§19. LA ORGANIZACIÓN SIMBÓLICA DEL ESPACIO

La organización del espacio en el mundo aymara del collao y de Charcas en los siglos XV y XVI siguió una lógica de dualidad complementaria. Se constituyó una totalidad mediada por el eje que la escindía simbólicamente en dos partes, tanto jerárquicas como coadyuvantes. Para los aymaras, el eje de mediación se denomina “taypi” y las partes separadas por él formaron dos conjuntos de asociaciones llamados “urco” y “uma”.

Urco representa lo alto, la fuerza, el orden, la masculinidad y el esfuerzo; también designa las tierras altas y secas y el espacio ecológico asociado con los valles de arriba: alaa yungas. Además, con este término los aymaras se identificaban a sí mismos. Por otra parte, uma se asocia con lo femenino, refiere la noción de hoyo y de líquido, denota lo bajo, la naturaleza, la feminidad y los valles y la gente de abajo: mancayunga. Además, para los aymaras, uma corresponde a los puquinas y a los urus³⁸⁷.

Esta organización del espacio reforzó la identidad étnica permitiendo la adscripción simbólica y real de los aymaras a una parcialidad y a una comunidad en la que compartían la misma visión del mundo. Como miembros de una parte, los aymaras se constituyeron en el par de una dualidad coadyuvante y jerárquica; en tanto que, como integrantes de una comunidad ocuparon un lugar determinado en el diagrama político de disimetría, en las relaciones económicas y sociales de dominio y en las expresiones simbólicas respecto del *otro*.

Los señoríos del collao y de Charcas construyeron una división que connota una diarquía con separación de poder y el equilibrio al compartir las decisiones. La diarquía evocaba la alteridad en el gobierno de cada parcialidad y la alternancia en la influencia sobre el conjunto. Según Thérèse Bouysse-Cassagne³⁸⁸, la dualidad aymara de urcosuyu y umasuyu, fue la forma de organización de los señoríos de los canchis, los canas, los collas y los pacajes, en tanto que los lupacas, los soras y los carangas, al parecer, no organizaron el espacio según tal lógica. Respecto del sur, en la región de Charcas, no se sabe si los chuis y los chichas lo hicieron.

Cada señorío organizó la dualidad según una disimetría que establecía relaciones de jerarquía tanto en la organización del espacio y el ejercicio de poder, como en lo concerniente a las prerrogativas, las identidades e inclusive las relaciones de parentesco. La lógica dual se realizó de la manera cómo Tristan Platt³⁸⁹ denomina “organización segmentaria”. Con base en el análisis de los machas, Platt señala distintos niveles de dualidad. La confederación Charca, por ejemplo, unió federaciones agrupadas según la lógica de urcosuyu y umasuyu.

³⁸⁷ Cfr. de Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara*. Op. Cit. pp. 207 ss., 215 ss., 226 ss.

³⁸⁸ *Idem*. p. 210.

³⁸⁹ “Entre ch'axwa y muxsa”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Op. Cit. pp. 70, 77.

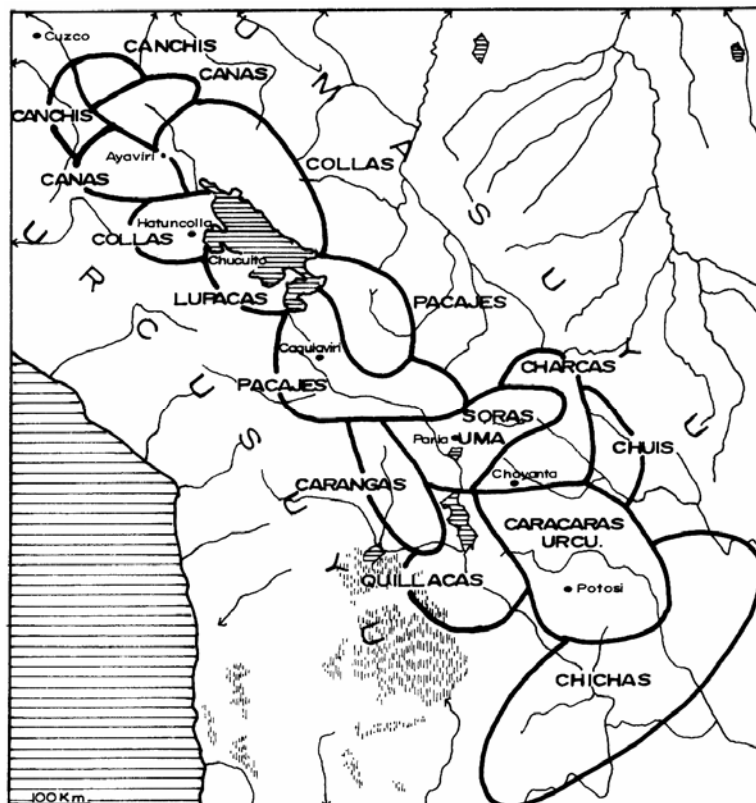
DUALIDAD DE LOS SEÑORÍOS AYMARAS SEGÚN THÈRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE

Urcosuyu	Umasuyu
Canchis	Canchis
Canas	Canas
Collas	Collas
Lupacas	
Pacajes	Pacajes
	Soras
Carangas	
Quillacas	Charcas
Caracaras	Chuis*
	Chichas*

* Para Chuis y Chichas faltan datos

La organización segmentaria supuso una articulación ordenada y rígida. Se sabe que las tres federaciones que existieron en la región de Charcas, por ejemplo, la federación de los qaracaras a la que pertenecían los machas, incluía a los grupos étnicos del área según una categoría dual: alasaya y majasaya. Cada mitad de los grupos reunía a su vez, a todos los ayllus correspondientes (por ejemplo, en el caso de los machas, hubo cinco ayllus en cada mitad). Finalmente, en el interior de cada ayllu, concurrían las unidades mínimas: las pachacas (centenas).

MAPA DE LOS SEÑORÍOS AYMARAS DEL SIGLO XVI ELABORADO POR THÈRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE A PARTIR DE LA LISTA DE LOS MITAYOS DE CAPOCHE



La organización por segmentos permitía diferenciar con claridad las competencias para el ejercicio del poder y las prerrogativas de cada unidad respecto de las demás. La diarquía fue una categoría que establecía la autoridad de manera dual. Gracias a la endogamia de las sayas, la transmisión de autoridad se realizaba de modo generacional y en algunos casos, hasta dinástico³⁹⁰. Tristan Platt³⁹¹ señala que en las pachacas, es decir en las unidades mínimas de la organización por segmentos, los machas del siglo XVI tenían la suficiente autonomía para desarrollar actividades económicas y políticas. Así, siendo parte de una estructura sistémica, no sólo podían arribar a sus propias decisiones de acuerdo a las expectativas específicas de cada pachaca, sino que tenían libertad para difundir sus posiciones y explicar las decisiones que adoptaran a los demás ayllus.

La dualidad aymara se realizó a nivel macroscópico mediante una división política de la confederación en sayas. Las interpretaciones de Platt muestran que entre los machas hubo dos mallkus, uno por cada mitad. Esta diarquía implicaba tanto la complementariedad de decisiones diferenciadas, como una relación jerárquica entre ambas unidades. Pero el poder de cada mallku tampoco era personal. Existía al lado de cada uno, la “segunda persona”, alguien que en la lógica aymara compartía las responsabilidades del poder habiendo adquirido un carácter subordinado. Al lado de cada mallku estaba también su esposa, la t'alla, quien cumplía las funciones de complementariedad sexual, simbólica y ritual. Así, cada parcialidad, integrando un todo sistémico, tenía por sí misma, la completitud política, simbólica y espacial para presentar una imagen de totalidad en la que con coherencia, se conciliaban los opuestos de diverso modo para beneficio colectivo.

Aunque es constante en todo nivel del sistema político y social aymara manifestar generosidad en la redistribución de la riqueza, existen algunas categorías políticas que se aplican con rigor especialmente en niveles segmentarios inferiores. Tal es el caso de la rotación en el ejercicio de poder. También acontecía lo propio respecto de la contabilidad. En este caso, debido a que los segmentos inferiores efectuaban una contabilidad precisa, por ejemplo, del tributo, en los niveles superiores era suficiente sólo consolidar las cuentas. Esta lógica política es caracterizada por Tristan Platt como una organización de “franja transversal”. Es decir, a nivel macroscópico el sistema prescindía de un aparato burocrático central que controlara al detalle el tributo de las entidades subordinadas y que insidiosamente ejerciera poder sobre ellas. La “franja transversal”, además de descentralizar el poder por pares, otorgaba un sentido de autonomía a las unidades aymaras sin alterar el orden general.

La lógica de organización dual con un eje de mediación, ordenaba una disposición del espacio, la política y el territorio según un imaginario colectivo que visualizaba a tales aspectos como componentes simbólicos de la identidad cultural. Para los aymaras, el espacio se constituyó en el lugar donde se reafirmaban las identidades plasmándose relaciones disimétricas, de complementariedad y de igualación simbólica. En tal espacio se decantaban las relaciones de jerarquía colocando a los aymaras o en posición de padecer el poder, o en posición de ejercerlo.

³⁹⁰ Cfr. al respecto, el caso de los yura hasta 1781 referido por Roger Rasnake en *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna de Yura*. HISBOL. La Paz, 1990. p. 136.

³⁹¹ “Entre ch'axwa y muxsa”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Op. Cit. pp. 72-3, 81.

El etnónimo “uru” representaba para los aymaras el modo de referirse a quienes mantenían una posición inferior, personas asociadas con el agua y que asumieron la visión andina ocupando el lugar que les correspondía. Tal visión implica una lógica espacial que todavía persiste hoy. En efecto, según las investigaciones de Nathan Wachtel³⁹², los chipayas organizan actualmente el espacio con base en una doble división en dos. Ordenar el espacio en cuatro partes forma la categoría cuadrilocular mediante la duplicación de una división dual anterior. Entre los chipayas, esto se efectúa según un eje de mediación. El eje es un río que se representa como taypi, divide a los dos ayllus como mitades y articula el espacio cultural y étnico. Cada ayllu, a la vez, es dividido simbólicamente en otras dos mitades siguiendo un eje imaginario que atraviesa de Norte a Sur el pueblo chipaya. Así, dicho pueblo se ubica en el centro de la organización del espacio; pero no es sólo el centro de una división cuadrilocular, es también el taypi de las dos mitades básicas ordenadas en primera instancia. Por lo demás, la representación de la doble dualidad queda evidenciada en las cuatro capillas asociadas a cada uno de los cuatro ayllus.

La organización dual y cuatripartita del espacio se halla en varias comunidades aymaras contemporáneas. Una de ellas, estudiada por Gilles Rivière³⁹³, es Sabaya. El autor interpreta cómo en distintos niveles los aymaras de Sabaya, antiguamente parte del señorío de los carangas, articulan escenarios de su vida cultural según la dualidad y la división cuatripartita. En el espacio geográfico hay un eje de mediación simbólica que divide de a dos, a los cuatro ayllus. En el pueblo, un juego de ubicación invierte el orden geográfico de cercanía de los ayllus al eje. Los cuatro ayllus forman dos mitades que constituyen la comunidad. En los ritos, se expresa con precisión la ubicación de cada ayllu respecto del taypi, el que sirve, además, para fijar la jerarquía de los ayllus.

El taypi no es un eje divisional real, sino un foco de desplazamiento simbólico. Rivière señala que con base al eje y según la división cuadrilocular, se configura lo “alto de lo alto” identificado con “lo más masculino de lo masculino”, en orden de jerarquía aparece subordinado al anterior, lo “alto de la bajo” que es “lo más masculino de la femenino”; en tercer lugar, lo “bajo de la alto” o “lo más femenino de lo masculino”, quedando, finalmente, el cuarto lugar, lo “bajo de lo bajo” o lo “más femenino de lo femenino”. Estas asociaciones, sin embargo, no son sustantivas. Cada cuatro años, la identificación de un ayllu con algún concepto jerárquico y espacial, es rotativa.

Gilles Rivière dice que hay restricciones simbólicas de los lugares que algunos ayllus no pueden ocupar. Por ejemplo, los ayllus, representados por sus autoridades, sólo pueden ubicarse a la izquierda o a la derecha del cacique de toda la comunidad, según el lugar que les corresponde de acuerdo a la rotación de la jerarquía establecida cada cuatro años. Simbólicamente, existen otras expresiones de la dualidad y la división en cuatro señaladas por Rivière. Por ejemplo, en los ritos los espacios de cada ayllu están delimitados de modo inequívoco, incluso la torre de la iglesia ha sido construida con materiales diferentes para que las cuatro esquinas queden asociadas con cada ayllu. Asimismo, una característica también

³⁹² “Le dualisme chipaya: Comte-rendu de mission”. *Bulletin de l' Institut Francais d' études andines*. Tomo III. N° 1-2-3-4. París, 1974. pp. 54 ss.

³⁹³ Véase “Dualismo y cuatripartición en Carangas”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12. La Paz, 1984. pp. 70, 102 ss., 104 ss., 106.

presente en otros contextos culturales y comunidades, se refiere a que los aymaras ordenan geoméricamente el espacio a partir de una dualidad estructural, desde la que se multiplica por duplicación constante, sea por simetría bilateral o según divisiones transversales, la realidad espacial, étnica, simbólica y política de la totalidad. Por ejemplo, esto se da en Sabaya, desde la peculiaridad de cada estancia hasta la constitución de la comunidad como una totalidad.

Es posible interpretar que la categoría cuadrilocular de los Andes haya surgido como una adaptación de la dualidad siguiendo su misma lógica. Se trataría de la doble duplicación, pero que en el caso del Tahuantinsuyo refiere una importante diferencia. Como se sabe, el Cusco era el ombligo del imperio, a partir del que siguiendo un orden radial cuadrilocular se establecieron los cuatro suyos de identidad cultural y geográfica diferenciada. Ahora bien, entre los aymaras, inclusive cuando la duplicación es doble y da lugar a una constitución cuatripartita del espacio, el centro que se forma no adquiere la connotación que tuvo para los quechuas su capital: no es el ombligo del mundo.

El poder de los incas debía expresarse simbólicamente en la centralidad de la capital de su imperio, desde la que se ordenó el espacio cultural y político. Tal centralidad no podía competir con otra dada en los señoríos aymaras. Independientemente de que en el proceso histórico preincaico, las culturas andinas hayan ordenado el espacio según una disposición que partía del centro (considérese, por ejemplo, Tiahuanaco), lo cierto es que la centralidad quechua obligaba a que los grupos culturales sometidos ordenaran su territorio geográfico y político con una apariencia de autonomía renunciando a la centralidad y valorando la complementariedad y la jerarquía.

En el siglo XVI, los señoríos aymaras ordenaban su territorio según la lógica dual con un *taypi* como eje de mediación. Era el límite simbólico de acercamiento y distanciamiento respecto del *otro* y la frontera en la que se aunaban las diferencias para beneficio colectivo: el espacio liminal donde, el que era igual era también diferente. Se trataba del *otro* que, también simbólicamente, estaba arriba o abajo respecto de *uno*, de quien era más masculino o más femenino que *uno*. Pareciera, en consecuencia, que el orden del espacio a partir de un centro expresaba una lógica de dominio político y cultural que se impuso con los incas; en tanto que para preservar dicho poder fue conveniente que las unidades subalternas y dominadas como los señoríos aymaras, asumieran la organización dual con jerarquía y complementariedad sin un centro propio. Tal, la forma de organización política y simbólica, disposición que ante todo, debía ser funcional y complaciente respecto de las expectativas y el poder de los quechuas.

Es posible interpretar que la construcción radial del espacio desde un centro refleja el proceso histórico de poder que cierta entidad política y cultural despliega sobre los territorios que domina. La disposición progresiva de anillos en torno al centro, por lo demás, no es incompatible con una estructura radial de base. Los anillos más alejados del centro muestran el alcance vasto del imperio y la mayor división radial (los ceques del Cusco por ejemplo, como parte de cada suyo), el estilo de dominio político y cultural aplicado desde la metrópoli. Si a esto se suman las diferencias ecológicas y de altitud de los suyos sometidos, el cuadro que se configura es un mapa complejo con variables múltiples. Este mapa integraría tanto los sentimientos de descentralización y autonomía como posibilitaría un efectivo

control central prácticamente desburocratizado con un amplio acceso a los recursos naturales. La clave para configurar dicha organización en el collao y en Charcas fue la combinación de la organización dual de los señoríos aymaras con la categoría cuadrilocular incluyente del Cusco como centro incaico.

