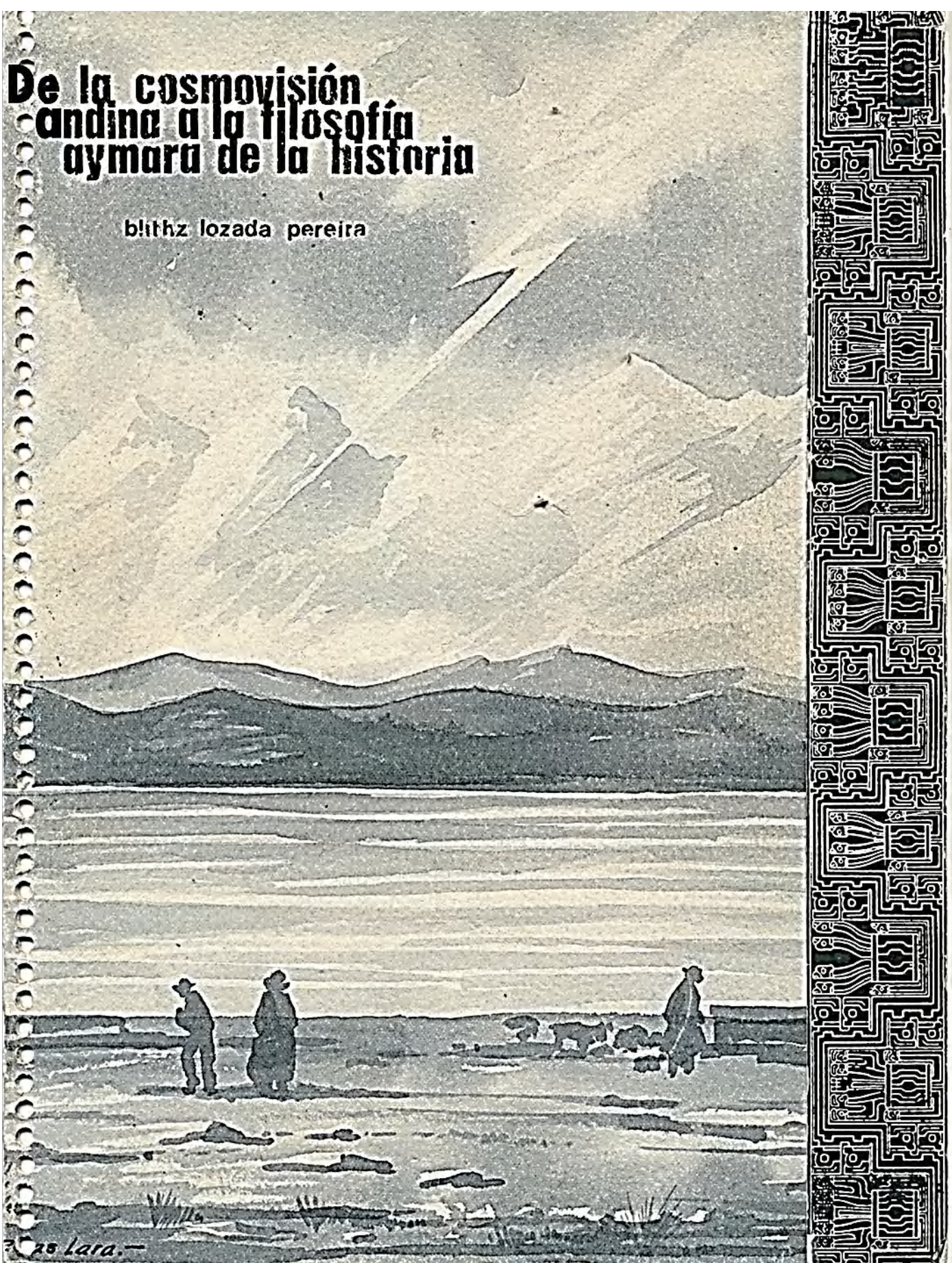


# De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia

blithz lozada pereira



**FACULTAD  
LATINOAMERICANA  
DE  
CIENCIAS  
SOCIALES**

**DE LA COSMOVISION ANDINA  
A LA FILOSOFIA AYMARA DE LA HISTORIA**

**Blithz Lozada Pereira**

**La Paz, Marzo de 1992**

## INTRODUCCION

*"...if the centrality of Man dissolved at the end of the eighteenth century as the Classical Order gave way to History, today at the end of the twentieth century, as History gives way to the Postmodern, we are witnessing the dissolution of the West".<sup>a</sup>*

Robert Young

Occidente ha conceptualizado su entorno periférico como la imagen especular del **otro** asociado con la barbarie o el salvajismo, con el primitivismo o el subdesarrollo, con lo mitológico y lo irracional; al margen de los beneficios económicos y políticos que esta visión le ha posibilitado, justificando sucesivamente las más diversas formas de explotación y poder sobre las sociedades "excéntricas", esta concepción ha servido de mecanismo exegético para explicar la centralidad occidental en la historia y la "misión" que en todos los planos de la cultura, representa construir "ante" el **otro**, "con" la razón y la fuerza, el modelo de progresión y "avance" histórico. Sin embargo, es en el núcleo mismo de la filosofía occidental que surgen las más polarizadas y excluyentes contradicciones, los signos de mayor irracionalidad y el conjunto de prácticas históricas que sólo por la manipulación y la imposición son "modelo" para la humanidad en un sistema mundial en el que, con la validación de este discurso ideológico, ha adquirido sentido un sinnúmero de formas de dependencia y subordinación.

J. Derrida dice que la "mitología" de occidente tiene su propia forma, la del **discurso metafísico**<sup>b</sup>. Si se acepta que en la articulación de un discurso ideológico se hallan las bases teóricas de sustentación de toda práctica política (lo cual es estrictamente *occidental*) y si se priva al discurso metafísico de los contenidos de especulación e idealidad; queda, en la trama epistemológica de los conceptos teóricos y en la articulación sintáctica de los elementos constitutivos de lo que genéricamente se puede llamar filosofía occidental y, en particular, metafísica; el núcleo de una *concepción del mundo* que con mayor o menor mediación, con

<sup>a</sup> "...si la centralidad del **Hombre** se desvaneció en el siglo XVIII con el **Orden Clásico** que señaló el camino de la **Historia**, hoy día al final del siglo XX, mientras la **Historia** señala el camino del **Postmodernismo**, nosotros estamos presenciando la disolución de **Occidente**". YOUNG, Robert. *White mythologies*. Routledge. London and New York. 1990. p.20.