En el siglo XVI, como advierte Thierry Saignes³⁹⁴, hubo complejos procesos de fragmentación y enfrentamiento: collas contra lupacas, charcas contra carangas, quillacas contra chichas, canis y canchis en contra de omasuyos, pacajes y quiruas. Pero también en el interior de cada señorío, por ejemplo entre los pacajes, hubo no sólo competencia, sino conflictos de alta intensidad. Este antagonismo también sistémico y segmentario, establecía condiciones de paz que fijaban el lugar que tanto los vencedores como los vencidos debían ocupar. Se trata de procesos para establecer jerarquías frente a los otros, disimetría tanto simbólica como real, y la aceptación por consenso de las formas y planos de la dominación.

Tanto en el modelo dual como en el cuadrilocular es posible instalar relaciones disimétricas. Es decir, la jerarquía se realiza en ambos modelos, y de manera política más eficaz, en una disposición centralizada. Desde el punto de vista ideológico, en el modelo dual existe mayor posibilidad de crear la imagen de una realidad de cooperación, reciprocidad y de confluencia de esfuerzos de los pares complementarios, imagen que oscurece las relaciones disimétricas y obnubila el ejercicio insidioso del poder.

Xavier Albó³⁹⁵ ha mostrado que la dualidad aymara no implica necesariamente la construcción de un modelo de simetría bilateral. Inclusive si se organiza el espacio desde un centro con divisiones radiales, aparece un eje que divide dos conjuntos dentro de los cuales se agrupan los radios respectivos. Tal es el caso del espacio geográfico y simbólico de San Andrés de Machaca, comunidad en la que desde la marka se establecieron los radios de división con tres comunidades en cada una de las dos parcialidades: arajja y manqha.

En este sentido, si el modelo cuadrilocular es un caso de concreción de la dualidad según la lógica de la duplicación, resulta que el modelo radial desde un centro es también un caso específico de organización del espacio con un centro atravesado por el eje de bipartición. Aquí, de nuevo, se encuentra la influencia de la cosmovisión preincaica sobre la constitución geográfica y política del imperio quechua. Así, se establece que la peculiaridad de los incas radicó en combinar el proceso de expansión de su imperio según un modelo central y radial, con lo que fomentaron que se desarrollara en los territorios subalternos, por ejemplo, en el caso del collasuyo, la dualidad aymara de complementariedad y jerarquía. Más aun, que los incas hayan tenido una estructura radial par con un centro, confirma que las adecuaciones territoriales y simbólicas respecto del imaginario prevaleciente, según las necesidades políticas inmediatas, constituyeron una capacidad flexible, aplicable sin vulnerar aspectos fundamentales de la cosmovisión andina.

³⁹⁴ "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos: Siglos XV y XVI". En *Avances de investigación*. MUSEF. La Paz, 1986. pp. 41 ss.

³⁹⁵ Véase "Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca". En *América indígena*. Vol. XXXII. Nº 3. México, 1972. pp. 781, 800 ss.

El proceso histórico de la comunidad de Jesús de Machaca ha sido estudiado por Xavier Albó, quien advierte una fragmentación evidente. Se trata del faccionalismo consistente en dividirse para multiplicar las opciones de ejercicio del poder. Pero, las nuevas comunidades emergentes mantienen vínculos entre ellas, no sólo simbólicos, sino económica y políticamente reales. Por otra parte, en el imaginario político andino, el faccionalismo se combina con la integración, la que sin embargo, exige con mayor fuerza que la relación disimétrica, el cumplimiento de obligaciones asumidas por las unidades. Es esta dinámica de enfrentamiento y unificación la que se ritualiza en las expresiones y gestos simbólicos y la que permite entender la facilidad con la que el hombre andino traiciona sus alineamientos y lealtades otrora comprometidos.

Thérèse Bouysse-Cassagne³⁹⁶ advierte que en el siglo XVI, el tinku representaba el encuentro de los opuestos y la unión de los dos principios básicos entre los aymaras: urco y uma. El auca, entendido como oposición, enfrentamiento, guerra y conflicto se resolvía en el tinku que representaba la colaboración con el contrario, con el *otro* visto como la metonimia de *uno* y quien metafóricamente representa el resto de una totalidad. Así, es posible, figurativamente, intercambiar los términos de la dualidad confundiendo *uno* con el *otro*. Dicha anfibología es la que permite reiniciar periódicamente el juego de establecimiento de jerarquías y de relaciones complementarias, juego marcado por la sucesión de turnos, las obligaciones cíclicas y la inversión en el ejercicio del poder.

Como establece Tristan Platt³⁹⁷, la dualidad entre los machas implica una primacía de la puna sobre el valle. Se trata de un sistema ecológico representado simbólicamente con un eje de división (chaupirana), que lo ordena en cuatro sayas. Tanto las de arriba como las de abajo comparten el acceso a la puna y al valle. Platt indica que “yanantin” significa la dualidad complementaria de pares, mientras que “tawantin” refiere la división cuatripartita. Ambas nociones se realizan entre los machas de hoy día.

El ideal de los machas se expresa en una doble duplicación. Tanto en la familia, en los ritos de construcción de viviendas, como en la labranza ritual y en el tinku, la categoría que refiere una totalidad articulada, coherente y suficiente para sí misma, es la composición simbólica en cuatro partes. La cuadruplicación para los machas tiene, además, la posibilidad de ampliarse en estructuras mayores que la incluyan, o de restringirse en facciones que la preserven hasta su máxima división: la organización dual.

John Murra³⁹⁸ ha señalado que entre los lupacas del siglo XVI, los yanás desempeñaron funciones de subordinación ante los aymaras. Siendo que procedían de los urus, transmitían de manera hereditaria a las generaciones venideras, el carácter de las funciones domésticas

³⁹⁶ *La identidad aymara. Op. Cit.* pp. 195 ss., 240 ss.

³⁹⁷ *Espejos y maíz: Temas de la simbología andina.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación N° 10. La Paz, 1979. pp. 5 ss., 8 ss., 15 ss.

³⁹⁸ *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975. pp. 225 ss., 243 ss.

que cumplían. Como señala Thérèse Bouysse-Cassagne³⁹⁹, la palabra “yana” (que también significa “inversión”), asociaba a estos sirvientes con “yanani” (“par” o “sinónimo”).

Con base en los diccionarios antiguos, Tristan Platt⁴⁰⁰ dice que yanantin significa “cosa llana” y “pacto”. En el imaginario aymara, quien aparece en el lugar contrario sostiene una identidad invertida respecto a la *pacha* de aquí y ahora, el uru, constituye el par complementario de una relación pactada. Gracias a él adquiere sentido la totalidad, se ordena y completa; se trata del *otro* igual y diferente que refuerza una relación social con expresiones de desigualdad y opresión.

Pero existen otros significados con relación al término “yanantin”. Platt menciona el primero como “ayuda”, se trata de la pareja que coopera. El segundo significado radica en el reflejo. Es la imagen invertida dada por el reflejo en el espejo. Es posible relacionar ambos significados refiriéndose a la complementariedad y la cooperación que, por ejemplo, se da entre los dos ojos, las dos manos o las dos orejas. Se trata de funciones similares pero distribuidas: integración por especialización en simetría espejada. Pero esta dualidad supone la partición de las cosas constituidas según una simetría bilateral. Por lo demás, cada una posee su propia simetría; así, si se da la duplicación de espejo de estos objetos, aparecen las unidades varias veces multiplicadas. Un cuerpo masculino se refleja en otro cuerpo masculino, y dos cuerpos masculinos se asocian simbólicamente mediante la palabra “yanachani”, con dos mujeres desnudas.

La simetría bilateral permite entender la realidad como el complemento recíproco de elementos divididos en pares. La identidad de una parte de la dualidad es homóloga a la identidad de la otra mitad simétrica. El doble es uno mismo en reflejo especular. Pero según este modelo, sólo la relación homosexual plasmaría de modo perfecto una doble duplicación, partiendo de la dualidad de cada sujeto doblemente reflejada en la dualidad del par, semejante y distinto a la vez. En este sentido, Tristan Platt piensa que para los machas, la pareja perfecta y el ideal para cada persona tendría que ser alguien de su mismo sexo.

En la vida social y política, sin embargo, los modelos son alterados de acuerdo a las vicisitudes históricas y a las condiciones reales de existencia de los individuos y las colectividades. Más aun, la cuadruplicación perfecta resulta genéticamente estéril y políticamente no jerárquica, condena a la endogamia simbólica y a la indistinción social. Así, inclusive imaginarios rigurosos según una lógica perfecta, prefieren asentar el sentido “natural” y productivo de sus representaciones en una complementariedad por diferencia.

La cuadruplicación expresa un modelo que incluye dos objetos de simetría bilateral. La primera mitad de uno se complementa con la segunda mitad del otro; en tanto que la segunda mitad del primero se complementa con la primera mitad del segundo. Así, se confirma que el modelo cuádruple es una forma específica de duplicación de la dualidad presentándose el caso específico en el que el doble reflejo en espejo produce que cada mitad adquiera identidad en cuanto se refleja en la mitad diametral del *otro*.

³⁹⁹ La identidad aymara. Op. Cit. p. 367.

⁴⁰⁰ Espejos y maíz. Op. Cit. pp. 21, 25, 27 ss., 37 ss., 40 ss., 43 ss., 48 ss.

El juego de la identidad reflejada en la alteridad, la ambigüedad entre lo propio y ajeno y la complementariedad con uno mismo es “saxra”. Tiene un carácter sagrado y terrible, siendo finalmente, indeseado y temido por los machas. Que el alma esté enemistada con los espejos expresa este rechazo de la perfección cuadrilocular de lo mismo.

El horror a la cuadruplicación que acontecería en la *pacha* de abajo se expresa entre los machas haciendo referencia a las relaciones homosexuales. En tanto éstas son representadas como la alternancia de roles activos y pasivos entre los hombres, ocasionan repulsión a las categorías de la cosmovisión andina. En efecto, políticamente implican la anulación de las jerarquías, suponen la claudicación de la superioridad masculina con identidad heterosexual, refieren la anulación de la lógica del poder. En el mundo de abajo se producen estas perversiones que alteran el orden natural de las cosas

El dualismo cósmico, siendo constante y universal, se extiende a todas las *pachas* de la realidad, incluido el mundo de abajo donde se realiza, por ejemplo, como comercio sexual marcado por la zoofilia y la homosexualidad. Para los machas, en el mundo presente, la dualidad se manifiesta con identidades sexuales complementarias, no sólo entre las personas, sino entre los lugares, las montañas, las piedras, las plantas, los cuerpos celestes y las entidades mítico religiosas de su imaginario colectivo. Así, por ejemplo, la deidad que se constituye en el recíproco complementario de la Pachamama es el Pachatata.

Inclusive en la época de los chullpas habría existido una diferenciación sexual. Pese a que todos los hombres tenían el mismo nombre (Mariano) y todas las mujeres compartían el correlativo (María), hubo rechazo a la cuadruplicación homosexual. En efecto, a pesar de que el concepto “yanantin” refiere la duplicación especular de lo que tiene simetría bilateral, se trata en verdad de un disfraz de simetría y de una máscara de igualdad. Detrás de esto se ocultarían las categorías que dan sentido a la realidad: la supremacía sexual, la jerarquía política, el dominio étnico, la diferencia económica y la aceptación colectiva de tal orden como la argamasa ideológica que compacta la estabilidad social.

Por lo demás, simbólicamente nada es ch'ulla. Aunque la dualidad ofrece distintos niveles de plenitud a las cosas según la complementariedad que realicen, nada carece absolutamente de alguna simetría, todo tiene su par. Inclusive en las formas más caprichosas de la naturaleza y de la cultura hay múltiples expresiones de dualidad, desde la simetría bilateral en un mismo objeto hasta el sagrado y terrible ideal de la cuadruplicación cósmica y perfecta.

Las categorías andinas pares tienen también su par contrario: las categorías impares. La división cuadrilocular, por ejemplo, refiere un quinto elemento: el centro. Asimismo, la división dual del espacio refiere un tercer componente: el taypi.

Claude Lévi-Strauss⁴⁰¹ ha establecido relaciones de orden dual comparadas con la división triádica. Con base en las sociedades que ha estudiado, Lévi-Strauss dice que hay dos tipos de dualismo: el “diametral” que incluye la división dual con un eje, y el “concéntrico” que

⁴⁰¹ *Antropología estructural*. Traducción de Eliseo Verón. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977. pp. 122, 147, 187-8.

divide una agrupación separando el núcleo de lo periférico. Para el caso del Tahuantinsuyo con el Cusco como el centro, correspondería un doble “dualismo diametral”; en tanto que los señoríos aymaras habrían realizado un “dualismo diametral” simple.

Según Lévi-Strauss no es posible la existencia autónoma de una estructura dual: “el triadismo y el dualismo son indisolubles, puesto que el segundo jamás es concebido en cuanto tal, sino solamente como límite del primero”. En todo modelo dual, lo que se representa es una red de relaciones complejas mucho más intrincada que la simple oposición de términos. Mientras el dualismo concéntrico es dinámico; el diametral es estático y sólo genera más dualismo similar, quedando imposibilitado de sobrepasarse a sí mismo. El tránsito del dualismo diametral al concéntrico termina con la aparición de estructuras simbólicas triádicas. En América del Sur, para Lévi- Strauss, “la estructura binaria es utilizada para definir los grupos y la estructura ternaria para definir los dos sentidos de la circulación”.

Entre los aymaras, el tránsito de las estructuras diádicas a estructuras simbólicas ternarias ha sido estudiado, por ejemplo, por Olivia Harris⁴⁰². La autora piensa que las representaciones colectivas de los laymis establecen un dualismo evidente en varias manifestaciones culturales. Por ejemplo, la organización del espacio se da en dos sayas según la preeminencia de la puna (suni) sobre el valle (likina). Además, la complementariedad del trabajo implica la cooperación entre los géneros, se trata de la división que coadyuva para fines colectivos entre lo que se asocia con lo femenino y lo que está relacionado con lo masculino. Pese a que los laymis vinculan la puna con lo femenino y las tierras bajas con lo masculino, excepción respecto de la tendencia andina general, esto no implica que rompan la lógica de la dualidad, tanto complementaria como jerárquica. Lo propio acontece respecto de la pareja familiar. Los laymis suponen que existe superioridad del marido frente a su cónyuge, pero asignan también una preponderancia significativa a la mujer inclusive a nivel local, visualizándola como alguien que se asocia con lo alto.

La concreción de la jerarquía en la dualidad se da entre los laymis, según Olivia Harris, de varias formas. Al respecto dice: “los modelos de dualismo laymi que yo he descrito no son isomorfos: ellos no son intercambiables ni reversibles”. Por lo demás, varios ejemplos son referidos respecto de la estructura simbólica triádica y con relación a la doble dualidad realizada como cuadruplicación. Harris remarca, por ejemplo, la relevancia que tiene para los laymis el símbolo de tres banderas. Sobre la estructura cuatripartita, por ejemplo los machas, representan en algunos ritos ser dos bueyes atados a dos imillas⁴⁰³.

También la autora señala el tránsito de estructuras circulares con una disposición diádica, a disposiciones cuadrangulares donde aparecería un orden triádico. Por ejemplo, esto se constataría simbólica y ritualmente en el trabajo y cuando los laymis terminan la construcción de sus casas y las techan. Además, el espacio de la cocina es distribuido en una relación de dos a uno. La mujer tiene el doble de derecho y obligación de ocuparlo y realizar las funciones respectivas, con relación al varón. Similar distribución de competencias, en una re-

⁴⁰² “De l'asymétrie au triangle: Transformations symboliques au nord de Potosí”. *Annales*. Armand Colin. 33 Année. N° 5 - 6. Paris, 1978. pp. 1110-3, 1117-23.

⁴⁰³ Véase al respecto, el texto citado de Tistan Platt *Espejos y maíz*. Op. Cit. pp. 19.

lación que esta vez duplica las funciones del varón, se da respecto de la chacra. Para los laymis, la dualidad de complementariedad genérica realizada con el matrimonio también se transforma en una estructura triádica. Esto se da por la inclusión de los padrinos que jugarán roles importantes en la vida futura, tanto real como simbólica.

Olivia Harris concluye que las expresiones simbólicas triádicas entre los laymis, están insertas en un dualismo inevitable que refleja tanto relaciones de jerarquía como de complementariedad. Así, se realizan juegos de compensación que producen una multiplicidad de expresiones simbólicas reforzándose las categorías de la cosmovisión andina.

Gabriel Martínez⁴⁰⁴ señala que entre los aymaras de Isluga también se han dado procesos de transformación de la categoría dual en esquemas triádicos. En este caso, la triada no es una división en tres sino una relación dual de dos a uno. Por ejemplo, el espacio sagrado se divide en dos partes de carácter femenino (la Santa Iglesia y la Santa Plaza), contrapuestas a la entidad masculina (la Torre Malku). Además, si bien existen tres santuarios para cada saya, dos se ubican en el espacio que le corresponde a la otra saya, quedando el tercero solamente dentro de los límites de su propia jurisdicción espacial.