<sup>b</sup> Citado por R. Young. *Op.Cit.* p.7. La cita corresponde a DERRIDA, Jacques. *White Mithology* (1971), in *Margins - of Philosophy*. Cambridge University Press, 1982: 213.

relativamente altos o elevadísimos *vuelos* en las alturas de la abstracción, los elementos políticos y realidades históricas que juegan una relación de doble causalidad: Al tiempo que son la causa por la cual incluso los más abstrusos discursos filosóficos se articulan, son el efecto que la filosofía occidental preve y por la cual orienta su accionar político. En lo personal, he tratado de mostrar justamente esta relación en un trabajo anterior, en el que comparo los núcleos ordenadores del discurso "*metafísico*" de Hegel respecto de los mismos núcleos del discurso "*científico*" de Marx; los resultados refieren que en el plano de la *filosofía de la historia* (entendida como el "*discurso*" teóricamente sistemático sobre el *sentido*, el *decurso* y el *fin* de la historia); tanto en Hegel como en Marx, se hallan mismas bases de sustentación epistemológica, las bases de una "racionalidad" y una "lógica" *occidental*.<sup>c</sup>

Si el *mundo moderno* es, como señala H. Lefebvre, hegeliano, marxista y nietzscheano<sup>d</sup>; cabalmente, todas las posibilidades de dar curso a la historia se agotarían en los sistemas filosóficos de estos autores; si es que la "racionalidad" de la libre empresa y el libre cambio del capitalismo o los sistemas socialistas hoy día en incierto tránsito e incluso los movimientos irracionalistas y racistas supuestamente "superados", son la explicación comprensiva de la historia universal; particularmente la del siglo XX; entonces, como privativo de la tradición moderna con orígenes en la extensísima producción teórica griega habrá que entender a la filosofía y particularmente, a la filosofía de la historia como "propiedad" exclusivamente occidental. Es decir, al margen de la tautológica comprensión de "búsqueda" o "amor" al conocimiento, que sólo occidente ha "sabido" hacerlo; sólo al discurso *occidental*, por su disposición sintáctica, por su coherencia, completitud y consistencia e incluso por su "racionalidad" (incluyente de la *razón de la sinrazón*), corresponde el derecho de llamarse *filosófico*. Mas aún sólo lo que en términos de proyectos históricos-políticos, resultantes de este tipo de sistematización, sería válido como *modelo* político de construcción de la historia para la humanidad entera.

Esta investigación parte de la suposición de la validez de la tesis contraria: No

<sup>c</sup>Cf. mi tesis de licenciatura *Estructura y génesis epistemológicas de la filosofía hegeliana de la historia*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UMSA. 1991. Pg. 339 ss.

<sup>d</sup>LEFEBVRE, Henry. *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Trad. Mauro Armiño. Ed. Siglo XXI, tercera edición. México. 1978. Pg. 1 ss.

sólo en occidente existe el derecho de concretar un "estilo" de pensamiento filosófico que se arrogue las prerrogativas de determinación de la historia universal; al contrario en los "pueblos", en los grupos étnicos, en las minorías y entre los que se consideran *subdesarrollados, marginales y primitivos*; concurren, con otra lógica, con otra disposición estructural, con otras valoraciones ajenas no sólo al *modernismo* sino incluso al *postmodernismo*; núcleos ordenadores de una forma peculiar de ver el mundo, otra manera de actuar "sobre" la naturaleza y de construir redes de relaciones que, en el marco de las más atávicas tradiciones, siguen siendo los patrones de ordenamiento societal.

La hipótesis que se trata de demostrar en la presente investigación es la continuidad de estos núcleos ordenadores constitutivos de lo que he denominado la *filosofía aymara de la historia*, una *filosofía* probablemente no sistematizada con el rigor occidental ni explicitada mediante las formas de expresión que se supone son "filosóficas" por excelencia; una *filosofía* articulada a partir de suposiciones que concurren y se estructuran en el imaginario aymara; en fin, *teoría* que trata de explicar la pervivencia de cierta identidad como resultado de la peculiar acción de una serie de elementos estructuradores específicamente aymaras y de otros, inscritos en lo que se denomina la *ideo-lógica* andina. A partir de la suposición hipotética de la continuidad de estos elementos constitutivos de una *filosofía étnica de la historia*, es que, con ciertas referencias teóricas "occidentales", he tratado de recorrer el tránsito de la *cosmovisión andina* a la *filosofía aymara de la historia*.

En el primer capítulo de esta investigación establezco, de manera más esquemática que argumentativa, las formas por las cuales es posible realizar distintas exégesis actuales acerca de la *cosmovisión andina*; estas exégesis, más que criticarlas y rechazarlas, trato de complementarlas y armonizarlas según la propia *ideo-lógica* andina. Si bien mis propias apreciaciones respecto de los distintos modelos se dan en cuanto analizo las posibles interpretaciones holísticas; sostengo probablemente, una actitud audaz al pretender dar mi propia *lectura* del dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. En el segundo capítulo realizo una interpretación que, a partir de las nociones de *temporalidad* y *periodización*, es posible encontrar en distintos autores contemporáneos y antiguos, entre los cuales supongo prevalece un *continuum* estructural. Son los mitos la

fuelle de donde extraigo amplios análisis e interpretaciones respecto de la visión societal andina, particularmente inca; interpretación que se complementa con la visión inca de la historia y la manera cómo, por la correspondencia del futuro respecto del pasado, surge como un **Retorno**, la **utopía andina**, en tanto también se articularon diversas formas de resistencia y rebelión.

En el capítulo tercero, con el conjunto de bases cosmovisivas respaldadas por distintas intelecciones esquemáticas, puedo contrastar las similitudes y particularidades específicas, de la noción aymara de tiempo, historia e identidad respecto de la "ideo-lógica" andina. Sin embargo, en este capítulo se forma un entramado de análisis en el que es recurrente la suposición de continuidad y la consiguiente indiferenciación de contextos, procesos, etapas y situaciones de los más diversos orígenes y características. Acá señalo un conjunto de conceptos que, según mi criterio, son parte de la estructura mental aymara (por ejemplo, la *acronía* y *transtemporalidad*, la *performatividad histórica*, la *organización espacio-temporal sistémica*, la *anfibiología de la temporalidad*, la *lógica antibivalente*, etc.). Aparte de las similitudes conceptuales que en el orden político se presentan en los aymaras, respecto de los Andes en general (la *oposición complementaria* y la *jerarquía suplementaria*, entre otras); en esta parte señalo la conciliación de posibilidades de acción política explosiva con valoraciones y defensas de las estructuras constituídas; al respecto, debo recalcar la personal interpretación que a partir de lo precedente, doy como resultado de mi propia exégesis.

Aparte de las limitaciones de mi investigación que las entiendo de consideración, dado el carácter bibliográfico exegético de la misma; es posible argüir que *propiamente* no constituya una **monografía** en el sentido que no trata puntual ni intensivamente, un tópico de límites definidos. Al respecto, debo señalar que la oposición entre *trabajos panorámicos* y *trabajos monográficos*, según mi criterio, es siempre relacional. El primer capítulo me ha permitido diseñar las bases de distintas intelecciones del marco general de mi investigación; en el segundo, he adelantado algunos conceptos e interpretaciones respecto del tema de base que ha sido "puntualmente" tratado en el tercer capítulo; en este sentido, si bien se puede "criticar" la amplitud de mi investigación, lo que he buscado es dar un marco teórico relativamente sólido a un tema que considero importante e interesante desarrollar; reconozco sin embargo, que probablemente no he llegado a una

sistematización rigurosa de los principales conceptos y nociones articulados en torno al tópico monográfico: *la filosofía aymara de la historia*.

Siendo muchos los autores que expresan y analizan realidades de lo más diversas en el tiempo y en el espacio; he mantenido, cuando resumo sus opiniones, las comento o las critico, la grafemática que individualmente usan; de acá que en el texto las mismas palabras aparezcan escritas en distintas partes, de modos sorprendentemente diferentes. Finalmente, quiero manifestar mi reconocimiento a Rossana Barragán que aparte de señalar puntuales observaciones que han enriquecido mi investigación, tuvo la gentileza de facilitarme algunos textos; el mismo reconocimiento expreso por la disponibilidad de la biblioteca de CIPCA que además de contener mucho material codificado, permite la reproducción de textos de otra forma, imposibles de conseguir dados los escasos recursos con los que conté en esta investigación. Mi agradecimiento más sincero a Marcio Oblitas y Gonzalo Gobilard, responsables de la calidad de la presentación y del diseño del conjunto de figuras y cuadros, respectivamente.

La Paz, 31 de Marzo de 1991

Blithz Lozada Pereira

## CAP. 1 ESTRUCTURAS COSMOVISIVAS

### 1. IDEO-LÓGICA Y COSMOVISIÓN

En el marco de la formalización de la teoría de las concepciones del mundo, teoría desarrollada exhaustivamente por la filosofía alemana y particularmente por W. Dilthey, A. Müller señala que “una concepción del mundo puede morir, pero no puede ser rebatida”<sup>(1)</sup>; en efecto, antes de pretender “refutar”, mostrar la inconsistencia, la incoherencia e incluso la posible contradicción de una específica concepción del mundo, es necesario entender que su facticidad impone su aceptación y su lógica interna es tal que sólo en el decurso histórico se constatará su extensión y vigencia o su debilitamiento y muerte.

El concepto “concepción del mundo” tiene estrecha vinculación con una serie de nociones del mismo universo de significación; aunque existen puntualizaciones que es necesario realizar con el objeto de precisar las temáticas que ocupan al presente capítulo. Un concepto que aparece inmediatamente relacionado con aquél es el de “cosmología”, definido desde distintos puntos de vista, se hallan diversas posiciones dadas en general, desde enfoques etnocéntricos. Por ejemplo, G. Reichel-Dolmatoff señala que la “cosmología es la forma peculiar cómo el hombre primitivo hace un sistema de análisis de su mundo” (1975)<sup>(2)</sup>, suponer que en las sociedades industriales avanzadas de hoy no existan “cosmologías” con el conjunto de características propias de las sociedades “primitivas”, presuponiéndose por lo mismo que el desarrollo de la tecnología ha expulsado definitivamente contenidos mágicos, fantásticos, irracionales y propios del ámbito de las convicciones y creencias del imaginario de una específica colectividad, es la única forma de justificar que si se habla de “cosmologías” se tenga que referir los “sistemas” *proprios* del hombre “primitivo”, sin tomar en cuenta que en el mundo “tecnocrático” y “democrático” de hoy concurren elementos mítico-teóricos y mágico-ideológicos que tienen tanta o mayor relevancia que los de “esas” sociedades. El etnocentrismo occidental tiene; sin embargo, otras formas de expresión.

W. Dilthey en una perspectiva que permite aceptar en algo el valor de las concepciones del mundo señala que “quien analiza la filosofía debe buscar los tipos de las concepciones del mundo y conocer la legalidad de su formación”<sup>(3)</sup>. Si bien se percibe en la posición de Dilthey una implícita aceptación del “valor” de cualquier concepción del mundo, naturalmente él no escribe lo que señala pensando en los “pueblos primitivos”; inmediatamente después se percibe la tendencia de establecer jerarquías de valor entre las distintas “concepciones”, es así que el principal impulsor de la “teoría de las concepciones del mundo” termina estableciendo una jerarquía de validez universal respecto del *carácter* de las concepciones. Acorde con la tradición

alemana y en concordancia con el “espíritu” occidental, Dilthey establece la concepción del mundo *filosófica* como aquella que, basándose en el entendimiento y el pensamiento científico, debe orientar al hombre de este siglo en el conjunto de su vida social e individual. Por debajo de esta concepción se hallan los otros tipos: la *artístico-poética* inmediatamente, y luego, la *religiosa*. Dilthey establece que esta tipología no es taxativa aunque indica una predominancia que determina el valor de la propia **concepción** según el modelo tendencial de la cultura europea que; además de articular su visión del mundo sobre un eje religioso, ha sabido históricamente desplazar ese centro hacia la fantasía artística para luego coronar su intelección y práctica cultural con el entendimiento y la ciencia. Dilthey señala con relación a la *concepción religiosa del mundo*, la más baja de su escala, que “la experiencia religiosa... determina cada parte de la concepción del mundo; todas las intuiciones acerca de la conexión del mundo surgen... de esta circulación... como una fuerza que está en relación con nuestra vida”<sup>(4)</sup>; esta noción serviría de mucho para quienes pretenden que la *cosmología* de los pueblos *primitivos* expresa un orden ante todo *religioso*, con el conjunto de consecuencias valorativas derivadas de la jerarquía etnocéntrica de Dilthey.

Una determinada concepción del mundo, *Weltanschauung*, además de la asociación referida con el concepto *cosmología* se asocia con el de *cosmovisión*. E. Grillo (1990: 116 ss) ha mostrado claramente la diferencia conceptual de estos dos términos. *Cosmología* propiamente corresponde a la tradición occidental que concibe al *Kósmos*, el mundo (*Welt*), como el entorno del hombre, entorno que es objetificable, esto supone que es posible convertir en *objeto* algo que tiene entatividad; el *objeto* lo es frente a un sujeto que lo desagrega en su estatuto óptico buscando conocerlo y transformarlo. El conocimiento, la teoría, el *logos* no es sólo *análisis*, esto es desagregación, ruptura de la totalidad entitativa de lo que es en sí con el fin de descubrir su estructura; sino, es también palabra, *verbo* que forma la peculiaridad discreta del saber acerca de las cosas del *mundo* de las que *habla*; la desagregación del análisis integra, por la facultad de la *ratio*, formal y exegéticamente, el conjunto de discontinuidades “objetivas” de forma tal que se construyen los sistemas de conocimiento y explicación de la realidad, los cuales al articularse sistemáticamente en un conocimiento global y holístico, conforman la *cosmología*, el **saber** sobre el mundo. Este sentido del término, propio de la filosofía europea, se correlaciona histórica y formalmente con el antropocentrismo de la ciencia y las filosofías modernas; la cosmología occidental, como señala van Kessel (1978: 325 ss; 1982: 205 ss), es “antropocéntrica” por cuanto la objetificación del cosmos se realiza en función de los intereses y perspectivas (además en la medida), del hombre. Sin embargo, en los casos que no corresponde la estructura de la concepción del mundo a la tradición europea, como es el caso de la cultura andina de hace 5 siglos y de hoy inclusive, lo que se debe entender al tratar acerca de la *concepción andina del mundo*, es una *cosmovisión* que no implica necesariamente el contenido y las consecuencias de la **cosmología occidental**.