Otra expresión simbólica de los tránsitos de categorías entre los aymaras de Isluga radica en que las oposiciones binarias se sintetizan en un concepto unitario. El tercer término, el eje de mediación, aúna las características de oposición y afirma una identidad unitaria. En estos casos, las diferencias se disuelven y surge el tercer componente como expresión sintética de la contraposición anterior: se ha consumado el proceso contrario al faccionalismo.

Martínez señala un ejemplo al respecto. Arajj (1) conceptualizado como central, cultural y superior, se opone a manca (2) que refiere la exterioridad, la naturaleza y la inferioridad. Ambos conceptos unidos, arajj y manca (3), refieren una entidad cultural superior (1') visualizada como opuesta y complementaria de ch'alla churu (2'). Este concepto evoca a la naturaleza cultivada e inferior. De la oposición entre 1' y 2' surge una nueva síntesis, la que se da entre arajj-manca y ch'alla churu (3'): se trata de la unión de los cerros con las pampas que constituyen un nuevo término (1''), opuesto a la cultura del pueblo que se presenta con rasgos de superioridad (2'').

Las representaciones colectivas de los aymaras de Isluga muestra un imaginario compartido que ordena el espacio, las relaciones simbólicas y los procesos políticos según categorías recurrentes de la cosmovisión andina. Las identidades se construyen en contraste con el otro, según relaciones disimétricas en las que los sujetos ejercen o padecen poder; pero también en la búsqueda de aunar esfuerzos, compartir propósitos, colaborar y establecer relaciones de ayuda mutua. Sin embargo, el faccionalismo y la destrucción de cualquier orden macroscópico asechan sin claudicar. A la fuerza convergente, de cooperación y de búsqueda de integración se oponen el antagonismo, la rebeldía y la traición.

Diferenciar y apropiarse lo que correspondió a la organización del espacio, tanto en los señorios aymaras como en el imperio de los incas, ha puesto de manifiesto que no se trata sola-

⁴⁰⁴ *Espacio y pensamiento I: Los Andes meridionales*. Editorial HISBOL. La Paz, 1989. pp. 123-4, 127, 132, 139.

mente de una estética o una arquitectónica cultural. Se trata de una plasmación coherente de una determinada visión del mundo quedando implicados aspectos reales y simbólicos; se trata también de una construcción política, económica y étnica. Por lo demás, pese a la especificidad de la organización cuadrilocular efectuada por los incas, combinándola con el dualismo diametral simple de los aymaras, se ratifica que la representación andina del espacio ha sido constituida con relación a las formas que el poder político y cultural ha adoptado, preservándose un orden de dominio que aunque varió con la colonización ibérica, mantuvo como invariable la necesidad de concretar un esquema de poder colonial.

Así, la acción política en los Andes se despliega entre la disimetría ante el *otro* y la dualidad que busca complementariedad, entre la jerarquía real y la igualdad simbólica, entre el faccionalismo y la subordinación, el conflicto y la cooperación. Los ritos sirven para refrendar simbólicamente el orden político constituido, el que, a pesar de ser temporal y pudiendo ser rotativo, expresa la disposición estamental lograda congruente con un imaginario de subordinación y de poder. La organización del espacio, la articulación de relaciones sociales y políticas, las variadas formas de expresión cultural y simbólica reflejan por su parte, una cosmovisión marcada por categorías coloniales y postcoloniales que si bien permiten que los individuos e inclusive los grupos se realineen, exista promoción y sea posible alcanzar estatus pretendidos; en la estructura de la visión de la historia y de la sociedad, las distancias y diferencias de los estamentos parecen ser imprescindibles y permanentes.

§20. UTOPIA, CRISIS Y RESISTENCIA EN LOS ANDES

Los estudios sobre el pensamiento utópico lo relacionan con las condiciones sociales y políticas en las que vivieron los autores que lo expresaron. Al respecto, por ejemplo, A. L. Morton⁴⁰⁵ resume las características de las utopías desarrolladas en Inglaterra y en Europa a partir de la obra de Tomas Moro. Incluye en su recorrido a autores como Francis Bacon, Jonathan Swift y William Morris, concluyendo el itinerario teórico y literario que se trazó con el pensamiento fantástico del siglo XX expresado en escritores como Herbert Georges Wells, Aldous Huxley y Georges Orwell.

A. L. Morton indica que el pensamiento utópico nació como expresión de los deseos compartidos frente a los problemas sociales. Pero, el utopismo pronto adquirió el gesto de denuncia de tales problemas de la realidad concreta. Es decir, los autores utópicos no sólo expresaron los deseos e ideales de los grupos subalternos y de las clases explotadas manifestados por las circunstancias en las que vivían; sino, también pusieron en evidencia las críticas al poder y las sátiras sociales al contexto, denunciando sus inequidades y las formas de explotación que padecían ciertas colectividades.

Que las utopías nazcan de los deseos compartidos implica un origen, también destacado por A. L. Morton, vinculado al sentimiento popular. Es decir, por ejemplo en Inglaterra, fueron las condiciones sociales y políticas de los siervos en el régimen feudal las que incidieron para que estos actores históricos soñaran en paraísos donde se habría borrado toda expresión de opresión, injusticia e indignidad. Los autores utopistas recogieron esos sueños en forma literaria, presentando países, islas o mundos con las características ideales. En este sentido, es comprensible que los sueños populares hayan formado imágenes identificadas como “socialistas” presentando la sociedad ideal con proyecciones utópicas y como la negación teórica y práctica del mundo feudal y capitalista.

Alberto Flores Galindo⁴⁰⁶ se refiere a algunos autores occidentales que escribieron obras con contenido utópico. Cita, por ejemplo, el libro *Utopía* escrito en el siglo XVII por Tomas Moro, donde apareció por primera vez el término. Se refiere también al texto *La ciudad del Sol* de Tomaso Campanella y al libro de Francis Bacon, *La Nueva Atlántida*. Pese a que las referencias son del siglo XVII, sin duda, el primer autor de la cultura occidental que desarrolló el pensamiento utópico fue Platón en el siglo IV antes de nuestra era en su libro *La República*. Así, aparte de la notable influencia en el pensamiento filosófico posterior, el filósofo ateniense esbozó un pensamiento utópico con importantes repercusiones en la Edad Media y en los siguientes siglos hasta llegar al XX⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ *Las utopías socialistas*. Ediciones Martínez Roca S.A. Barcelona, 1970. pp. 11 ss.

⁴⁰⁶ *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte. Lima, 1988. pp. 25 ss.

⁴⁰⁷ Hay pensamiento utópico, por ejemplo, en el milenarismo y la edad de los monjes descrita por Joaquín de Fiore, teología desarrollada en el siglo XIII. También en los sueños de igualitarismo de Thomas Münzer y en sus acciones en la Alemania en el siglo XVI. En los libros del conde de Saint Simon a ini-

Karl Popper⁴⁰⁸ ha tratado con detenimiento el carácter utópico del pensamiento político de Platón. Al respecto indica que el filósofo ateniense expresó una actitud intransigente de radicalismo político imposible. A la democracia que criticaba se la debería purificar, purgar, expulsar, asesinar o deportar con el propósito de crear, como se crea una obra de arte sobre un lienzo limpio, nuevas instituciones y nuevas relaciones: una nueva sociedad. Popper dice que Platón era fútil y carecía de realismo, fundándose en un propósito estético que trastocó la política en un contrasentido, sencillamente porque su programa no comenzaba con la “limpieza” de quienes pintarían el nuevo cuadro utópico. En verdad, para que esto sea coherente se requeriría que los supuestos artífices se borren a sí mismos, puesto que siendo los depositarios del sistema que pretenden cambiar, nada garantiza que la imagen que pinten sea nueva y mejor respecto del viejo régimen.

Pero la crítica más incisiva se da en torno a que el utopismo de Platón, según Popper, es irracional. No se basa en la prueba y el error sino en una supuesta inspiración infalible. Platón asumiría que como consecuencia práctica de su inspiración teórica, la sociedad debería poner en marcha sus ideas de comunismo castrense, puesto que expresarían la construcción completa, ideal e insuperable de la vida colectiva.

El enfoque estético de la política y el carácter irracional del utopismo platónico terminan en la suposición de que la historia se construye por milagro, inspirada en la embriaguez de sueños imposibles termina en un llamado romántico, no a la acción racional, ni a una actitud metodológica que Popper denomina “ingeniería utópica de procesos”. Apenas puede interpelar las emociones proclamando con igual desaprensión, “volver al pasado”, “construir una ciudad divina”, “retornar a la naturaleza”, “alcanzar el amor y la belleza” u otras consignas similares, siendo que el resultado efectivo es el infierno que algunos hombres construyen para sus semejantes.

Una característica del pensamiento utópico con contenido socialista, impulsado vigorosamente desde el siglo XVII, señala una oposición inconciliable. Por una parte, se da la realidad histórica del autor, criticada, desvalorada, descalificada e inclusive denostada explícitamente por él; y, por otra parte, aparece el ideal social, político, económico e ideológico presentado como el mejor mundo imaginable. Otro rasgo del pensamiento utópico es la distancia entre la realidad presente y el ideal imaginado. Es decir, los autores utópicos no indican alguna estrategia “política” que permita realizar el programa de acción colectiva según la visión ideal de la historia. Aparte de las explosiones de violencia protagonizadas por grupos subalternos guiados por líderes con sueños irrealizables, la literatura y el pensamiento utópico no indican las fases por las cuales la sociedad tendría que proseguir su tránsito, desde la vituperada realidad hasta el lejano e imposible modelo onírico.

Según Alberto Flores Galindo, el contenido de la utopía ha sido tratado en los últimos años, de acuerdo a las interpretaciones vertidas por distintos autores, con relación a los Andes.

cios del siglo XIX en Francia, en los textos de Charles Fourier en la misma época y contexto y en la obra teórica y práctica de Robert Owen en Inglaterra.

⁴⁰⁸ *La sociedad abierta y sus enemigos*. Editorial Planeta-Agostini en dos volúmenes. Barcelona, 1992. Vol. I, p. 157 ss.

Aparte de las visiones explícitas, el tema hace patente la pregunta de si el hombre andino sustenta una concepción de la historia, el futuro y la política según un modelo utópico, aunque se presenten particularismos respecto del pensamiento occidental.

Flores Galindo⁴⁰⁹ piensa que si se toma en sentido literal lo que significa la palabra “utopía” (*eu-topos*, es decir la negación de un lugar afirmando su inexistencia), entonces no es posible aceptar que dicho pensamiento se dé en el contexto andino. En los Andes, la utopía no sería la imagen soñada del futuro como negación del presente, su realidad se configuraría, por el contrario, gracias a la experiencia del pasado⁴¹⁰.

Manuel Burga y Alberto Flores Galindo⁴¹¹ dicen que la utopía andina es la proyección del pasado sobre el futuro constituyéndose en una “concepción central en la identidad de los campesinos de los Andes”. Por su parte, Henrique Urbano⁴¹² piensa que el discurso utópico es la proyección del futuro representado como una idea global del mundo, fruto que nació del impacto occidental y la influencia cristiana sobre los Andes.

Con relación a la lógica andina, José Sánchez-Parga⁴¹³ utiliza el término *socio-lógica* que le permite establecer que la utopía andina es una lógica social específica. Se trata de la “reproducción del pasado en la memoria colectiva de las sociedades andinas para transformarlo en una alternativa del presente”. Alberto Flores Galindo⁴¹⁴ al respecto dice que la historia campesina se comprende gracias a la utopía. Desde el siglo XVI hasta nuestros días, tal noción habría orientado el conjunto de movilizaciones indígenas definiendo la identidad de los sujetos históricos. En los momentos decisivos, en las “encrucijadas históricas”, el hombre andino habría expresado su cultura según tal “proyecto utópico”.

En el texto escrito con Manuel Burga, Alberto Flores⁴¹⁵ establece que existen varios “tipos” de utopía en los Andes: la oral que se relaciona con las imágenes míticas del pachacuti y del Paitití; la escrita, expresada en la producción de la teoría indigenista; la utopía aristocrática, que señaló el restablecimiento de la monarquía incaica y la cristalización del proyecto de Vilcabamba; y la utopía popular campesina, de carácter oral, relacionada con la resistencia popular del movimiento del taqui onqoy que pretendía la reposición de una sociedad igualitaria. Los autores de referencia piensan que continuamente hubo el intento durante

⁴⁰⁹ Véase también el artículo de Manuel Burga y Alberto Flores Galindo “La utopía andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 87.

⁴¹⁰ Cfr. al respecto, el texto de José Sánchez-Parga, “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* N° 15. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1988. p. 185.

⁴¹¹ “La utopía andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Op. Cit. 1982. pp. 86, 88.

⁴¹² Véase “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. p. 10. También Cfr. “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 97.

⁴¹³ “Motrices de la utopía andina”. Op. Cit. p. 136.

⁴¹⁴ *Buscando un Inca*. Op. Cit. pp. 70, 413 ss.

⁴¹⁵ “La utopía andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Op. Cit. 1982. pp. 87, 89 ss., 96-7.

cinco siglos, de que la utopía andina sirviera “eficazmente para mantener vivas las esperanzas de los indígenas... meta inalcanzable para movilizar a las multitudes campesinas y finalmente aligerar las diferentes formas de explotación que pesaban sobre los indígenas desde los tiempos coloniales”.

La utopía andina constituiría una elaboración colectiva desde el siglo XVI en la que los vencidos se apropiaron de las formas de los vencedores dándoles su propio significado. En el siglo XVI, Vilcabamba y el taqui onqoy fueron las principales concreciones de la utopía. En el siglo XVII, se expresaría como una producción intelectual que creó los mecanismos de subsistencia de la cultura material y espiritual, especialmente con Garcilaso de la Vega y con Felipe Guamán Poma de Ayala. En el XVIII, la utopía se habría expresado en las multitudinarias rebeliones campesinas lideradas entre otros, por los Amaru y los Catari. En el siglo XIX, fueron las “guerras de castas” que surgieron de los centros urbanos las que caracterizaron la plasmación de la utopía andina. Finalmente, en el XX, los movimientos campesinos en contra de la hacienda, por la defensa de la comunidad y la afirmación regional habrían sido sus principales expresiones.

La resistencia imperial desde Vilcabamba en el siglo XVI ha sido descrita por Nathan Wachtel⁴¹⁶ quien señala tres momentos importantes protagonizados por Manco Inca, Tito Cusi y Túpac Amaru I. Manco Inca, pese a ser inicialmente un rey títere de Francisco Pizarro, pese a que fue coronado con apoyo de los españoles y defendía a Huáscar, pese inclusive a que perdió el respeto de los indios, posteriormente se convirtió en el símbolo de la resistencia contra España. Reunió un ejército de 50 mil hombres y sitió por más de un año al Cusco, lideró la alianza de varios grupos étnicos y asestó efectivos golpes a los españoles. Ante la rearticulación de los ejércitos ibéricos se retiró a Vitcos, en Vilcabamba, lugar geográfica, política y simbólicamente estratégico, donde reinstauró el culto al Sol y rechazó toda expresión hispánica. Pese a que castigaba a los indios que colaboraban con los españoles fue traicionado y murió asesinado. Su sucesor fue el hijo que él eligió: Sayri Túpac.

Sayri Túpac fue coronado después de varios años de la muerte de su padre debido a su edad. Por el hostigamiento de los españoles, no continuó enfrentándolos y comenzó una connivencia con ellos. Consiguió una bula papal que le autorizaba a desposar a su hermana, pero murió envenenado, siendo sucedido por su medio hermano, Tito Cusi, quien otra vez protagonizaría duros enfrentamientos contra los españoles. Tito Cusi dirigió una rebelión con miles de armas fabricadas para el efecto. Organizó y reunió alimentos para sustentar a enormes ejércitos por largo tiempo e incluso intentó usar arcabuces y caballos. La táctica fue denunciada por un curaca delator y no prosperó. Pero fue capaz de reavivar la esperanza política y religiosa de los indios que continuaban la resistencia.

En 1565, sus aspiraciones de triunfo disminuyen y Tito Cusi aceptó como una medida política, la intrusión de misioneros en Vilcabamba. Él mismo fue bautizado y auspició la evangelización de los indios, perdiendo el argumento religioso como móvil para liderar campañas contra los españoles. El último hito histórico en Vilcabamba lo protagonizó Túpac Amaru I, quien después de liderar varias campañas, fue capturado por Francisco de Toledo

⁴¹⁶ Véase “Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. 1973. pp. 106 ss., 112 ss., 124.

y sufrió simbólica y efectivamente el mismo martirio y muerte de Atahualpa. Después de su apresamiento fue decapitado ocasionando en los indios una nueva y profunda derrota. Para entonces el Perú había sido pacificado debido a que hacia 1572, la otra expresión política contraria a los españoles, el movimiento del taqui onqoy, también fue sofocado.

Según Marco Curatola⁴¹⁷, el taqui onqoy y el moro onqoy constituyeron formas indias del “culto de crisis”, expresiones de resistencia en contra de la aculturación precautelando el propio sistema de valores y las representaciones colectivas tradicionales. Admitiendo que los “cultos de crisis” son una afirmación radical, en los Andes representaron la expresión por reconstruir el mundo que se desintegraba. Curatola señala que los rasgos de tales cultos son los siguientes: 1) se dan en sociedades fundadas en linajes, 2) expresan creencias y representaciones colectivas, 3) en un contexto marcado por la anomia y el deterioro de las tradiciones, sin referentes colectivos y, 4) gracias a la presencia de un Mesías. Según Curatola, en los Andes tales rasgos se constataron a cabalidad en el moro onqoy.

Con relación al taqui onqoy, Steve Stern⁴¹⁸ dice que el movimiento iniciado en 1564 fue la respuesta indígena a los intentos de reclutar mano de obra para las minas de Huamanga, extendiéndose posteriormente a otras regiones. Simbólicamente, expresó una alianza de las divinidades andinas para derrotar al dios cristiano, incluyendo a miles de adherentes que practicaban el culto a las huacas. Los oficiantes eran lucanas, soras, chocorvos y muchos otros indios. Asumían que las huacas “poseían” a los indios que comenzaban a temblar, se sacudían, se derrumbaban y bailaban frenéticamente convirtiéndose en los “vocero de los dioses”: el “mal del baile” los dominaba.

Los indios creían que las huacas crearían un nuevo mundo, pletórico de bienes, sin enfermedades ni españoles: el paraíso andino. Las huacas sembrarían gusanos para que royeran el corazón de los peninsulares, por lo que quedarían hambrientas y sedientas, debiendo los indios ofrecerles sacrificios. Los “taquiongos” eran guardianes de la comunidad, evitaban contacto con los españoles, realizaban rituales de purificación, difundían el mensaje sagrado y reproducían la cosmovisión del retorno. Los posesos eran hombres, mujeres, jóvenes, viejos y niños.

Luis Millones⁴¹⁹ dice que los profetas, pintados de rojo, recibían ofrendas de los creyentes en un contexto de ayunos y penitencias prehispánicas. Pero los españoles persiguieron el movimiento y durante los siete años que duró castigaron a ocho mil indígenas, obligaron a los líderes más visibles a retractarse públicamente y persiguieron con saña especialmente a los curacas adeptos, a quienes aplicaron multas y servicios extraordinarios. El indio común fue azotado y se le cortó el tocado que le servía como distintivo étnico. Aparte del líder

⁴¹⁷ Cfr. “Mito y milenarismo en los Andes”. En *Allpanchis Phuthuringa* N° 10. Op. Cit. 1977. pp. 65-6. También véase “El culto de crisis del moro oncoy”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. pp. 191-2.

⁴¹⁸ “El taki onkoy y la sociedad andina: Huamanga, siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit. 1982. pp. 49 ss.

⁴¹⁹ “Un movimiento nativista en el siglo XVI: El taki ongoy”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Colección Biblioteca de Antropología. Lima, 1973. pp. 85 ss. También Cfr. “Nuevos aspectos del taki ongoy”. *Idem*. pp. 97 ss.

principal del taqui onqoy, hubo dos mujeres que adoptaron nombres cristianos, “Santa María” y “María Magdalena”, dándose una apropiación de símbolos cristianos que reforzaría al movimiento⁴²⁰. Sin embargo, también es posible interpretar que esto representaba la crisis de confianza en la capacidad de las huacas para terminar con éxito el proceso⁴²¹.

Nathan Wachtel⁴²² compara el movimiento de Vilcabamba con el taqui onqoy. Si se admite que el milenarismo fue un fenómeno de cuestionamiento de la sociedad, una crisis en la que se afirmaron las representaciones, preferencias, sueños y prácticas de un pasado románticamente idealizado, entonces el movimiento del taqui onqoy fue más milenarista que la resistencia de Vilcabamba. Tito Cusi empleó una “táctica” de aculturación en Vilcabamba que no disminuyó la violencia; en el taqui onqoy en cambio, la aculturación fue combatida, advirtiéndose que los indios esperaron que la unión de las huacas ocasionara la derrota de los españoles.

Para Steve Stern⁴²³, sin embargo, el rechazo de los indios al dios cristiano no se dio en el taqui onqoy de Huamanga. Al respecto, dice que “en vez de rechazar a las poderosas divinidades extranjeras que habían sido impuestas, trataron de incorporarlas al panteón de potencias sobrenaturales con quienes buscaban establecer relaciones de equilibrio”. Aunque no se puede negar que hubo rechazo a la aculturación, la ambigüedad andina y las representaciones que vinculan la religión con la política, dieron lugar a que el reconocimiento del poder y la fuerza de los españoles, implicara también aceptar a su dios.

Al final, el movimiento fracasó. Pese a que los indios mostraban la diferencia entre las huacas y el dios cristiano, por ejemplo, aquéllas hablaban mientras que éste era sólo un lienzo o una cruz, no pudieron evitar el poder ibérico. Se precipitaron las sanciones económicas sobre los curacas, hubo mayor fragmentación étnica y se dio una nueva derrota simbólica encerrando a las mujeres en claustros y ocasionando la desaparición del principal líder pese a que se había retractado públicamente.

Según Nathan Wachtel⁴²⁴, el movimiento representó en el imaginario de los indios, la alterancia, la mita o el turno religioso. Los dirigentes del taqui onqoy habrían difundido la idea de que terminó el tiempo del dios cristiano, de que se había invertido la *pacha* y correspondía de nuevo, el tiempo de las huacas. Esta representación cíclica de la religión refiere el retorno de la historia. La imposición del dios cristiano habría sido sólo temporal, dándose posteriormente el pachacuti expresado en el taqui onqoy como reunión de las huacas, en principio, en torno a Pachacámac y en torno a las del lago Titicaca.

⁴²⁰ Véase el texto de Nathan Wachtel “Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. p. 129.

⁴²¹ Véase el texto de Steve Stern “El taki onkoy y la sociedad andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit. 1982. p. 66.

⁴²² “Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. pp. 118, 128.

⁴²³ “El taki onkoy y la sociedad andina”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Op. Cit. 1982. pp. 56, 59.

⁴²⁴ “Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. pp. 120-1.

José Sánchez-Parga⁴²⁵ interpreta la “enfermedad” del taqui onqoy manifiesta en el paroxismo de la danza. Se trataría de una disposición socio-cultural que suprime la individualidad y aúna las fuerzas de enfrentamiento produciendo efectos religiosos de orden catártico. Según Marco Curatola⁴²⁶, la histeria con efusivas adoraciones, chicha, harina de maíz blanco y estruendosos gritos expresaba el sentimiento de los indios como víctimas de los españoles. Que los indios se tiñeran de rojo los rostros y el cuerpo, expresaba simbólicamente el momento de crisis. Similares actos hubo después del terremoto de Arequipa, cuando los indios se vistieron de colorado, también durante el movimiento de Santos Atahuallpa, sus seguidores usaban camisas pintadas y la esposa del Incarrí llevaba veinte polleras con los colores del arco iris. El imaginario andino expresó así los momentos críticos, el pachacuti y la inversión: mostró el color rojo presente en el puma de los mitos de Huarochirí, el color que evoca al amaru como felino y que refiere el arco iris como la disposición de un nuevo orden manifiesto en la policromía.

Marco Curatola⁴²⁷ analiza otro movimiento de crisis, el moro onqoy. En este caso los indios recurrieron a sus huacas locales vinculadas con los ayllus y se alejaron de la divinidad asociada al orden anterior a los españoles: el Sol. Esto evidencia la fragilidad de la imposición inca del dios imperial, también muestra la importancia de la religión local en el imaginario andino, la confianza de los indios en sus deidades y la esperanza de que se liberarían de los dioses impuestos y de los sistemas económicos y políticos asociados a ellos.

Desde 1589, siendo el moro onqoy otro “culto de crisis”, para los indios expresaba la respuesta que debían dar ante los dioses ancestrales que los castigaban con epidemias. Si el taqui onqoy fue la enfermedad del baile, el moro onqoy fue la enfermedad de los colores asociada al arco iris y al pachacuti: anunciaba el regreso del culto atávico.

En 1595 apareció en Suaquirca un indio ladino que haciéndose pasar por enviado del demonio y de las enfermedades, instigaba a adorar a las antiguas huacas. En medio de la conmoción una anciana fue asesinada por practicar el catolicismo y el líder del movimiento reunió muchas ofrendas. Delatado por un curaca, pronto terminó su protagonismo. Se retractó e instó a sus seguidores a arrepentirse y a seguir las enseñanzas de los sacerdotes españoles. Sin embargo, su influencia logró inclusive que un curaca desconociera los matrimonios cristianos de los comuneros, eligiendo él nuevas esposas para los indios. Durante el proceso aparecieron seguidores del movimiento que inducían a la “purificación” bañándose en la confluencia de dos ríos y a adorar un árbol para liberarse de la muerte. Los hechiceros anunciaban castigos para los indios que usaran cualquier instrumento o vestido español. El movimiento también colapsó y sus seguidores se arrepintieron frente a los curas españoles en medio de un llanto generalizado.

⁴²⁵ “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* N° 15. Op. Cit. Quito, 1988. pp. 125 ss.

⁴²⁶ “Mito y milenarismo en los Andes”. En *Allpanchis Phuthuringa* N° 10. Op. Cit. 1977. pp. 67 ss., 77 ss.

⁴²⁷ “El culto de crisis del moro oncoy”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978. pp. 182 ss., 191.

Después de estos movimientos del siglo XVI, hubo rebeliones, insurgencias y acciones de resistencia de los indios que se prolongaron hasta el siglo XX. Alberto Flores Galindo⁴²⁸ hace un recuento en el Perú y en el Alto Perú. En el siglo XVII existió una reflexión intelectual y literaria expresada en Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala y otros autores quienes sobrevaloran a los incas y a los señoríos locales dando solidez a la imagen del Paitití como un espacio simbólico asociado al habitáculo dorado de los incas, un refugio frente a la persecución de los españoles y un paraíso en la selva sin explotación ni sometimiento de los indios.

El siglo XVIII fue el tiempo de las movilizaciones masivas, insurgencia de los indios que sitiaron a las principales ciudades del Virreinato del Perú, movimientos protagonizados por los Amaru y los Catari. Antes de las masivas manifestaciones de fines de ese siglo, hubo movimientos como el de Juan Santos Atahualpa que convocó especialmente a indios forasteros y a mestizos vagabundos enarbolando símbolos hispánicos como si fueran indígenas. Decía que descendía de Atahualpa y que encarnaba al Espíritu Santo. También, que era un enviado divino, vestía pobres atuendos, pero podía hacer temblar la tierra y que siendo uno de los cuatro hermanos Ayar, procedía de una casa de piedra. Sin embargo, al crecer su movimiento en la primera mitad del siglo, fue necesario rechazar lo ibérico y remarcar los aspectos nativos. Así, de manera pragmática y considerando el imaginario colectivo de larga duración, los movimientos políticos de los indios emplearon imágenes míticas y símbolos para generar acciones concretas, asimilando lo que fuera conveniente de acuerdo a los objetivos y necesidades de la coyuntura.

Respecto de Túpac Amaru II, Alberto Flores Galindo dice que su programa político incluía la connivencia de criollos, mestizos, negros e indios. Pretendía la expulsión de los españoles y la restitución del imperio incaico introduciéndose cambios sustantivos en la estructura económica. Si esto fue así, constituye un programa diferente al que usualmente el imaginario colectivo indígena visualiza al proclamarse el “regreso al Tahuantinsuyo”. En efecto, en los Andes, esta consigna es percibida espontáneamente como la construcción de una sociedad homogénea compuesta sólo por runas. Una sociedad que después de la desorganización y el caos, posibilite que los explotados, los parias y los subalternos del presente, sean los constructores del mañana adueñándose de su propio destino: se habría consumado la inversión de la realidad, el cambio del “mundo al revés”.

Las rebeliones del siglo XVIII son un ejemplo de cómo reiterados intentos indígenas, locales o macroscópicos, terminaron en derrotas. Respecto de los siglos XIX y XX, Alberto Flores se refiere a los alzamientos que desembocaron en las guerras de independencia, se trata de movimientos liderados por criollos con la participación de la plebe urbana compuesta por indios y mestizos, por ejemplo en los casos de Arequipa y Oruro.

Otros movimientos expresan cómo algunos criollos “crearon” medios para insertarse en el imaginario popular y en la tradición andina procurando realizar sus objetivos políticos y de movilización. Un ejemplo claro es la manipulación que hizo Gabriel Aguilar de supuestos sueños que tuvo empleados para movilizar a los indios. En todo caso, leyendas, imágenes

⁴²⁸ *Buscando un inca. Op. Cit.* pp. 55 ss., 107-12, 124, 128, 157, 205, 215, 302 ss., 328.

fantásticas y recursos míticos rodearon a los líderes y a los movimientos haciendo de la historia, la sucesión de hiperbólicas acciones siempre frustradas.

Según Alberto Flores, “Rumi Maqui” fue el seudónimo colectivo de varios guerrilleros que luchaban a principios de siglo XX en contra del gamonalismo, por la restauración del Tahuantinsuyo y por la valoración del mundo prehispánico. Para el autor de referencia, en el Perú, fue José Carlos Mariátegui la figura que representó la búsqueda de la reposición de la sociedad prehispánica con un contenido ideológico “importado”: el marxismo.

Para Steve Stern⁴²⁹, en el movimiento del taqui onqoy hubo milenarismo revolucionario expresado en una “visión desesperada de una inminente y total transformación que, en virtud del poder de fuerzas sobrenaturales y de la propia purificación moral de los insurgentes, en poco tiempo destruirá un orden social maligno engendrando en su lugar un mundo nuevo y perfecto”. Por su parte, Henrique Urbano⁴³⁰ opina que el discurso milenarista exige formar una imagen cuyos elementos tradicionales se proyecten como “modelo” de un futuro fuera del tiempo. Además, el milenarismo sería una variante del discurso utópico.

Aceptando que el milenarismo revolucionario concibe como inminente la inversión inmediata y que el respectivo discurso proyecta un modelo de futuro fuera del tiempo, entonces es posible afirmar que el taqui onqoy fue milenarista porque esperaba una inversión inmediata de las relaciones políticas y que el discurso en los Andes es milenarista porque anticipa difusamente con ambigüedad, un futuro que se identifica con el pasado y ante el cual la acción política consciente y voluntaria, resulta subsidiaria.

El milenarismo andino en consecuencia, si existe, se da según las categorías de la cosmovisión andina: sujeto a procesos de inversión y de retorno al pasado. Así, la historia no se desplaza en la línea del tiempo guiada por un hilo conductor que se desenrolla progresivamente acercándose al final. Tampoco la política depende de la acción consciente y voluntaria de los sujetos que enarbolando ideologías construyen relaciones específicas. La realidad de la *pacha* del ahora y el aquí, sigue las categorías cósmicas que definen lo que la historia es, fue y será, un proceso de alternancia, plenitud o inversión social y política del Inkarrí.

La figura mítica del Inkarrí ha sido analizada por varios autores en diferentes contextos. Marco Curatola⁴³¹, por ejemplo, piensa que existe continuidad desde el taqui onqoy hasta el Inkarrí: “continuidad de pensamiento del hombre de los Andes que no ha aceptado nunca su propia condición de vencido, sino que de su misma derrota saca las premisas para su triunfo futuro”. Inkarrí representaría la consecución de una nueva era, el momento en el que ciertas entidades simbólicas vencerían a otras: las huacas al dios cristiano, el Inca a Pizarro, Túpac Amaru al rey de España y los wamanis y el Inkarrí, al Presidente de la República. Mientras tanto, el Inkarrí permanecería como un dios ocioso, no intervendría en el mundo

⁴²⁹ Véase “El taki onqoy y la sociedad andina: Huamanga, siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 67.

⁴³⁰ “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”. *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977. pp. 12 ss.

⁴³¹ “Mito y milenarismo en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 10. Op. Cit. 1977. pp. 75, 81 ss.

hasta que al regresar a él, lo invierta y lo reordene. Debido a esta imagen, Curatola explica porque actualmente tal entidad mítica y religiosa no tiene culto.