Desde el punto de vista etimológico en el término *Weltanschauung* resulta curioso que el lexema *Anschauung* corresponda más a la segunda acepción referida que a la primera; en efecto, el “intuir”, el “parecer” está más próximo a la cosmovisión directa que a la *cosmología* como conocimiento discursivo del mundo. En este sentido, son las observaciones de Grillo también muy sugerentes. Al referirse a una *cosmovisión holística* (GRILLO-RENGIFO 1990: 145) como propia de una cosmovisión andina integral e interactiva, Grillo y Rengifo remarcan el carácter no disruptivo de la visión andina del mundo; R. Randall (1987: 272), en el mismo sentido señala que frente a la concepción occidental del conocimiento como análisis, desagregación y discernimiento, la concepción andina piensa el saber como conjunción, unión, reunión de lo dispar, el hilar en una totalidad única, los patrones de la expresión cultural. El protagonismo antropocéntrico en la cosmología occidental queda, en la visión del mundo andino, desplazada por una totalidad integrada y coherente en la que el hombre no es el principio de la desagregación ni el fin de la transformación del mundo; sino, parte de él.

Según las posiciones, se señalan diversos elementos que desplazan al hombre de la articulación antropocéntrica; en los Andes para autores como Grillo, existe una cultura *agrocéntrica* o *cosmocéntrica*, según van Kessel. Al respecto, este tema será el objeto central del presente capítulo; sin embargo, antes es necesario tratar algunas puntualizaciones importantes:

Hablar de *cosmología* en los Andes es posible para algunos autores sin necesariamente precisar la distinción hecha entre este concepto y el de *cosmovisión*. Para J. Earls e I. Silverblatt (1976: 299) la cosmología andina refiere principios universales, leyes que gobiernan el orden natural y social, un conjunto de ideas que constituyen el orden básico del universo, son las fuerzas que promueven los acontecimientos naturales y sociales, los principios de interconectividad y los sistemas de causalidad. En cuanto principios de ordenamiento (secuencial, numérico, espacio-temporal, de balance, etc.) los elementos que conforman la cosmovisión andina deben señalarse y correlacionarse de forma tal que se perciban las relaciones estructurales, la significación de las partes y la totalidad según los patrones que la constituyen. Al respecto, si se pretende penetrar la estructura profunda de la significación de los elementos constitutivos de la cosmovisión andina, se deberá señalar su validez y vigencia histórica, al tiempo que se comprenda su génesis y proceso.

F. Braudel ha establecido el marco conceptual que permite suponer la pervivencia de ciertos patrones, no sólo como posibilidad de conocimiento del escenario mental en el que concurren y sobre el cual obran como continuidad profunda; sino, en cuanto es posible descubrir más allá de las vicisitudes epifenoménicas de los cambios políticos e incluso más allá de los cambios estructurales de las estrategias y coyunturas económicas, los elementos de larga duración que

obran sobre el imaginario social y colectivo de forma tal que dan continuidad, en la multiplicidad de expresiones culturales, a los elementos estructuradores de cierta identidad. En el caso de los Andes estas continuidades han sido explícitamente reconocidas por disciplinas de tan largo alcance temporal como la arqueología, así W. Isbell señala: “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” (1976: 270)<sup>(5)</sup>.

M. Augé ha desarrollado un concepto que expresa apropiadamente el sentido de los patrones estructurantes de la visión que una sociedad tiene acerca de sí misma en un complejo cosmovisivo. Si se acepta que toda sociedad expresa un carácter *ideológico* (AUGÉ, 1977: 74 ss), habrá que entender que esa totalidad significativa articula su existencia social de acuerdo a cierta lógica de representación no necesariamente especular; entonces se alcanza el concepto de *ideo-lógica*. En efecto, la *ideo-lógica* es la suma de lo posible y lo pensable en una sociedad dada, la lógica del conjunto de la totalidad significativa, el orden de las órdenes, el sistema de los sistemas, es la lógica que se expresa en los productos culturales que muestran a la vez la arquitectura del espíritu humano, el conjunto de organizaciones y representaciones de carácter intelectual y teórico como también social y práctico, la *ideo-lógica* es la cadena sintáctica que una sociedad articula en función de articular distintas relaciones de sentido, eficiencia y poder. Dicho de otra manera, la *ideo-lógica* se conforma en el eje sintagmático de los elementos que concurren para producir en la multiplicidad de expresiones culturales, las relaciones estructurales que definen toda necesidad individual y social, biológica y psicológica, jurídica y metafísica, al tiempo que se conjuncionan según los paradigmas de referencia; es decir, los patrones estructuradores de todo tipo de productos con significación (figurativa, abstracta y tímica) constitutivos de una visión peculiar del mundo.

Desde el punto de vista semiótico lo propio de un discurso *cosmológico* se refiere al conjunto de categorías exteroceptivas, es decir a las magnitudes de orden sensorial y a las cualidades sensibles que llegan a realizarse como sentido. En oposición a este discurso que trata sobre el mundo, los discursos *noológicos* tratan sobre el *espíritu*; es decir, sobre aquello que adquiere significación según las categorías interoceptivas, las categorías propiamente intrínsecas del sujeto. Al emplear el concepto **cosmovisión** además de la desagregación ya señalada, no se lo refiere a un contenido, a un discurso cosmológico en el sentido semiótico; sino, incluso lo *cosmológico*, siguiendo el concepto de *ideo-lógica* de Augé, comprende una dimensión pragmática y cognoscitiva en términos de la exteroceptividad del sujeto así como su interioridad. La oposición a *cosmológico* de lo *teológico* y de lo *antropológico* resulta por lo mismo, inconveniente por cuanto si lo que se pretende es la puntualización de la **ideo-lógica** de la cosmovisión andina, resulta que esa *ideo-lógica* es incluyente, al mismo tiempo, tanto de

las categorías figurativas, abstractas y axiológicas comprensivas de objetos disímiles (espíritu, mundo, dios, sociedad, economía, parentesco, religión, lenguaje, simbolización, etc.), como del hecho que en cada una de estas dimensiones se expresa de manera integral y conexas.

Según Augé no es posible establecer la suma de sintagmas que de forma abstracta constituyen el núcleo de la articulación estructural de la *ideo-lógica* (*Op.Cit.* 78) al tiempo que tampoco es importante conocer dicha suma; en realidad lo que importa en el estudio de la *ideo-lógica* de una sociedad es descubrir las maneras cómo esa sociedad expresa en sus representaciones, su propia lógica; aunque no de manera conclusiva y estática, sino considerando la subversión que surge en el interior de esa sociedad como resultado de su sistema y de su sintaxis, previendo el cambio posible en las palabras y la práctica que esa sociedad realiza al tiempo que su propia lógica constituye un sistema político que tiende a conservar el orden establecido: “Analizar la **ideo-lógica** de una sociedad es pues, analizar toda esa sociedad o, precisamente, la organización del poder que la constituye y de los poderes que ella instituye” (*Op. Cit.* 93)<sup>(6)</sup>.

La estructura cosmovisiva de una sociedad, no puede considerarse sólo como la lógica de dominio y legitimación del poder que se expresa de múltiples formas; precisamente por la larga continuidad de los patrones estructuradores de la visión del mundo de una sociedad, el sentido que tiene conocer y desagregar la sintaxis de su lógica cosmovisiva, supone considerar las posibilidades de coherencia y adecuación, en un marco estructural, de los elementos disruptivos del orden político en relación con la **ideo-lógica** prevaleciente: Tal es el sentido de esta investigación, sin agotar la sumatoria de elementos que expresan el orden paradigmático de la *ideo-lógica andina*, se parte de la hipótesis que ese orden es posible articular a partir de ciertas cadenas sintagmáticas en las cuales se expresa como productos culturales estructurales. La construcción de los elementos y las relaciones del paradigma que conforma la peculiar cosmovisión andina en lo referente a los patrones estructuradores fundamentales, permitirá discernir los parámetros sintagmáticos y los elementos disruptivos que sin alterar la base de la composición profunda de la cosmovisión andina, puedan proyectarse como la sintaxis de una construcción alternativa de la historia respecto de un sujeto que se considera el *sujeto principal de estado* en el que ha permanecido por una larga duración dicha estructura y por el cual es posible prever una acción expectable que siguiendo su *ideo-lógica*, se asume como factible en el decurso de su propia historia; éste es el tránsito *de la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia* en el sentido exegético y político.

## 2. ESQUEMAS DE INTERPRETACIÓN

La investigación de la *ideo-lógica* de una sociedad según la suposición que existen ámbitos en los que se expresa de manera más nítida y consistente la continuidad de los elementos que dan sentido a los productos con significación, incluye un conjunto de escenarios en los cuales es posible identificar elementos que sugieren altas expectativas. Respecto a los Andes es necesario señalar tanto los “sectores” de desenvolvimiento del ser social expectables, como los que muestran mayor continuidad de concreción cultural. Con relación a la continuidad de los elementos que conforman la lógica andina, se ha tratado ampliamente el tema; por ejemplo, F. Pease al señalar que son distintos los ámbitos en los cuales “persiste” *lo andino*, enfatiza inmediatamente que dicha constatación se realiza al desagregar lo andino de lo occidental: “será necesario aislar lo andino de lo occidental, intentando una forma de aproximación que no debe excluir otra: la búsqueda de la lógica de la organización andina y de la forma de comprender su mundo” (PEASE, 1982: 112). Si consideramos lo andino actual como una categoría clasemática que puede aislar lo que se encuentra en relación de continuidad en un proceso histórico que supera los cinco siglos aproximadamente (desde la llegada de los españoles); entonces, evidentemente, todo intento de descubrir una inalterable expresión cultural propia *andina*, será una petición de principio. Por el contrario, si entendemos que es en el devenir histórico, en la interrelación cultural y en la interconectividad *ideo-lógica* que se consolidan o debilitan los patrones de explicación del mundo, entonces se entenderá y asumirá, al margen de las categorías de “simbiosis” o “sincretismo” que; pese al proceso mismo y gracias a él, la totalidad significativa de una sociedad expresa en la multiplicidad posible de realizaciones existentes y virtuales, su identidad.

Por ejemplo, resulta extremadamente difícil determinar hasta qué punto el patrón de división triádica del mundo (“Hanan”, “Ukhu” y “Kay-pacha”) es sólo la traslocación de un patrón triádico proveniente de un esquema cristiano o si existió previamente en los Andes como endecodificador de realidades yuxtapuestas e interactivas. Los empeños por adoptar una u otra posición, en realidad no resuelven este como otros problemas similares. Sin embargo, existen ámbitos en los cuales se percibe una incuestionable continuidad de los elementos formativos de la cultura andina. Para Pease (*Op. Cit.* 111 ss) uno de esos ámbitos es la mitología; precisamente porque se encuentra hoy un conjunto de versiones míticas descritas por etnografías contemporáneas, versiones que contienen los mismos elementos que concurren en las crónicas del siglo XVI acerca de los mitos andinos, no sólo es posible reinterpretar en base de aquéllas a éstos; sino es evidente la constatación de continuidad. De forma similar opina H. Urbano (1982b: 67) para quien la comprensión de los ritos contemporáneos es posible sólo en relación a la historia de la cristianización del siglo XVI. En el primer caso, nos hallamos frente a una continuidad incluso preincaica; en el segundo, la continuidad que fáctica e históricamente es

*andina* se genera y perdura por la intrusión y/o complementariedad del catolicismo. Tratar estos problemas relativos a las continuidades se constituye en un tópico central de esta investigación para la ulterior consecución de los fines antes señalados.

Para Urbano, hablar de la “arqueología mental en los Andes” implica (*Op. Cit.* 34 ss) una serie de temáticas en las cuales se constatan distintos decursos de formación, continuidad y resistencia: la temática mítica por ejemplo, se relaciona con los ritos, la astronomía y la religión, además es necesario considerarse el discurso mítico como diferencial respecto del utópico. Desde otra perspectiva, para Pease (*Op. Cit.* 113) es particularmente en la organización dual y en la verticalidad que se encuentran los rasgos de mayor resistencia y continuidad. Además de los ámbitos referidos es posible señalar otros en los cuales se constatará diversos grados de conflicto y diversificación, traslocación de lógicas, resistencia consensual o consentida, persistencia de elementos casi inalterados; ámbitos de evidente continuidad o de desarticulación de significantes anteriores, en algunos será más distinguible la manera cómo las circunstancias de diverso género han influido para generar distintas expresiones de respuesta, contravención y alternatividad; en fin, en el decurso de las continuidades y discontinuidades andinas existirán los ámbitos en los que una y otra será posible probarlas en relación al decurso temporal y a la causalidad histórica propia de cada momento. Esta investigación no ha tomado todos los ámbitos en los cuales se encuentren casos que permitan penetrar en la *ideo-lógica* de antes y de ahora. Por ejemplo, es una carencia reconocida el no tratar aspectos como el parentesco, la arquitectura o la arqueología andina, al tiempo que se reconoce que muchos aspectos que evidenciarían la intelección de la *ideo-lógica*, como la lingüística y la estética, son sólo referidos; en general, los ámbitos privilegiados sobre los cuales se incide en el análisis, privilegian la concepción andina de espacio, tiempo, historia y temporalidad; igual atención han merecido los mitos de ayer y hoy, la figuratividad religiosa y los gestos rituales, aspectos como la economía, ecología, organización del lenguaje pictórico y algunos otros relacionados a éstos, se tratan en la medida que son significativos para la configuración de los elementos estructurantes de la cosmovisión; todo esto, según el marco teórico del concepto de *ideo-lógica*, un marco eminentemente político.

La aproximación a una estructura cosmovisiva inicialmente es pertinente si se consideran los modelos que se hayan realizado previamente respecto de dicha cosmovisión. Creo que existen varios modelos que se pueden señalar como los “esquemas exegéticos” de la cosmovisión andina, no es propósito de este capítulo analizarlos todos, aunque sí se pretende tomar algunos paradigmáticos con el fin de comparar y discutir los criterios y las peculiaridades de las distintas propuestas esquemáticas. Se ha preferido construir esquemas de interpretación, entendidos como las representaciones de las propiedades esenciales y como combinatorias semémicas efectivas que posibilitan un uso fáctico y predefinido según las propias peculiaridades de la

construcción estructural global; esquemas que representan **asimismo**, tendencias en la exégesis de la *ideo-lógica* andina.