Henrique Urbano⁴³² hace una síntesis de las interpretaciones sobre el Inkarrí. José María Arguedas y Josafat Roel Pineda⁴³³ enfatizaron que el retorno del Inkarrí depende del crecimiento de su cuerpo dado a partir de su cabeza enterrada, crecimiento que avanza hacia los pies. Sin embargo, las etnografías contemporáneas mostrarían a los autores mencionados que para los indios del siglo XX el retorno del Inkarrí depende del “permiso” que Dios le dé para que su cuerpo crezca, siendo que en otras partes, Dios habría producido que los indios se olviden de él. En este mismo sentido, Juan Flores Ochoa⁴³⁴ interpreta que el tiempo del Inkarrí ya no volverá. Henrique Urbano indica que en el imaginario andino el Inkarrí se dirige hacia el Este con el látigo de “fierro” para arrear a las piedras. Y aunque las piedras se le aproximan solas y se someten a su voluntad, el dios cristiano le obligó a huir ocasionando un cambio profundo en el héroe.

Robert Randall⁴³⁵ indica que las características del Inkarrí establecen su identidad. No se trata de un héroe solar sino de alguien más poderoso que el Sol, puesto que es capaz de detenerlo y de colgarlo. Él creó todo lo que existe y es visualizado como un dios del pasado y del futuro. Su regreso representará la inversión del orden por lo que se asocia con el pachacuti. Además, el Inkarrí tendría un carácter mesiánico ratificado, por ejemplo, por Franklin Pease⁴³⁶, quien afirma que se trata de un Mesías escatológico, símbolo del eterno retorno que da esperanza a una nueva “vuelta del mundo”.

El Inkarrí operaría desde abajo, adonde fue confinado a partir de la conquista. En el mundo interior tal divinidad andrógina se reconstituiría a sí misma hasta que llegue el momento en que retorne. Sin embargo, según Henrique Urbano⁴³⁷, el carácter mesiánico del Inkarrí se dio como consecuencia de la evangelización, siendo propia de él la imagen del dios “latente”, el que “se oculta”, la “fuerza rebelde” que pese a que actualmente no obra, será en el futuro el constructor de una nueva era⁴³⁸.

⁴³² Véase “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 82.

⁴³³ La cita es de “Tres versiones del mito de Inkarrí”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973. pp. 221, 225.

⁴³⁴ “Inkariy y Qollariy en una comunidad del altiplano”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Op. Cit. p. 309.

⁴³⁵ “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, 1982. p. 75.

⁴³⁶ “El mito del Inkarrí y la visión de los vencidos”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Compilador Juan Ossio. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973. pp. 444 ss.

⁴³⁷ “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí”. *Allpanchis Phuturinga* N° 17. Op. Cit. 1982. p. 53.

⁴³⁸ Véase el parágrafo 13 de este libro. También Cfr. de Henrique Urbano “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Op. Cit. 1982. p. 81.

José Sánchez Parga disiente con estas interpretaciones mesiánicas del Inkarrí y rechaza el milenarismo andino. Para él, los rasgos del mesianismo son propios de la tradición judeo-cristiana que concibe que sólo el futuro, de carácter escatológico y soteriológico, da sentido al presente. El contenido escatológico del futuro radica en la esperanza en el Juicio Final y en la Salvación, se trata de la fe en el “final de los tiempos”. Por otra parte, el contenido soteriológico del futuro se da en el significado espiritual de Cristo como Mesías, representa el perdón, la resurrección y la Vida Eterna como fundamentos para el presente. Ahora bien, en opinión de Sánchez-Parga⁴³⁹, “nada más ajeno a las mentalidades andinas que la esperanza de una salvación vinculada a la llegada de un Mesías”. En este sentido, autores como Juan Ossio, Franklin Pease, Nathan Wachtel y John Earls habrían atribuido contenidos religiosos y filosóficos de Occidente referidos al tiempo, el futuro, la historia y la fe como si corresponderían a la cosmovisión andina y al Inkarrí.

Pese a la pertinencia de la crítica de Sánchez-Parga, es evidente hoy día que la imagen del Inkarrí tiene relevancia en las representaciones colectivas. No se trata de un Mesías en el sentido occidental, aunque por la influencia de la evangelización también puede ser visualizado de esta forma. Se trata, especialmente, de una imagen ideológica con poder sobre la religión, la sociedad, la política y la economía. Representa un orden alternativo al actual que supone la resurrección del pasado idealizado, un orden que se dará porque a nivel cósmico y social, las cosas suceden según la inversión ineluctable del pachacuti.

El libro de Alberto Flores Galindo es criticado con dureza por José Sánchez-Parga. Aparte de una evidente restricción de lo andino a una visión política e intelectual “peruanizada”, el valor de *Buscando un Inca* radicaría en que apenas ilustra los discursos y prácticas subversivas desde la conquista ibérica hasta el Perú de Sendero Luminoso.

Para Sánchez-Parga, si se habla de utopía en los Andes, debe entenderse la “victoria” de los vencidos. Se trata de cómo se ha producido y se reproduce la diferencia con relación al *otro*. A lo largo de la historia se constataría que la identidad “socio-cultural” de los grupos andinos se forjó en la resistencia, apareciendo sobredeterminada por una profunda y permanente confrontación con el *otro*. La utopía andina expresaría, según el autor, una visión étnica de los conflictos sociales contemporáneos y la denuncia de lo que el capitalismo dependiente de los países sudamericanos ocasiona en el hombre andino.

En el decurso de cinco siglos hubo procesos de constitución de identidades marcados por la acción opresiva y dominante de los *otros* en planos de jerarquía, pero también respecto de la búsqueda de complementariedad con *otros* casi iguales, ante quienes, sin embargo, fue necesario establecer y restablecer los términos de la cooperación y el conflicto, señalándose pautas para realizar la reciprocidad con múltiples y oscilantes disimetrías.

Los *otros* han sido decisivos para articular discursos ideológicos y prácticas sociales que refrenden y recompongan el imaginario local, regional, étnico o macro-político. La esperanza de que un Mesías diera sentido final y definitivo a la historia según la visión occidental lineal, liquidaría definitivamente al *otro*, rompería la jerarquía y la complementariedad

⁴³⁹ “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* N° 15. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1988. pp. 103-6, 114-5, 130, 151-2.

como categorías esenciales de la cosmovisión andina y precipitaría un mundo imposible. Por muchas pretensiones de los líderes locales de aparecer como figuras míticas, milenarias o mesiánicas, el hombre andino asume que sólo se trata de tácticas de discurso y práctica para movilizar y alcanzar objetivos concretos. Que el resultado le sea favorable o adverso, ocasionando a veces drásticas consecuencias sobre los indios, individual o colectivamente, sólo refleja un protagonismo histórico y un poder político que se invierte y reordena configurando alternativamente, distintos contenidos según una forma que no varía: el *otro* debe existir como opresor u oprimido.

Entendiendo que el pasado “crece” en sentido inverso al presente y en su desplazamiento “busca” identificarse con el futuro, no cabe ninguna visión lineal de la historia. La imagen del Inkarrí, pese a que pueda ser representada por el indio de hoy, por ejemplo, como sujeta a un proceso de acumulación de poder⁴⁴⁰, no implica el progreso hacia un final. Es sólo el fortalecimiento para protagonizar un nuevo pachacuti en el que las identidades andinas tengan la oportunidad, otra vez, de realinearse, de constituirse frente a los *otros* según nuevas relaciones de jerarquía y dualidad complementaria.

Ningún Mesías andino puede romper el orden histórico y cósmico precipitando un final inaudito en el que el mundo y el tiempo se acaben tal y como se representa el *telos* en la filosofía lineal de Occidente. El Inkarrí apenas se asocia con un nuevo periodo, una inversión que tal vez anuncia el “tiempo de los indios”, pero no es más que un juego en el que *otros* aparecerán y fluirán permitiendo afirmar y rehacer las identidades. Las construcciones sociales son relativas y de valor variable, aun en condiciones extremas, la historia y la política le permiten al hombre andino, desplegar estrategias de resistencia o afirmación, de persistencia o de poder, asumiendo que todo fluye y que ningún orden económico, simbólico, político, social o cultural es definitivo. Por el contrario, los ciclos del retorno marcan la historia y la práctica política étnica como un movimiento oscilante, un vaivén entre lo que fue y será visualizando al presente como una realidad en flujo de inversión.

Por lo demás, la acumulación de poder ideológico y político étnico representada en la imagen del Inkarrí, expresa también los procesos de estructuración cultural, la adecuación a los sistemas de poder en los que el indio puede actuar para agilitar la inversión, sin que esto implique necesariamente que por ser él quien es, quede exento de los riesgos de abuso, discrecionalidad, envilecimiento, venalidad y tráfico de influencias en el ejercicio de las relaciones jerárquicas. Tal acumulación, sin embargo, fomenta la esperanza de que la cosmovisión andina permita actuar a los indios en el poder rompiendo los contenidos de la lógica postcolonial para que su protagonismo no reproduzca iguales o peores perversiones políticas que las que sufrieron: sea un cambio radical del mundo, un pachacuti primordial.

⁴⁴⁰ Cfr. al respecto, lo que Guido Delrán denomina “sami”. En “El sentido de la historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco-Perú)”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 6. Op. Cit. 1974. pp. 15 ss.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de.
Historia natural y moral de las Indias [1590]. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1940.
- ADORNO, Rolena.
“Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial”. En *Sobre Waman Puma de Ayala*. Editorial HISBOL. La Paz, 1987.
“Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina”. En *Revista Chungará*. Universidad de Tarapacá. Arica, 1987.
- AGUILÓ, Federico.
Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua. Sucre, 1982.
- AGUIRRE PALMA, Boris.
Cosmología andina: Una aproximación a la religiosidad andina. Abya Yala. Quito, 1986.
- AGUSTIN, san.
Confesiones. Trad. Lorenzo Riber. Editorial Sopena. Barcelona, 1977.
- ALBO, Xavier.
“Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca”. En *América indígena*. Vol. XXXII. N° 3. México, 1972.
“Pacha mama y q’ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad”. En *Estado y Sociedad*. Revista Boliviana de Ciencias Sociales. FLACSO. La Paz, 1982.
Pueblos indígenas y originarios de Bolivia: Quechuas y aymaras Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Vice-ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios. Programa Indígena del PNUD. HISBOL. 1ª ed. La Paz, 1998.
Iguales aunque diferentes: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia. Ministerio de Educación – UNICEF – Centro de Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación N° 52. 1ª ed. La Paz, 2000.
- ALBO, Xavier (ed.).
“Introducción”. *Raíces de América: El mundo aymara*.. Publicación de la UNESCO. Alianza editorial. Madrid, 1988.

- ALBO, Xavier & BARNADAS, Joseph.
La cara campesina de nuestra historia. Publicación de UNITAS. La Paz, 1984.
- ALBÓ, Xavier; GODÍNEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula.
 “El mundo rural andino”. En *Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia*. Publicación de CIPCA – UNICEF – MEC. La Paz, 1989.
- ALBÓ, Xavier & HARRIS, Olivia.
Monteras y guardatojos: Campesinos y mineros en el norte de Potosí.. CIPCA. Cuadernos de investigación. La Paz, 1986.
- ALTHUSSER, Louis.
La filosofía como arma de la revolución. Trad. Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar Molina. Cuadernos de Pasado y Presente. 16ª ed. México, 1986.
- ANÓNIMO.
Dioses y hombres de Huarochirí [ca. 1608]. Recopilación de Francisco de Ávila. Trad. y prólogo de José María Arguedas. Apéndice de Pierre Duviols. Siglo XXI. México, 1975.
El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas, edición crítica del Parecer de Yucay [1571]. Edición de I. Pérez Fernández. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 1995.
- ANÓNIMO, el Jesuita.
 “Relación de las costumbres antiguas” [1590]. En *Perú indígena*. Lima IV. 9-10, 1953.
- ANSION, Juan & SZEMINSKI, Jan.
 “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis Phuturinga N° 19*. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- ARGUEDAS, José María & PINEDA, Josafat Roel.
 “Tres versiones del mito de Inkarrí”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.
- ARISTÓTELES.
Metafísica. Editorial Universo en dos vol. Lima, 1972.
- ARNOLD, Denise. (Comp.).
Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes. Parentesco y género en los Andes, Tomo I. Instituto de Lengua y Cultura Aymara y Centre for Indigenous American Studies and Exchange. La Paz, 1997.
Gente de carne y hueso: Las tramas de parentesco en los Andes. Parentesco y género en los Andes, Tomo II. Instituto de Lengua y Cultura Aymara y Centre for Indigenous American Studies and Exchange. La Paz, 1998.

- ARNOLD, Denise; JIMÉNEZ, Domingo & YAPITA, Juan de Dios.
Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales. Editorial HISBOL – ILCA. La Paz, 1989.
- ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé.
Historia de la villa imperial de Potosí [1735]. Edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. 3 Vol. Brown University Press. Providence, 1965.
- ARZE, Silvia; BARRAGÁN, Rossana; ESCOBARI, Laura & MEDINACELLI, Ximena. (Comps.).
Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria. HISBOL – IFEA- ASUR. La Paz, 1992.
- AUGÉ, Marc.
Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort: Introduction á une anthropologie de la répression. Flammarion. Paris, 1977.
- BALANDIER, Georges.
 “Orden tradicional y protesta”. En *Antropo-lógicas*. Ed. Península. Barcelona, 1975.
- BASTIDE, Roger.
 “Antropología religiosa”. Trad. Rossana Barragán de *Encyclopédie Universalis*. Tomo II. París, 1989.
- BAUDIN, Louis.
El imperio socialista de los incas. Librería Editorial Juventud. La Paz, 1993.
- BERGER, Peter & LUCKMAN, Thomas.
The Social Construction of Reality. Anchor Books. Garden City New York, 1967.
- BERNARD, Carmen & GRUZINKI, Serge.
De l'idolâtrie: Une archéologie des sciences des religions. Éditions du Seuil. Paris, 1988.
- BERTONIO, Ludovico.
Vocabulario de la lengua aymara [1612]. CERES – IFEA – MUSEF. Cochabamba, 1984.
- BETANZOS, Juan de.
Suma y narración de los incas Capacrúna que fueron señores de la ciudad del Cuzco y de todo lo a ella subyugado [1551]. Atlas. Madrid, 1987.
- BLANES, José.
Mallkus y alcaldes. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia y Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios. Ed. Offset Boliviana Ltda. La Paz, 2000.

- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc.
Respuestas por una antropología reflexiva. Editorial Grijalbo. México, 1995.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse.
La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI. Editorial HISBOL. La Paz, 1987.
Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la historia. HISBOL. La Paz, 1988.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia.
 “Pacha: En torno al pensamiento aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz, 1987.
- BRAVO, G.
 “Revitalización del mito de origen en la etapa final de la historia incaica”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.
- BRUSH, Stephen.
 “El lugar del hombre en el ecosistema andino”. En *Ecosistema andino*. Editorial HISBOL. La Paz, 1987.
- BURGA, Manuel & FLORES, Alberto.
 “La utopía andina”. En *Allpanchis Phuturinga N° 20*. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- BURKE, Kenneth.
The Philosophy of Literary Form. University of California Press. 3rd ed. Berkeley, 1973.
- CABELLO VALBOA, Miguel.
Miscelánea antártica [1586]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Etnología. Lima, 1951.
- CÁCERES, Efraín.
 “El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos”. En *Allpanchis Phuturinga N° 28*. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1986.
- CADORETTE, Raymundo.
 “Perspectivas mitológicas del mundo andino”. En *Allpanchis Phuturinga N° 10*. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977.
- CAPOCHE, Luis.
Relación general de la villa imperial de Potosí [1585]. BAE 122: 9-122.
- CARTER, William & ALBÓ, Xavier.
 “La comunidad aymara: Un mini-Estado en conflicto”. En *Raíces de América: El mundo aymara*. Publicación de la UNESCO. Alianza editorial. Madrid, 1988.

- CARRASCO DE LA VEGA, Rubén.
Diálogo con Heidegger: Aprendamos a filosofar. Ed. Signo – Instituto de Estudios Bolivianos – Carrera de Filosofía. UMSA. La Paz, Vol I, 1999. Vol. II, 2004.
- CASAS, Bartolomé de las.
Obra indigenista. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.
- CASTELLI, Amalia.
 “Tunupa: Divinidad del altiplano”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.
- CENTRO CULTURAL JAYMA.
Calendario andino. Colección Raymi N° 7. La Paz, 1989.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de.
El señorío de los Incas [1554]. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1967.
- COBO, Bernabé.
Historia del nuevo mundo [1653]. BAE. 91-92. 1956.
- COHEN, Abner.
The Politics of Elite Culture. University of California Press. Berkeley, 1981.
- COLLINGWOOD, Robin George.
Idea de la historia. Trad. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández. Editorial Fondo de Cultura Económica. 6ª reimpresión. México, 1979.
- CORETH, Emerich.
Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Trad. Manuel Balash. Biblioteca Herder. Barcelona, 1972.
- COX, Victoria.
Guamán Poma de Ayala: Entre los conceptos andino y europeo del tiempo. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 2002.
- CUCULIZA, María Nelly.
 “Identidad cultural y origen de la humanidad en Felipe Guamán Poma de Ayala”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- CUMMINS, Thomas B. F.
Brindis con el inca: La abstracción andina y las imágenes coloniales de los qeros. Trad. Yolanda Westphalen. Universidad de San Marcos, Universidad Mayor de San Andrés. Embajada de Estados Unidos de América. Lima, 2004.