## A. EL ESQUEMA AGROECOLÓGICO

E. Grillo y G. Rengifo proponen un modelo por el cual conciben que la cultura andina es *agrocéntrica* (*Op. Cit.* 147 ss). Según ellos, el conjunto de simbolización y producción cultural está mediatizado por la variable **agricultura** que las determina en última instancia. Para estos autores, en concordancia con Kush y, en cierta medida con van Kessel, el hombre andino percibe su entorno ecológico como una fuerza viviente dentro de la cual él es sólo una parte. La fuerza animada de la naturaleza representa el nacimiento y desarrollo de un conjunto de partes interactivas y complementarias (VAN KESSEL, 1990:156 ss). La lógica andina y particularmente aymara se inscribe en lo que Kush ha identificado como pensamiento *seminal* el cual está dirigido por una *bio-lógica* por la que define que la acción humana deba obrar ante la naturaleza, con respeto, consideración y *cariño*. Para van Kessel existe un **animismo aymara** (*Id.* 194) por el cual la tierra, el agua y los distintos productos agrícolas son de carácter vívido, las *madres* y *padres* de donde el hombre continúa recibiendo lo que requiere y ante lo cual debe mostrar su agradecimiento, comprensión y cariño.

Grillo y Rengifo proponen dos esquemas (sintetizados en uno, véase fig. N<sup>o</sup> 1) en los cuales representan la visión agrocéntrica del mundo, visión que determina la práctica social y personal del hombre andino. La agricultura, a la que se suma la agropecuaria, constituye el centro de la actividad económica andina y el núcleo sobre el cual se estructura el conjunto de producción cultural (lenguaje y percepción, filosofía y religión, organización social y tecnología, ciencia y arte); estas expresiones constituyen la peculiaridad étnica del grupo que las realiza, peculiaridad desenvuelta en un contexto diverso y multiétnico. En el plano económico, el contexto pluri ecológico define la forma cómo el hombre andino se comporta ante el medio, extrayendo de él sus recursos. La integración de tres partes sistémicas que procuran los recursos necesarios, sumado uno cuarto, el de las técnicas; posibilita la producción económica suficiente para el otro tipo de producción cultural que en cierta medida, refleja a aquélla. El sistema de uso de la tierra que procura suelo y agua, la domesticación de plantas y animales y la construcción de infraestructura microclimática, conforman los tres niveles del sistema que habilita del medio, los recursos para la subsistencia; en cuanto a las técnicas, son la conservación, almacenamiento y transporte de alimentos, lo que da eficiencia y continuidad al sistema productivo posibilitándose el reflejo casi especular en la dimensión de la cultura.

H. Horkheimer al tratar la agricultura, verticalidad y alimentación en los Andes prehispánicos,

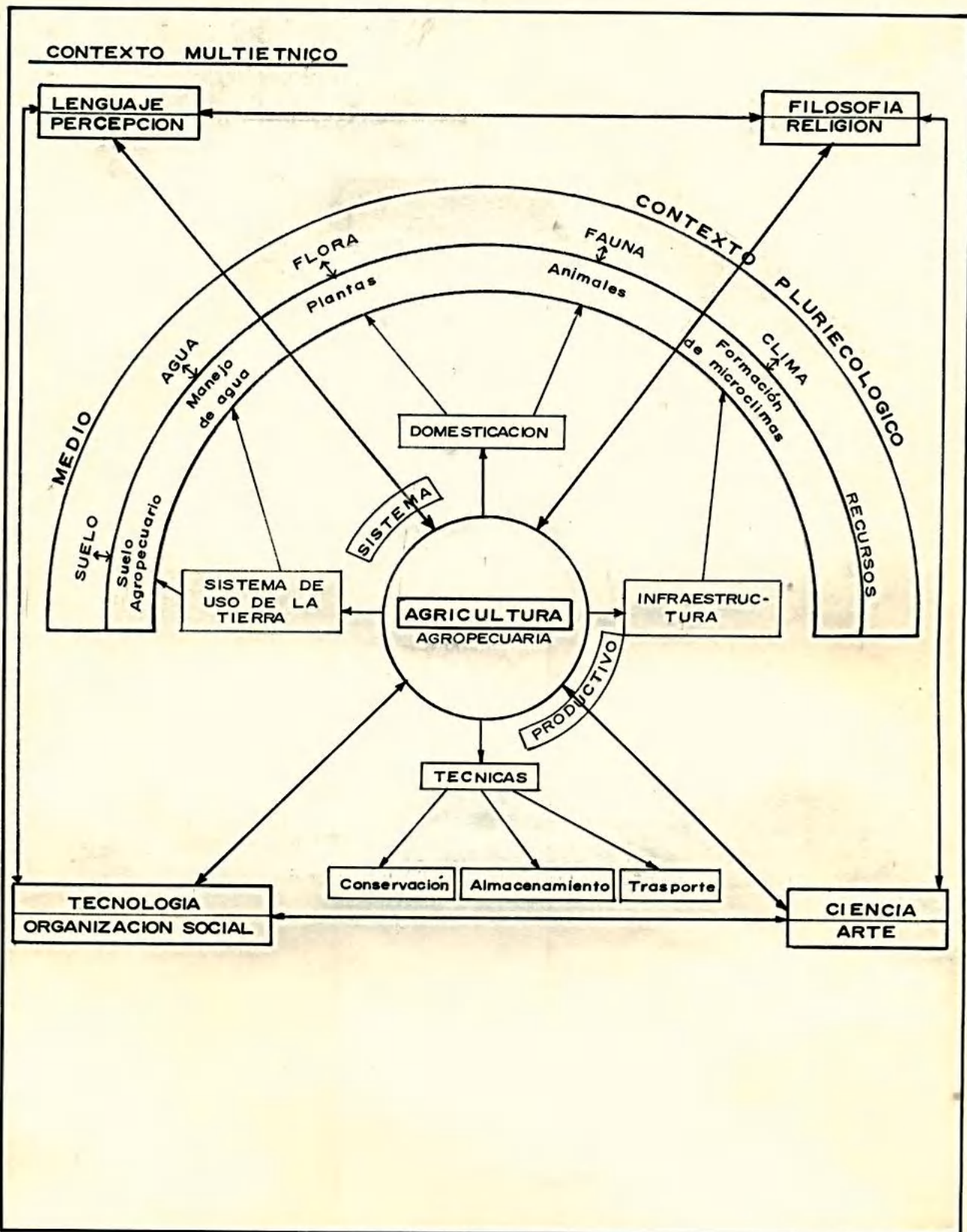


Figura #1 Cosmovisión andina. Modelo holístico de estructura agrocentrica. (A partir de las concepciones de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo).

permite ejemplificar el **modelo agrocéntrico** de Grillo y Rengifo. Para Horkheimer (1990: 38-46), la agricultura tuvo distintos niveles de repercusión cultural: en el culto, la predominancia del sol como deidad principal en la sierra peruana se debió a que esta zona es la que requiere más del calor del sol para el crecimiento de las plantas; correlativamente la prioridad de la luna en la costa se debió entre otras razones por su influencia sobre la pesca, el mar y las mareas. Por otra parte, en los mitos existe una estrecha asociación de los personajes con la agricultura (por ejemplo, la relación en los mitos de **Huarocharí**, de Pachacamac con el maíz y otros productos). La medición del tiempo, los nombres de los meses, la división del año en estaciones secas y lluviosas y otras características culturales son expresivas; asimismo, de las necesidades agrícolas. Finalmente las representaciones artísticas, las ceremonias y la simbolización de momentos significativos para el hombre, se refieren con abundante comida, bebida y orgías. A las divinidades se las asocia con gérmenes de plantas y frutas si son benignas, y a los demonios destruyendo animales y plantas; asimismo, son frecuentes la representación de flora y fauna en objetos rituales y mágicos.