- CURATOLA, Marco.
 “Mito y milenarismo en los Andes”. En *Allpanchis Phuthuringa* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977.
 “El culto de crisis del moro oncoy”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.
- DE LA CADENA, Marisol.
 “Cooperación y conflicto”. En *Cooperación y conflicto en la comunidad andina*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1985.
- DELRÁN, Guido
 “El sentido de la historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco-Perú)”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 6. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1974.
- DEMAREST, Arthur.
Wiracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge, 1981.
- D’EMILIO, Lucia.
La educación indígena en Bolivia: Voces y procesos desde la pluralidad, Plural editores, La Paz, 2002.
- DESCARTES, Renato.
Meditaciones metafísicas. Trad. Juan Gil Fernández. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1980.
- DE ROJAS Y SILVA, David.
 “Los tocapu: Un programa de interpretación”. En *Arte y Arqueología* N°7. Revista del Instituto de Estudios Bolivianos. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. La Paz, 1981.
- DERRIDA, Jacques.
Margins of Philosophy. Cambridge University Press, 1982.
Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. Editorial Siglo XXI. México, 1994.
- DIAZ-POLANCO, Héctor.
La cuestión étnico-nacional. Editorial línea. México, 1985.
- DIEZ ASTETE, Álvaro & MURILLO, David.
Pueblos indígenas de tierras bajas: Características principales. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. HISBOL S.R.L. La Paz, 1998.
- DILTHEY, Wilhelm.
Teoría de las concepciones del mundo. Trad. Julián Marías. Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colección Los noventa. México, 1990.

DUSSEL, Enrique.

Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492-1983). Editorial Mundo Negro. 5ª edición. Madrid, 1983.

DUVIOIS, Pierre.

“Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*” [ca. 1582]. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI - I. Paris, 1967.

“Huari y Llacuaz: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”. En *Revista del Museo Nacional* N° 39. Lima, 1973.

“Un symbolisme andin de double: La lithomorphose de l’ ancêtre”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.

“Los nombres quechua de Wiracocha, supuesto Dios creador de los evangelizadores”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 10. Cusco, 1977.

La destrucción de las religiones andinas durante la conquista y la colonia. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1977.

“La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista”. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LXVI. Paris, 1979.

“Periodización y política: La historia prehispánica del Perú”. En *Sobre Waman Puma de Ayala*. HISBOL. La Paz, 1987.

EARLS, John.

“La organización del poder en la mitología quechua”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.

“Evolución de la administración ecológica inca”. En *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLII. Lima, 1976.

Ecología y agronomía en los Andes. Editorial HISBOL. La Paz, 1991.

EARLS, John & SILVERBLATT, Irene.

“La realidad física y social en la cosmología andina”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.

ELIADE, Mircea.

Mito y realidad. Editorial Guadarrama. Madrid, 1968.

El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Emecé. 3ª ed. Madrid, 1980.

Lo sagrado y lo profano. Trad. Luis Gil. Labor. Punto Omega. Barcelona, 1985.

Herreros y alquimistas. Alianza Editorial. 4ª reimp. Madrid, 1993.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar.

“El reino aymara de Quillaca-Asanaque: Siglos XV y XVI”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore*. La Paz, 1978.

Temas de etnohistoria boliviana. Colegio de Historiadores de Bolivia y Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Universidad Mayor de San Andrés. Producciones CIMA. La Paz, 2003.

ESQUILO.

Tragedias. Trad. Fernando Brieva. Editorial Losada. Buenos Aires, 1979.

ESTERMANN, Josef.

Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo. Instituto Superior Ecu-
ménico Andino de Teología y Filosofía andina. 2ª edición. La Paz, 2006.

EURÍPIDES.

Las diecinueve tragedias. Trad. Ángel Garibay. Ed. Porrúa. México, 1987.

FLAX, Jane.

“Postmodernism and Gender relations in Feminist Theory”. En *Feminisms*, Kemp &
Squires eds. Oxford - New York, 1997.

FLORES GALINDO, Alberto.

Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes. Editorial Horizonte. Lima, 1988.

FLORES OCHOA, Jorge.

“Inkariy y Qollariy en una comunidad del altiplano”. En *Ideología mesiánica del
mundo andino*. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.

FOUCAULT, Michel.

La vida de los hombres infames. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Caronte
ensayos. La Plata, 1996.

Defender la sociedad: Curso en el College de France (1975-1976). Trad. Horacio
Pons. Editorial Fondo de Cultura Económica. Edición de François Ewald y Alessan-
dro Fontana. 2ª reimpresión. Buenos Aires, 2001.

FRANCOVICH, Guillermo.

Los mitos profundos de Bolivia. Los Amigos del Libro. La Paz, Cochabamba. 1987.

FRANK, Philipp.

Filosofía de la ciencia: El eslabón entre la ciencia y la filosofía. Trad. Francisco
González. Herrero Hermanos Sucesores. México, 1965.

GALILEI, Galileo.

Diálogo sobre los sistemas máximos, (1ª y 2ª Jornada). Trad. José Manuel Revuelta,
Ed. Aguilar, 2 Vol. Buenos Aires, 1980.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca.

Comentarios reales de los Incas [1609]. Editorial José Cajica. 2 Vol. Puebla, 1953.

Historia general del Perú. Universidad Mayor de San Marcos. 4 Vol. Lima, 1962.

GASPARINI, Graziano & MORGOLIES, Luise.

Inca Architecture. Trad. P. Lyons. Indiana University Press. Bloomington, 1948.

- GEERTZ, Clifford.
The Interpretation of Cultures. Basic Books. New York, 1973.
- GISBERT, Teresa.
Iconografía y mitos indígenas en el arte. Editorial Gisbert S.A. La Paz, 1980.
 “El ídolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras”. *Yachay*. Cochabamba, 1984.
 “Los cronistas y las migraciones aimaras”. *Historia y cultura* N° 12. La Paz, 1987.
Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México, 1988.
 “Pachacámac y los dioses del collao”. En *Historia y cultura* N° 17. La Paz, 1989.
- GISBERT, Teresa, ARZE, Silvia & CAJÍAS, Martha.
Arte textil y mundo andino. Editorial Gisbert S.A. La Paz, 1987.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego.
Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Qquichua o del Inca [1608]. Universidad de San Marcos. Lima, 1989.
- GOLTE, Jürgen.
La racionalidad de la organización andina. Editorial del Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1980.
- GOW, David.
 “Verticality and Andean Cosmology: Quadripartition, opposition and mediation”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.
- GOW, David & GOW, Rosalinda.
 “La alpaca en el mito y en el ritual”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 8. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1975.
- GREBE, María Esther.
 “Cosmovisión aymara”. En *Revista de Santiago*. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna. Santiago de Chile, 1980.
- GREIMAS, Algides Joulain & COURTÉS, Joseph.
Semiótica: Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Trad. Enrique Ballón y Hermes Campodónico. Ed. Gredos. Biblioteca Románica Hispánica. Madrid. 1982.
- GRESLOU, Francisco.
 “Visión andina y usos campesinos del agua”. En *Agua: Visión andina y usos campesinos*. HISBOL. La Paz, 1990.
- GRILLO, Eduardo.
 “Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna”. En *Agricultura y cultura en los Andes*. HISBOL. La Paz, 1990.

- GRILLO, Eduardo & RENGIFO, Grimaldo.
 “Agricultura y cultura en los Andes”. En *Agricultura y cultura en los Andes*. HISBOL. La Paz, 1990.
- GROSZ, Elizabeth.
 “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, En *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York – London, 1993.
- GUTIÉRREZ, Gustavo.
 “Una teología política en el Perú del siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 9, Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- HANKE, Lewis.
La lucha por la justicia en la conquista de América. Trad. Ramón Iglesia. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949.
- HARRIS, Olivia.
 “De l’asymétrie au triangle: Transformations symboliques au nord de Potosí”. *Annales*. Armand Colin. 33 Année. N° 5 - 6. Paris, 1978.
 “Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia”. *Chungará*. Arica, 1983.
 “Phaxsima y qullqi: Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí”. En *Economía étnica*. HISBOL. La Paz, 1987.
 “El trabajo y el producto de una economía étnica en el norte de Potosí”. En *Economía étnica*. HISBOL. La Paz, 1987.
 “De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí”. *Cahier des Amérique Latine*. Institut des études de l’Amérique Latine, VI. Paris, 1987.
 “El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inca”. En *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*. Szeged, 1989.
- HARRIS, Olivia; LARSON, Brooke & TANDETER, Enrique. (Comps.).
La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI al XX. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Editorial EDOBOL. La Paz, 1987.
- HEIDEGGER, Martín.
El ser y el tiempo. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.
- HESSEN, Johannes.
Tratado de filosofía. Juan Adolfo Vásquez. Sudamericana. Buenos Aires, 1976.
- HORKHEIMER, Hans.
Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos. Editorial HISBOL. La Paz, 1990.

- IMBELLONI, José.
Religiosidad indígena americana: Estudios antropológicos y religiosos. Editorial Castañeda. Buenos Aires, 1979.
- INDA, Lorenzo.
Historia de los urus: Comunidad Irohito Yanapata. HISBOL. La Paz, 1988.
- IPIÑA MELGAR, Enrique.
Cultura e identidad nacional: Ensayo de interpretación del ser nacional ante el pensamiento simbólico del aymara. Editorial Educacional. La Paz, 1988.
- ISELL, William.
 “Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial centers”. In *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.
- ISELL, William & ISELL, Jean.
 “Introduction to andean symbolism”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*, Paris, 1976.
- JAGGAR, Alison.
 “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”. En *Women and Reason*, Harvey & Okruhlik, eds. Michigan, 1989.
- JENSEN, A. E.
Mito y culto entre los pueblos primitivos. Fondo de Cultura Económica. México, 1966.
- JORNADAS ANDINAS DE LITERATURA LATINOAMERICANA.
Memorias. Editorial Plural y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA. Colección Academia. La Paz, 1993.
- JULIEN, Catherine.
Hatunqolla: Una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca. Colegio de Historiadores de Bolivia y Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. UMSA. Producciones CIMA. La Paz, 2004.
- IZKO, Xavier.
 “Poderes ambiguos: Ecología, política y ritual en el altiplano central de Bolivia”. Texto manuscrito. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, 1990.
- KAHN, Joel S.
 “Peasant Ideologies in the Third World”. *Annual Review of Anthropology* 14, 1985.
- KELLER, Evelyn Fox.
 “Feminism and Science”. En *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. Oxford – New York, 1998.

- KELLER, Evelyn Fox & GRONTKOWSKI, Christine.
 “The Mind’s Eye”. En *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. Oxford – New York, 1998.
- KLAIBER, Jeffrey.
Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima, 1997.
- KLOSSOWSKI, Pierre.
 “Olvido y anámnesis de la experiencia vivida del eterno retorno”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-115. Bogotá, 1969.
- KUSH, Rodolfo.
América profunda. Editorial Hachette. Buenos Aires, 1962.
El pensamiento indígena americano. Ed. José Cajica S.A. Puebla, 1970.
 “Interpretación de las religiones nativas”. En *Religiones nativas y religión cristiana*. Editorial Rodríguez Muriel. Oruro, 1972.
- LEFEBVRE, Henry.
Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras. Trad. Mauro Armíño. Editorial Siglo XXI. 3ª ed. México, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
Antropología estructural. Trad. Eliseo Verón. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.
- LONGINO, Helen.
 “Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science”. En *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York – London, 1993.
 “Can There Be a Feminist Science?”. En *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge, New York – London, 1996.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes.
 “La crónica de Indias como texto cultural: Articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la *Nueva Corónica*”. En *Sobre Waman Puma de Ayala*. Editorial HISBOL. La Paz, 1982.
El retorno del Inca rey: Mito y profecía en el mundo andino. Editorial HISBOL. La Paz, 1987.
- LOZADA, Blithz.
 “La educación del indio en la *Creación de la pedagogía nacional*”. En *Kollasuyo*, Revista de la carrera de Filosofía. UMSA. 4ª época. N° 1. La Paz, 1987.
De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia. Diplomado en Ciencias Sociales: Cuestión Étnica en los Andes Meridionales. FLACSO – Bolivia. La Paz, 1992.

“El agua como símbolo del devenir en la cosmovisión andina”. En *El zorro Antonio*. Revista de la carrera de Literatura. UMSA, 4ª época. N° XI. La Paz, 1994.

“Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos N° 1*. Revista del IEB. UMSA. La Paz, 1995.

Sugerencias intempestivas. Editorial del Instituto de Estudios Bolivianos. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1998.

“La visión andina del mundo”. *Estudios Bolivianos N° 8*. UMSA, La Paz, 1999.

Foucault, feminismo, filosofía... Instituto de Estudios Bolivianos. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 2000.

Discursos epistemológicos. Cuadernos de Investigación del Instituto de Estudios Bolivianos. N° 8. Vol. I-II. La Paz, 2001.

“Mito, tiempo y política en la cultura andina”. En *Kollasuyo*, revista de la carrera de Filosofía, UMSA, 5ª época N° 1. La Paz, 2002.

“Ritos andinos y concepción del mundo”. En *Estudios Bolivianos N° 10*. Revista del Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA La Paz, 2002.

“Pachacuti, el otro y la mediación del taypi en el imaginario andino”. En *Memorias del Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible, Ecología y Multiculturalidad*. UMSA. Instituto de Ecología. La Paz, 2003.

Educación e investigación: Una crítica a la metodología positiva. Centro de Investigaciones Educativas del Instituto Normal Superior Simón Bolívar. Ed. Calama. La Paz, 2004.

“Orientaciones de la filosofía política para la transformación del sistema educativo”. En *Estudios Bolivianos N°11*. UMSA. IEB. La Paz, 2004.

La educación intercultural en Bolivia: Valoración de experiencias y proyección política. Universidad Mayor de San Andrés, IEB. La Paz, 2005.

La formación docente en Bolivia. IESALC – UNESCO – Ministerio de Educación. Editorial Multimac. La Paz, 2005.

LOZADA, Blithz & IVANOVIĆ, María Emma.

“La irrupción de la conquista española sobre el ser del hombre andino”. En *Memoria del I Encuentro Boliviano de Filosofía*. UMSA. La Paz, 1988.

LOZADA, Blithz & SAAVEDRA, Marco Antonio.

Democracia, pactos y elites. Genealogía de la gobernabilidad en el neoliberalismo. Instituto de Investigaciones en Ciencia Política. Producciones CIMA. UMSA. La Paz, 1998.

LOZADA, Blithz & TABOADA, Gonzalo.

Bases de un sistema de gestión de la investigación en la Universidad Mayor de San Andrés. Editorial del Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana. La Paz, 2004.

LÖWITH, Karl.

El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Trad. Justo Fernández. Editorial Aguilar. Cultura e historia. Madrid, 1973.

- LLANQUE, Domingo.
La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de la identidad. Instituto de Estudios Aymaras. Puno. TAREA. Lima, 1990.
- LLOYD, Genevieve.
 “Reason, Science and the domination of Matter”. En *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. Oxford – New York, 1998.
The Man of Reason. Routledge. London, 1993.
- MAMANI, Carlos.
Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos. Taller de Historia Oral Andina Aruwiyiri. La Paz, 1992.
- MANRIQUE, Nelson.
 “La década de la violencia”. En *Márgenes* N° 5-6. Lima, 1989.
 “El otro de la modernidad: Los pastores de puna”. Manuscrito, Lima, 1991.
- MANSILLA, Hugo Celso Felipe.
La crisis de la identidad nacional y la cultura política. Colegio de Historiadores de Bolivia y Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Universidad Mayor de San Andrés. Producciones CIMA. La Paz, 2006.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Prólogo de Aníbal Quijano. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979.
- MARISCOTTI de GÖRLITZ, Ana María.
 “Los curi y el rayo”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.
- MARTÍNEZ, Gabriel.
 “Los dioses de los cerros en los Andes”. En *Journal de la Société des Américanistes* N° 641. Paris, 1983.
Una mesa ritual en Sucre: Aproximaciones semióticas al ritual andino. Editorial HISBOL. La Paz, 1987.
Espacio y pensamiento I: Los Andes meridionales. Ed. HISBOL. La Paz, 1989.
- MARZAL, Manuel.
 “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, 1978.
- MASFERRER, Elío.
 “La religión colonial de los condesuyos de Arequipa”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.

- MATIENZO, Juan de.
Gobierno del Perú [1567]. Editado por la Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. Buenos Aires, 1910.
- MEDINA, Javier.
 “Principales elementos conceptuales sobre educación intercultural y bilingüe: Perspectivas y propuestas”. En *La educación intercultural bilingüe en Bolivia: Balance y perspectivas*. CEBIAE. La Paz, 2000.
Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe. Editorial del CEBIAE. La Paz, 2000.
- MESA, José de; GISBERT, Teresa & MESA GISBERT, Carlos.
Historia de Bolivia. Editorial Gisbert S.A. 3ª ed. actualizada. La Paz, 1999.
- MILLA VILLENA, Carlos.
Génesis de la cultura andina. Colegio de Arquitectos del Perú. Lima, 1983.
- MILLONES, Luis.
 “Un movimiento nativista en el siglo XVI: El taki ongoy”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Colección Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.
 “Nuevos aspectos del taki ongoy”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Colección Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.
- MINISTERIO DE EDUCACION.
La educación en Bolivia: Indicadores, cifras y resultados. Vice-ministerio de Educación escolarizada y alternativa. Artes Gráficas Sagitario. 2ª ed. La Paz, 2004.
- MINISTERIO DE EDUCACION PÚBLICA Y BELLAS ARTES.
Código de la Educación Boliviana. República de Bolivia. La Paz, 1955.
- MIRANDA, Jorge.
Filosofía andina: Fundamentos, alteridad y perspectivas. HISBOL. La Paz, 1996.
- MOLINA, Cristóbal de.
Relación de las fábulas y ritos de los Incas [1573]. Los pequeños grandes libros de historia americana. Serie 1. N° 4. Lima, 1943.
- MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette.
 “El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l’Institut Français d’ études andines*. Tome XVI. 3-4. Paris, 1987.
- MONTES, Fernando.
La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad del aymara. Comisión Episcopal de Educación. La Paz, 1984.

MONTESINOS, Fernando.

Memorias antiguas historiales y políticas del Perú [1630]. En CLERC 16, 1882.

MOROTE BEST, Efraín.

Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes. Centro Bartolomé de las Casas. Biblioteca de la tradición oral andina. Cusco, 1988.

MORTON, A. L.

Las utopías socialistas. Traducción de R. de la Iglesia. Ediciones Martínez Roca S.A. Novocurso. Barcelona, 1970.

MORÚA, Martín de.

Historia general del Perú: Origen y descendencia de los Incas [ca. 1615]. Editorial Manuel Ballesteros. Colección Joyas. Madrid, 1962.

MURRA, John.

Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1975.

“El aymara libre de ayer”. En *Raíces de América: El mundo aymara*. Publicación de la UNESCO. Alianza editorial. Madrid, 1988.

La organización económica del Estado inca. Siglo XXI. México, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich.

Así hablaba Zarathustra: Un libro para todos y para nadie. Editorial Porrúa. Colección Sepan Cuantos. México, 1983.

El anticristo: Ensayo de una crítica al cristianismo. Trad. Federico Milán. Siglo XX. Buenos Aires, 1986.

NUÑEZ DEL PRADO, Juan.

“El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba”. *Allpanchis Phuturinga* N° 2. IPA. Cusco, 1970.

OCHOA, Víctor.

“Cosmovisión”. En *Instituto de Estudios Aymaras*. Vol. I. Puno, 1978.

“Cosmovisión aymara”. *Instituto de Estudios Aymaras*. Vol 2. Serie 2. Puno, 1978.

OLIVA DE COLL, Josefina.

La resistencia indígena ante la conquista. Siglo XXI. 6ª ed. México, 1986.

OSSIO, Juan.

“Guamán Poma: *Nueva Corónica* o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Introducción de Juan Ossio. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.

“Los mitos de origen en Andamarca (Ayacucho, Perú)”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 31. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977.

“Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”. En *Etnohistoria y antropología andina*. 1ª Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.

PANE, Fray Ramón.

Relación acerca de las antigüedades de los indios [1498]. Edición de José Juan Arrom. Siglo XXI. México, 1974.

PEASE, Franklin.

“El mito del Inkarrí y la visión de los vencidos”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Compilador Juan Ossio. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.

“Felipe Guamán Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental”. En *Cahiers du monde hispanique et luso-Brasilién*. Canavelle 35. Paris, 1981.

“Continuidad y resistencia de lo andino”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

PÉREZ, Elizardo.

Warisata: La escuela ayllu. Empresa Industrial Gráfica E. Murillo. La Paz, 1962.

PLATÓN

Diálogos. Estudio de Francisco Larroyo. Ed. Porrúa. 15ª ed. México, 1975.

PLATT, Tristan.

Espejos y maíz: Temas de la simbología andina. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación N° 10. La Paz, 1976.

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

Los guerreros de Cristo: Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina macha (siglos XVIII-XX). Trad. Luis H. Antezana. ASUR – PLURAL Editores. La Paz, 1996.

PLAZA, Pedro & CARVAJAL, Juan.

Etnias y lenguas de Bolivia. Instituto Boliviano de Cultura. Industrias Offset Color S.R.L. La Paz, 1985.

POLO DE ONDEGARDO, Juan.

Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas por el licenciado Polo de Ondegardo [1567]. Edición de Horacio Urteaga. Sanmartí y Cía. Lima, 1916.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán.

El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno [1615]. Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. Traducción del quechua: Jorge Urioste. Editorial Siglo XXI. 2ª edición en tres volúmenes. México, 1988.

POPPER, Karl R.

La sociedad abierta y sus enemigos. Trad. Eduardo Loedel. Editorial Planeta-Agostini en dos volúmenes. Barcelona, 1992.

- PRIEN, Hans-Jürgen.
La historia del cristianismo en América Latina. Trad. Joseph Barnadas. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.
- RABOTNIKOF, Nora.
“Memoria e identidad colectiva”. En *La nariz del diablo* N° 16. Quito, 1990.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso.
Historia de nuestra Señora de Copacabana [1621]. Academia Boliviana de Historia. La Paz, 1976.
- RANDALL, Robert.
“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, 1982.
“La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina”. En *Allpancliis Phuturinga* N° 29-30. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1987.
- RASNAKE, Roger.
Autoridad y poder en los Andes: Los kuraquna de Yura. HISBOL. La Paz, 1990.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo.
Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago, 1971.
- REMI, Pilar.
“El sacerdocio cusqueño: Problemática”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.
- REPÚBLICA DE BOLIVIA.
Constitución Política del Estado Boliviano. Publicación de los matutinos *La Razón*, *El Día* y *Opinión*. Aprobada en agosto de 1994. La Paz, 1996.
Compilación de leyes y otras disposiciones de la Reforma Educativa. Ley N° 1565. Editorial UPS. Incluye 13 Reglamentos complementarios. La Paz, s.d.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia.
Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia. 1900-1980. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social. Ginebra, 1986.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. (Comp.).
Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90. Ministerio de Desarrollo Humano. Plural Editores. La Paz, 1996.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia & BARRAGÁN, Rossana. (Comps.).
Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad. SEPHIS – Aruwiwiri. Editorial Historias. La Paz, 1997.
- RIVIÈRE, Gilles.
 “Dualismo y cuadripartición en Carangas”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12. La Paz, 1984.
 “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, 1991.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María.
 “Reflexiones sobre la reciprocidad andina”. En *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLII. Lima, 1976.
Estructura andinas del poder: Ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos. 3ª edición. Lima, 1988.
- ROWE, John Howland.
An Introduction to the Archaeology of Cuzco. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Cambridge, 1944.
- RUSSELL, Bertrand.
ABC de la relatividad. Trad. Pedro Rodríguez. Editorial Ariel. Barcelona, 1981.
- SAIGNES, Thierry.
 “En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos: Siglos XV y XVI”. En *Avances de investigación*. MUSEF. La Paz, 1986.
 “Capoche, Potosí y la coca: El consumo popular de estimulantes en el siglo XVII”. En *Revista de Indias*. Vol. XLVIII. Madrid, 1988.
 “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, 1987.
- SAIGNES, Thierry. (Comp.).
Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes. Editorial HISBOL – IFEA. La Paz, 1993.
- SALAZAR-SOLER, Carmen.
 “El Tayta Muki y la ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani”. *Journal de la Société des Américanistes* N° 73. Paris, 1987.
- SANCHEZ-PARGA, José.
 “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* N° 15. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1988.
 “Introducción” a *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Documentos del Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1989.

- SANDI, Marvin.
Meditaciones del enigma. Editorial del Seminario de Estudios Hispanoamericanos. Madrid, 1966.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de.
Relación de antigüedades deste reyno del Pirú [ca. 1615]. Estudio etno-histórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 1993.
- SANTO TOMÁS, Domingo de.
Gramática o Arte de la Lengua General de los indios de los reynos del Perú [1560]. Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 1995.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro.
Historia general llamada Índica [1572]. Emecé. Buenos Aires, 1943.
- SCHAFF, Adam.
 “La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje”. En *El proceso ideológico*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires, 1973.
- SCHELER, Max.
El puesto del hombre en el cosmos. Trad. José Gaos. Losada. Buenos Aires, 1978.
- SCHEMAN, Naomi.
 “Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology”. *Feminism and Science*, Keller-Longino eds. Oxford, New York, 1998.
- SILVA, Fernando.
 “El tiempo de cinco días en los mitos de Huarochirí”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.
- SILVERBLATT, Irene.
 “Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyu”. En *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLII. Lima, 1976.
 “Dioses y diablos: Idolatría y evangelización”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru. Princeton University Press. New Jersey, 1987.
- SILVERMAN, Gail.
El tejido andino, un libro de sabiduría. Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú. Lima, 1994.
- STERN, Steve.
 “El taki onqoy y la sociedad andina: Huamanga, siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

- “Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: Las implicaciones de la experiencia andina”. En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes: Siglos XVIII al XX*. IEP. Lima, 1990.
- SZEMINSKI, Jan.
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. Sección de Antropología Social. Universidad de Buenos Aires, 1987.
- TAMAYO, Franz.
Creación de la pedagogía nacional. En *Franz Tamayo: Obra escogida*. Selección, prólogo y cronología de Mariano Baptista. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979.
- TAMAYO, José.
 “Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión quechua”. En *Allpanchis Phuturinqa*. N° 2. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1970.
- TAYLOR, Gerald.
 “Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, 1974.
 “Supay”. En *L’Amerindia* N° 5. Paris, 1980.
- TEMPLE, Dominique.
Estructura comunitaria y reciprocidad: Del quid-pro-quo histórico al economicidio. Editorial HISBOL – Chitakolla. La Paz, 1989.
- TILES, Mary.
 “A Science of Mars or of Venus?”. En *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. Oxford – New York, 1998.
- TITU CUSI YUPANQUI, Inga Diego de Castro.
Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cussi Yupanqui para el muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro [1570]. Edición de Luis Millones. Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1985.
- TORERO, Alfredo.
 “El comercio lejano y la difusión del quechua: El caso de Ecuador”. En *Revista Andina* N° 4. Cusco, 1984.
- TURNER, Víctor.
Dramas, Fields, and Metaphors. Cornell University Press. Ithaca, 1974.
- URBANO, Henrique.
 “La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 6. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1974.
 “Le temp et l’espace chez les paysans des Andes peruvienes”. *Bulletin de l’Institut Français d’études andines*. Tomo III. N° 1-2-3-4. Paris, 1974.

- “La symbolique de l’espace andin”. *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.
- “Discurso mítico y discurso utópico en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977.
- Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en la sociedad andina*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, 1981.
- “Del sexo, incesto y los ancestros del Inkarrí: Mito, utopía e historia en las sociedades andinas”. *Allpanchis Phuturinqa* N° 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- “Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino”. En *Revista Andina*. Año 6. N° 1. Cusco, 1986.
- “En nombre del dios Wiracocha... Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 32. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1988.
- URBANO, Henrique. (Comp.).
Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra. Centro de estudios regionales Andino Bartolomé de las Casas. Cusco, 1993.
- URTON, Gary.
 “La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los incas”. En *Revista Andina*. Año 7, N° 1. Cusco, 1989.
- URTON, Gary & ZUIDEMA, Tom.
 “La constelación de la llama en los Andes peruanos”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 9. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1976.
- VALCÁRCEL, Rosina.
Mitos: Dominación y resistencia andina. Universidad Mayor Nacional de San Marcos. Lima, 1988.
- VALERA, Blas.
 “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. En *Tres Relaciones de antigüedades peruanas* [ca. 1550]. M. Jiménez de la Espada. Ed. Guaraní. Asunción, 1950.
- VALLÉE, Lionel.
 “El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui”. En *Allpanchis Phuturinqa* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- VAN DEN BERG, Hans.
La tierra no da así nomás. HISBOL - ISET. La Paz, Cochabamba, 1990.
- VAN DEN BERG, Hans & SCHIFFERS, Norbert. (Comps.).
La cosmovisión aymara. HISBOL - UCB. La Paz, 1993.

- VAN KESSEL, Jan.
Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá. HISBOL. La Paz, 1992.
Cuando arde el tiempo sagrado. HISBOL. La Paz, 1992.
 “Tecnología aymara: Un enfoque cultural”. En *Tecnología andina: Una introducción*. HISBOL. La Paz, 1982.
- VELASCO, Emma.
 “La k’apakocha: Sacrificios humanos en el incario”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.
- WACHTEL, Nathan.
 “La visión de los vencidos: La conquista española en el folklore indígena”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Lima, 1973.
 “Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.
 “Le dualisme chipaya: Comte-rendu de mission”. *Bulletin de l' Institut Français d' études andines*. Tomo III. Nº 1-2-3-4. Paris, 1974.
 “Hombres del agua: El problema uru. Siglos XVI - XVII”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore*. La Paz, 1978.
- ZUIDEMA, Tom Reiner.
The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca. International Archives of Ethnography. Leiden, 1964.
 “El calendario inca”. En *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 2. Sevilla, 1966.
 “El juego de los ayllus y el amaru”. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI - I. Paris, 1967.
 “Una interpretación alterna de la historia incaica”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.
 “Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú”. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976.
 “Mito e historia en el antiguo Perú”. En *Allpanchis Phuturinqa Nº 10*. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1977.
 “El sistema de parentesco incaico: Una nueva visión teórica”. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*. E. Mayer & R. Bolton editores. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial. Lima, 1980.
- ZUIDEMA, Tom & POOLE, Deborah.
 “Los límites de los cuatro suyos en el Cuzco”. En *Bulletin de l' Institut Français d' études andines*. Tomo XI. Nº 1-2. Paris, 1988.
- ZUIDEMA, Tom Reiner & QUISPE, Ulpiano.
 “Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya” En *Wamani II*, Nº 1. Órgano de la Asociación Peruana de Antropología. Ayacucho, 1967.