La relación de los ritos con la producción ha sido ampliamente tratada por varios autores como es el caso de van den Berg; quien muestra que los mismos criterios que rigen las relaciones humanas entre los aymaras, relaciones de reciprocidad, interrelación y equilibrio rigen entre los hombres y la *sociedad extra-humana*, con la cual el hombre entra en relación particularmente para procurar cierto *dominio* de las fuerzas que concurren sobre la producción y la economía (VAN DEN BERG, 1990:157 *passim*). Para van Kessel, quien sin embargo no postula la posición agrocéntrica tratada, el aymara conforma su visión ética de sí mismo y de los demás en base a la relación que tiene con la tierra; al ser hijo de ésta y hermano de la flora y fauna, el aymara mantendrá en sus relaciones personales no una actitud de sometimiento, poder y dominación; sino de respeto y responsabilidad ante la naturaleza y la sociedad. (*Op. cit.*, 168).

M. Augé al tratar el tema de las *ideo-lógicas* que guían la significación de una totalidad social dada, hace referencia a los *reduccionismos* que irrumpen en la lectura de la simbolización cultural. Respecto de Marx, Augé señala la tendencia reduccionista de exégesis de una totalidad, virtiendo el componente historicista o economicista como elemento clave de explicación de toda producción simbólica (*léase, cultural*); esto se da a la par que se entiende la sociedad en un marco estrictamente funcional. La crítica de Augé incluye además la concepción de R. Girard acerca del ritual como repetición del sacrificio primordial y a M. Godelier respecto de la jerarquía funcional, no necesariamente institucional, que debe verificarse en toda sociedad (*Op. Cit.* 67 ss). Grillo y Rengifo al ubicar, precisamente, como centro de la cosmovisión andina la actividad agrícola, están incurriendo en la funcionalidad economicista criticada por Augé; entre líneas es posible distinguir la "determinación en última instancia" de la actividad económica sobre todas las expresiones culturales subsidiarias, aun más, el hecho de no radicar propiamente

lo económico sino lo agrícola pecuario como lo “central” de las expresiones complejas andinas, repite, en el centro de la tipología del desarrollo, la correspondencia de *determinación* de las fuerzas productivas, sobre la superestructura; una correspondencia marcada por un grado no industrial de desarrollo; sino agrícola, propio de las sociedades andinas.

Las apreciaciones de Kush respecto de la *naturaleza-animal* o de van Kessel acerca de la moral fundada en la agricultura y la pecuaria, si bien no son parte de este esquema, indirectamente lo refuerzan; como también refuerzan su disposición estructural las acotaciones de Horkheimer. Al respecto es necesario señalar los límites de su valor y las ventajas y peligros de la centralidad económica.

La economía en los Andes ha estado por larga duración vinculada con un conjunto de escenarios de realización cultural por lo cual se explica la tendencia *agrocéntrica*; los nexos con la ecología, la astronomía, el ritual y la religión, además del evidente nexo con la política y la conformación de unidades políticas complejas, hace de lo económico un factor de decidida importancia en las sociedades andinas, como en general, en cualquier totalidad social. Buscar la ubicación de lo económico en la cosmovisión andina, no se resuelve por la aplicación de esquemas prediseñados sobre los cuales es distorsivo el vertimiento de contenidos complejos; lo dificultoso y valioso de la conformación de una *ideo-lógica* radica en la construcción paralela del modelo como cadena sintagmática al tiempo que se instituyen los elementos que dan contenido al paradigma exegetico.

Un patrón de constitución de las relaciones económicas en los Andes ha constituido desde hace mucho, la “verticalidad”. J. Murra ha demostrado los grados diferentes de niveles organizacionales que realizaban el ideal de control de un máximo de pisos ecológicos: “... cada grupo étnico... trataba de controlar y abarcar con la gente a su disposición, la mayor cantidad de pisos ecológicos. Grandes o pequeños, los grupos étnicos tenían una percepción similar de los recursos y la manera de obtenerlos. El deseo de controlar zonas climáticas alejadas mediante colonos permanentes, determinó un patrón de asentamiento y control vertical cuya distribución fue, probablemente, panandina” (MURRA, 1975:50). Murra analiza diversos casos de verticalidad según niveles políticos, étnicos y económicos distintos; en el caso de los *lupaqa* por ejemplo, el ideal de control de mayor cantidad de pisos ecológicos incluía no sólo la búsqueda de distintos microclimas para la diversificación de cultivos; sino, la búsqueda e implantación de colonias para campos de pastoreo, obtención de sal y control de costas. En el caso de los incas, la verticalidad adquiere connotación estructural, las distancias de control de *islas* se agrandan y la diversificación de productos con los cuales se cuenta, abarca la totalidad andina. Desde Murra ha sido muy tratado el tema de *verticalidad* estableciéndose distintas tipologías, una de ellas es la de S. Brush que establece tres tipos: el *tipo compacto* que supone contigüidad

territorial, abarca distintos pisos ecológicos, sin comercio, intercambio ni migraciones; el *tipo archipiélago* supone la separación geográfica de las islas que se constituyen a partir de un centro, y el *tipo extendido* en el que las unidades se dispersan de manera homogénea en una geografía de bruscas diferencias altitudinales (BRUSH 1974: 90-95). Existen asimismo, otros tipos de complementariedad económica dada por diferenciación ecológica; entre los casos más significativos es posible señalar la complementariedad diádica de etnias especializadas en rubros diferentes de producción, las alianzas múltiples de grupos que no se estructuran en función a ninguna centralidad, el doble domicilio de un grupo étnico que diversifica su producción según actividades ejecutadas en distintos niveles; en fin, son formas diferentes de complementariedad económica, pasadas y presentes, centralizadas y descentralizadas, las que se dan mediante el trueque familiar, los viajes interecológicos de ciertos grupos étnicos, las ferias, el intercambio, etc.

El patrón de estructuración de relaciones económicas denominado *complementariedad ecológica* pervive en los Andes a pesar del conjunto de causas que han influido por su disolución directa o indirectamente. Desde la llegada de los españoles y la consecuente implantación del sistema colonial, se han percibido embates contra la complementariedad ecológica; desde los objetivos militares de la conquista (MURRA, *Op.Cit.*: 114) hasta los más evidentes proyectos de enriquecimiento colonial mantenidos y profundizados por los españoles, objetivos que definieron la institucionalización de la mita, las reducciones y el conjunto de instituciones expoliadoras, tomando en cuenta incluso la imposición de mercados y el uso de dinero, se constata que por las circunstancias históricas, étnicas, culturales y ecológicas; ha sido un patrón de convivencia social el mantenimiento y continuidad de la complementariedad ecológica. Al margen de los modelos estudiados y los posibles por construir, han sido las exigencias geográficas, ecológicas; pero fundamentalmente económicas, las que han incidido para que ni presiones externas ni internas destruyan este patrón de articulación de vida económica andina.