FUENTES E ÍNDICE DE CUADROS Y DIBUJOS

Cuadro comparativo entre la filosofía occidental y la cosmovisión andina. (Elaboración propia”).	74
Cuadro comparativo entre la religión cristiana y la cosmovisión andina. (Elaboración propia).	79
Modelo agro-ecológico de la cosmovisión andina. (Elaboración propia a partir de los cuadros de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo en “Agricultura y cultura en los Andes”).	86
El lago Titicaca como motor de flujo del agua, según John Earls e Irene Silverblatt. (Reproducción de “La realidad física y social en la cosmología andina”, p. 304).	93
Flujo cósmico según Earls y Silverblatt. Circulación de agua y pacarinas de origen étnico. (Reproducción de “La realidad física y social en la cosmología andina”, p. 306).	95
Analogía de la pacha tetra-dimensional con el modelo “botella Klein”, según Earls y Silverblatt. (Tomado de “La realidad física y social en la cosmología andina”, p. 302).	95
Modelo tripartito de la cosmovisión de los aymaras de Tarapacá-Coriquima, según Jan van Kessel. (Elaboración propia con base en el texto <i>Holocausto al progreso</i>).	106
Modelo tripartito de la visión aymara del mundo en Tarapacá. Interpretación de María Esther Grebe. (Elaboración propia a partir del texto “Cosmovisión aymara”).	107
Distribución triádica de las deidades prehispánicas efectuada por Fernando Montes. (Elaboración propia siguiendo el texto <i>La máscara de piedra</i>).	112
Cosmovisión de los laymis según interpretación etnológica de Olivia Harris. (Elaboración propia a partir de “Pacha: En torno al pensamiento aymara” y otros textos).	114
Dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti que representa el diseño inca en el templo de Coricancha. (Reproducción de <i>Relación de antigüedades deste reyno del Pirú</i> , f. 13v).	118
División del dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti efectuada por Lionel Vallée. (Reproducción de “El discurso mítico de Joan Santa Cruz Pachacuti”, p. 118).	119
Análisis de Jan Szeminski del dibujo cosmológico de Coricancha. (Elaboración propia a partir de <i>Un kuraka, un dios, una historia</i>).	120

Relaciones de género en el dibujo de Joan Santa Cruz Pachacuti según interpretación de Irene Silverblatt. (Reproducción de <i>Moon, Sun and Witches</i> , p. 43).	124
Circulación de energía en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti según Earls y Silverblatt. (Reproducción de "La realidad física y social en la cosmología andina", p. 320).	126
Interpretación de John Rowe, Graziano Gasparini y Luise Morgolies de la disposición arquitectónica del Cusco incaico. (Reproducción tomada del libro de Teresa Gisbert, <i>Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia</i> , p. 91).	128
Plano del Cusco incaico según Graziano Gasparini y Luise Morgolies. (Reproducción de <i>Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia</i> , p. 91).	129
Dibujo de Guamán Poma de Ayala que muestra un palacio cusqueño en forma de "U" invertida. (Reproducción de <i>El Nueva Corónica y Buen Gobierno</i> , p. 229 del original).	130
Orientación geográfica del dibujo según Teresa Gisbert y Carlos Milla Villena. ("Pachacámac y los dioses del Collao", p. 108. <i>Génesis de la cultura andina</i> , p. 232).	131
Interpretación del dibujo de Coricancha según las categorías de "U" invertida con chacana como eje de coordenadas. (Elaboración propia).	131
La plaza Huacaypata del Cusco como "U" invertida según William Isbell. (Reproducción de "Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial centers", p. 274).	133
Configuración del espacio geográfico desde la plaza Huacaypata según Deborah Poole y Tom Zuidema. (Tomado de "Los límites de los cuatro suyos en el Cuzco", p. 89).	134
Representación gráfica del tiempo en el imaginario andino. Se incluye el retorno, la inversión y los mundos paralelos. (Elaboración propia).	146
Oposición y contradicción en las representaciones religiosas de Isluga según Gabriel Martínez. (Tomado de "Los dioses de los cerros en los Andes", p. 105).	150
Disposición semiótica de las deidades andinas según Gabriel Martínez. (Reproducción de "Los dioses de los cerros en los Andes", p. 103).	151
Relación entre taypi y puruma según Thérèse Bouysse-Cassagne. (Reproducción de <i>La identidad aymara</i> , p. 181).	162
Relación entre taypi y auca según Thérèse Bouysse-Cassagne. (Reproducción de <i>La identidad aymara</i> , p. 193).	164
Modelo social inca con triple función simbólica según Henrique Urbano. Ciclos míticos de los Wiracocha, los Ayar y los chancas. (Elaboración propia a partir de <i>Wiracocha y Ayar</i> y otros textos).	188

Modelo de seis partes según Tom Zuidema. (Reproducción de “Mito e historia en el antiguo Perú”, p. 19).	199
Las respuestas de los animales en las narraciones de Huarochirí. (Elaboración a partir de “Mito e historia en el antiguo Perú” de Tom Zuidema, p. 30).	200
Las competencias de Huatyacuri en el texto de Huarochirí. (Reproducción de “Mito e historia en el antiguo Perú” de Tom Zuidema, p. 32).	200
Relaciones simbólicas de parentesco interpretadas por Tom Zuidema en los mitos de Huarochirí. (Reproducción de “Mito e historia en el antiguo Perú”, p. 22, 35).	201
Mapa de Felipe Guamán Poma de Ayala de las Indias dividido en cuatro partes. (Páginas 983 y 984 de <i>Nueva Corónica</i>).	207
Dibujo de Guamán Poma con un centro en las Indias y otro en el Viejo Mundo. División en cuatro partes. (Página 42 de <i>Nueva Corónica</i>).	208
División andina del espacio según Nathan Wachtel. (Reproducción tomada del texto de Rolena Adorno, “Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial”, p. 47. Juan Ossio refrenda el esquema de Wachtel en el texto “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”, p. 251).	208
Relaciones duales de complementariedad y jerarquía en los dibujos de Guamán Poma. (Elaboración propia).	209
Guamán Poma muestra que la conquista desordenó los lugares de los señores de los cuatros suyos. (Página 364 de <i>Nueva Corónica</i>).	209
Relaciones paradigmáticas en el espacio simbólico de Guamán Poma según Rolena Adorno. (Reproducción de “Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial”, pp. 69 y 75).	210
Ejemplos de la diagonal primaria y sus variantes en los dibujos de Guamán Poma. (Páginas 361 y 248 de <i>Nueva Corónica</i>).	210
Según Rolena Adorno, si Guamán Poma expresa críticas o desacuerdo, los personajes ocupan lugares que no les corresponden. (Página 155 de <i>Nueva Corónica</i>).	211
Ejemplo de relación horizontal con mediación. (Página 322 de <i>Nueva Corónica</i>).	212
Interpretaciones de los periodos de la historia representados por Guamán Poma. (Elaboración propia a partir de los siguientes textos: de Pierre Duviols, “Periodización y política: La historia prehispánica del Perú”; de Rolena Adorno, “Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial” y de Juan Ossio, “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”).	213
Primera edad del mundo: Adán y Eva. (Página 22 de <i>Nueva Corónica</i>).	214

Segunda edad del mundo: Noé. (Página 24 de <i>Nueva Corónica</i>).	215
Representaciones de la inocencia y de la contravención social. Interpretación de Rolena Adorno. (Páginas 12 y 305 de <i>Nueva Corónica</i>).	216
Representación genital de la vulnerabilidad masculina y la complicidad femenina de los indios según Adorno. (Páginas 499 y 503 de <i>Nueva Corónica</i>).	217
Tercera edad del mundo con escenario exterior: Abraham. (Página 26 de <i>Nueva Corónica</i>).	218
Cuarta edad del mundo: David en escenario interior. (Página 28 de <i>Nueva Corónica</i>).	218
Guamán Poma dibuja a la primera generación de indios como descendiente de Noé en analogía con Adán y Eva. (Página 43 de <i>Nueva Corónica</i>).	220
Representación de la segunda generación de indios en estado de naturaleza. (Página 53 de <i>Nueva Corónica</i>).	221
Quinta edad del mundo: Jesucristo. Guamán Poma reúne el escenario interior con el exterior uniendo Occidente con los Andes. (Página 30 de <i>Nueva Corónica</i>).	222
Tercera generación de indios. Relaciones horizontales y estado de cultura. (Página 57 de <i>Nueva Corónica</i>).	222
Cuarta edad de indios: Auca runa. (Página 63 de <i>Nueva Corónica</i>).	223
Dibujo que representa el reinado de Mango Capac. (Página 85 de <i>Nueva Corónica</i>).	224
Guamán Poma no dibuja la primera dinastía inca. Los escudos de armas muestran el engaño de origen y la idolatría. (Páginas 79 y 83 de <i>Nueva Corónica</i>).	225
Interpretación de María Nelly Cuculiza sobre el origen de los incas en la obra de Guamán Poma. (Reproducción de "Identidad cultural y origen de la humanidad en Felipe Guamán Poma de Ayala", p. 236).	226
Dibujo de Guamán Poma que desvalora a los incas por su carácter y origen. (Página 281 de <i>Nueva Corónica</i>).	227
Esquema que representa las tres dispensaciones según Joaquín de Fiore y su asimilación en los Andes. (Elaboración propia).	232
Relación del pasado con el futuro en el imaginario de los laymis. Esquema según interpretación de Olivia Harris. (Elaboración propia a partir del texto "De la fin du monde: Notes depuis de Nord Potosí").	234

La alternancia del tiempo entre los laymis. Esquema según interpretación de Olivia Harris. (Elaboración propia efectuada a partir del texto "El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inca").	236
El tiempo en la representación simbólica de Qoyllur Rit' i. Esquema según interpretación de Robert Randall. (Elaboración propia efectuada a partir del texto "Qoyllur rit'i: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the andean word").	239
Asociaciones simbólicas de los soberanos incas. Esquema según las interpretaciones de Duviols, Urbano, Zuidema y Vallée. (Elaboración propia a partir de los siguientes textos: de Pierre Duviols, "Un symbolisme andin de double: La lithomorphose de l' ancêtre" y "La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista"; de Henrique Urbano, "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta"; de Tom Zuidema, <i>The Ceque System of Cuzco</i> y de Lionel Vallée, "El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui").	249
Diagrama que pone en evidencia el dualismo y la verticalidad entre los aymaras según Thérèse Bouysse-Cassagne. (Reproducción de <i>La identidad aymara</i> , p. 212).	260
Thérèse Bouysse-Cassagne señala en "A" el doble dualismo aymara y en "B", la división inca en cuatro partes. (Reproducción de <i>La identidad aymara</i> , p. 242).	261
Dualidad de los señoríos aymaras según Thérèse Bouysse-Cassagne. (Reproducción de <i>La identidad aymara</i> , p. 210).	265
Mapa de los señoríos aymaras del siglo XVI elaborado por Thérèse Bouysse-Cassagne a partir de la lista de los mitayos de Capoché. (Reproducción de <i>La identidad aymara</i> , p. 181, publicada también en otros textos).	265

ÍNDICE GENERAL

Presentación	11
Mary Money, Ph.D., Coordinadora de la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSA	

Prólogo	23
Dr. Pedro Parodi, Docente de Filosofía y Antropología en la UMSA	

Introducción	29

Primera parte **LOGOS OCCIDENTAL, CRISIS, VISIÓN ANDINA Y FILOSOFÍAS EMERGENTES**

§1.	El hombre andino desde la filosofía de Heidegger	35
§2.	Repudio e invalidación de la filosofía occidental	43
§3.	Platón, los mitos y la filosofía	50
§4.	El carácter multi-étnico de la Bolivia de hoy	61
§5.	La filosofía occidental y la cosmovisión andina	70

Segunda parte **MODELOS DE INTERPRETACIÓN DE LA VISIÓN ANDINA DEL MUNDO**

§6.	Lógica andina y visión agro-ecológica del mundo	83
§7.	El agua en los Andes: símbolo de flujo cósmico	92
§8.	El modelo de las tres <i>pachas</i>	103
§9.	El dibujo de Santa Cruz Pachacuti	117

Tercera parte

LOS RITOS, LA POLÍTICA Y EL *OTRO* EN LA COSMOVISIÓN ANDINA

§10.	Imaginario colectivo y gestos rituales en los Andes	139
§11.	El <i>otro</i> en el imaginario andino	153
§12.	La visión andina de la política	166

Cuarta parte

LOS MITOS, EL TIEMPO Y LA POLÍTICA EN EL IMAGINARIO ANDINO

§13.	Ciclos míticos pre-hispánicos	183
§14.	Mitos andinos y cosmovisión	195
§15.	Las edades del mundo según Guamán Poma de Ayala	205
§16.	La representación andina del tiempo	228

Quinta parte

LA HISTORIA, EL ESPACIO Y LAS UTOPIÁS ANDINAS

§17.	El mito y la historia para los incas	245
§18.	Procesos históricos de poder y sometimiento	255
§19.	La organización simbólica del espacio	264
§20.	Utopía, crisis y resistencia en los Andes	276

Bibliografía	289
Fuentes e índice de cuadros y dibujos	313
Índice general	319

Maestría en Historias Andinas y Amazónicas
RECTOR: LIC. ROBERTO AGUILAR GÓMEZ
VICE-RECTOR: DR. JORGE OCAMPO CASTELU
DECANO FACULTAD DE HUMANIDADES: Mtro. EMILIO OROS MENDEZ
VICE-DECANA: LIC. DINA DE UGARTE
COORDINADORA DE LA MAESTRÍA: MARY MONEY Ph. D.

DOCENTES DE LA MAESTRÍA



Juan Vladimir Alvarado Jordán Ph. D.
De Southern Methodist University, Dallas, Texas
Catedrático Universidad Mayor de San Andrés
Xavier Alto Ph. D.
De Cornell University, Ithaca, New York
Dr. José Roberto Arce
Catedrático de la Universidad Mayor de San Andrés
Dra. Rosana Barragán Romo,
De la Universidad de París I, Sorbona
Catedrática de la Universidad Mayor de San Andrés
David Black III Ph. D.
De University of Texas at Austin, Austin, Texas
Catedrático de Cornell University
Adrian Bonilla Soria Ph. D.
De University of Miami, Miami
Catedrático de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO (Ecuador)
Bronka Larsen Ph. D.
De Columbia University New York
Catedrática de Stony Brook University
Mtro. Roberto Choque Campal,
FLACSO Programa Bolivia
Catedrático Universidad Mayor de San Andrés
Raúl Calderón Ph. D.
De Connecticut University
Catedrático de la Universidad Mayor de San Andrés
Jean Jacques Decoster Ph. D.
De Cornell University, Ithaca, New York
Director Colegio Andino, Centro de Estudios Regionales Andino "Barcelon de las Casas"
Dr. Waldemar Espinoza Soriano,
De la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima
Catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima
Dra. Pilar García Jordán,
De la Universidad de Barcelona
Catedrática de la Universidad de Barcelona
Dr. Juan Granda (Perú)
Guillermo Herrera Manquera Ph. D.
Columbia University, NY (New York)
Catedrático de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO (Ecuador)
Derrick Leonard Hindery Ph. D.
UCLA University of California Los Angeles
(Universidad de California, Los Angeles)

Catherine Julien Ph. D.
De University of California, Berkeley CA
Catedrática de Western Michigan University
Mtro. Bilita Landa Peviera,
CIDES UNESA
Catedrática de la Universidad Mayor de San Andrés
Felipe Manilla Ferret Ph. D.
De la Universidad Libre de Berlín
Miembro de la Academia de Ciencias de Bolivia
Mary Money Ph. D.
De Columbia University, NY, New York
Catedrática de la Universidad Mayor de San Andrés
y Coordinadora de la "Maestría en Historias Andinas y Amazónicas".
Martti Färnholm Ph. D.
De Turku University, Finlandia
Catedrático Universidad de Helsinki
Gustavo Prado Robles Ph. D.
(c) Columbia University, NY (New York)
Catedrático de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno
Herbert S. Klein Ph. D.
De Chicago University
Catedrático de Columbia University, NY (New York) e Investigador de Stanford University
Lilbet Bengtson Ph. D.
(Göteborg University)
Department of Archaeology (Suecia)
Dr. José Luis Roca,
Southern Methodist University, Dallas, Texas
Miembro de Número de la Academia Boliviana de Historia
Mtro. Gustavo Rodríguez Ostria,
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO
Catedrático de la Universidad de San Simón, Cochabamba
Dr. Jean Claude Rost,
De la Universidad de París I, Pantheon-Sorbonne
Catedrático Institut de Recherche Pour le Développement
Tom Szeclak Ph. D. (New York University),
Dr. Nathan Wachtel,
De College de France, Paris.
Catedrático del College de France.
Ari Siltaisen Ph. D.
De Helsinki University.
Emerit Professor, de Helsinki University.

Maestría en Historias Andinas y Amazónicas
Postgrado de la Carrera de Historia
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
2002 - 2004



MAESTRANTES:

**HISTORIAS ANDINAS
Y AMAZÓNICAS**

Silvia Mónica Arze Ormachea
Lucia Aramayo Rivero
Fernando Ayza Arraya
Angela María Caballero Espinoza
María Dora Cajías de la Vega
María Antonieta Cajías Montaña
Silvia Elizabeth Carvajal Donoso
Jaime Huber Catacora Alvarado
Carmelo Corzón Medina
Mima Angela Cuentas Alarcón
Fernando Chuquimia Bonifas
Ramiro Fernández Quisbert
José Luis Galindo Nedder
Isidro Juan Mamani Márquez
Luis Oporto Ordoñez
José Fabian Riveros Salazar
Virgilio Rodríguez Quispe
Luis Alfredo Rodríguez Sequeiros
Elvira Salinas Gamarra
Franz Solano Chuquimia
María del Carmen Torres Pabón
Gonzalo Trigos Agudo
José Francisco Víaña Armijo

DIPLOMADOS:

**HISTORIA ANDINA PRECOLONIAL
Y COLONIAL**
**HISTORIA DE LOS ANDES
REPUBLICANOS**
HISTORIA AMAZÓNICA

María Isabel Álvarez Plata
Hugo Ávalos
René Edgar Bejarano Zambrana
Guadalupe Cajías de la Vega
Marco Antonio Centellas Castro
Aida Juliana Ferreyra Villaroel
Rosalia María Gianotten
Vania Gómez García
Carla Jaimes Betancout
Gabriela Lázaro Guerrero
Magda Mora Feraundi
Luis Manuel Plaza
Farly Ramirez
Vima Estrella Rivero Herrera
Ronald Domingo Tellería Ortega
Carlos Gustavo Zarate Taborga