Sin embargo, como señala M. de la Cadena no es legítimo concluir que por el ideal de la complementariedad ecológica, exista en los Andes la tendencia a **sobrevalorar** lo comunal en detrimento de lo individual, como tampoco es legítimo concluir la aversión andina por la propiedad privada; como parte de la cooperación económica y pese a la notable pervivencia de las prácticas económicas comunales, es fundamental en la articulación de distintos niveles organizacionales, tanto la propiedad privada como la individualidad (1985: 113-115).

Como ha demostrado T. Saignes (1987: 242 ss), hacia finales del siglo XVI se constató masivas migraciones que redefinen el repoblamiento ecológico andino; esto, además de redefinir nuevas pautas de producción y complementariedad, influyó decididamente en la nueva definición de identidades; si bien se desintegran los ayllus, se procede a la persecución de migrantes y los

caciques buscan o la adecuación al sistema colonial o el enfrentamiento contra éste (siendo lo segundo mucho menos frecuente), las migraciones de fin de siglo van a definir nuevas formas de integración y nuevas identidades en el marco de las diferencias impuestas por España. Las identidades étnicas se forman de tal manera en la concurrencia de factores sociales políticos y económicos, de manera cambiante y operativa, tanto desde el siglo XVII y antes, como ahora; identidades que se fundan en un complejo de funciones económicas y en la dinámica social en la que las unidades de adscripción juegan roles en marcos mayores. No es posible negar en las vicisitudes históricas, el fluir de las identidades ni de las organizaciones, como tampoco las rearticulaciones sociales, económicas y políticas; sin embargo, cierta racionalidad permanece, R. Molina en base al análisis de una comunidad de pastores contemporánea, establece que la racionalidad campesina se basa en la autosuficiencia, el control de pisos ecológicos diversificados y en el intercambio interecológico, maximizando la capacidad productiva y minimizando los gastos (1987: 627 ss). En general, estos objetivos propios de la *ideo-lógica* económica andina se puedan considerar como los núcleos que han orientado una praxis económica en distintos niveles organizacionales y en diversos planos políticos. De esto, sin embargo, llegar a afirmar que la cosmovisión holística del hombre andino es **agrocéntrica** no tiene suficiente base de sustentación.

J. Earls ha tratado el tema ecológico en los Andes con cierto detenimiento; señala por ejemplo, que la ecología andina presenta una densidad numérica de habitantes ecológicos por Km<sup>2</sup> mayor que en ninguna parte del mundo (1991: 43); esta densidad probablemente se relacione con la tendencia de otras poblaciones de expandir exponencialmente su hábitat, lo cual comparativamente no ha sucedido en los Andes; al contrario, en tiempos prehispánicos Earls sostiene que los Incas llegaron a adquirir cierta conciencia abstracta del *equilibrio ecológico* necesario para proyectar de manera indefinida y satisfactoria la obtención de alimentos para una población creciente. La dimensión astronómica era fundamental para lograr este propósito, y ligada a ésta se explica en mucho, la disposición arquitectónica de muchos centros arqueológicos, la medición del tiempo, el establecimiento de ritos y de un sistema calendárico; sin embargo, todos estos elementos que constituyen parte de la elaboración tecno-científica de los incas, sólo constituye una parte del control y dominio sobre las variaciones climáticas y la producción; además de este marco válido en términos macrogeográficos, constituyó entre los incas y los demás grupos étnicos, una necesidad imperiosa el contar con un registro particularizado y local que integre los distintos factores de la producción, en un análisis probabilístico válido sólo para microrregiones. El cálculo probabilístico que podía comprender regiones, localidades, áreas pequeñas e incluso sólo chacras, debía integrar, como todavía la tecnociencia integra hoy, variables de precipitación pluvial probable, temperaturas expectables y cambios microclimáticos, calidad de los suelos y abonos empleados, tiempos de siembra, cantidad de cosecha, etc.. Estos elementos combinados con las apreciaciones macroecológicas

constituyan posibilidades diferenciadas sólo mediante al análisis de variables múltiples y complejas; todo esto redundaba en una constante que se repetía tanto a nivel local, étnico o individual como a nivel estatal; en general, la unidad productiva buscaba minimizar sus pérdidas más que maximizar sus excedentes procurando aumentar las posibilidades de acierto respecto a la predictibilidad productiva.

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

Como señala Earls (*Op. Cit.* 52 ss), la producción agrícola en los Andes es parte de un sistema holístico, producción perfeccionada a lo largo de más de 4 mil años por la que se preve minimizando el riesgo y el error hasta grados de sorprendente eficiencia, sistema en el que el tiempo laboral y la energía empleada corresponde a los mínimos esfuerzos respecto de los objetivos de mayor obtención productiva.

Earls concluye que la estructura agroecológica inca se constituye como un sistema de interconexión con otros sistemas en los cuales prevalecen los mismos patrones de ordenamiento. En la estructura del subsistema "Estado" se incorporó la planificación como inherente a la regulación y gobierno social (*Ibid.* 83). La coherencia entre los datos, resultados sistémicos y modelos, muestra la integración de un sistema cibernético por el cual todo centrismo y más aun cualquier elemento que se constituya en el eje sobre el cual todo lo demás gire es especular, sólo constituye una reducción y simplificación que no contribuye a la cabal intelección de la interconectividad sistémica ni a la articulación de relaciones recíprocas y complejas que existen en la estructura cosmovisiva andina; por esto, si bien el lugar de lo económico ha sido merecidamente remarcado, lo mismo que las relaciones y partes constitutivas del quehacer económico-cultural global, al tiempo de verificarse una elasticidad histórica que no renuncia a una clara "racionalidad", se constata asimismo, que la estructura no se reduce a un centro agronómico del cual la cultura sea simple reflejo.

## B. EL ESQUEMA DE FLUJO COSMOLÓGICO

La economía andina incluye un conjunto amplio de elementos que entran en interacción; entre ellos uno que ocupa un lugar especial por su significación intrínseca y por la multiplicidad de relaciones que articula, es el agua; elemento sobre el cual se construye, asimismo, un segundo modelo exegético de la cosmovisión andina, el denominado modelo de flujo cosmológico.

F. Greslou sintetiza el uso económico del agua en los Andes; entre las funciones principales que cumple señala, por ejemplo, el uso del agua como abono, para facilitar la labranza del suelo, ampliación altitudinal de los cultivos y la generación de pastizales; como medio de ampliación de la frontera agrícola, para la creación de microclimas, combatir las malas hierbas, medio de transporte de sustancias nutritivas y lograr el equilibrio ecológico. Estas funciones agrícolas se complementan con otras, económicas, en las cuales el agua es también un medio imprescindible; particularmente para la alimentación de animales y para el hombre, no sólo como recurso; sino como un medio de interrelación con lo sobrenatural (son los Apus los que regulan las lluvias y los que permiten que el suelo adquiera fertilidad, convirtiéndose en tierra fértil: *Pachamama*), además de ser empleada como remedio en el tratamiento de múltiples enfermedades (1990: 43 ss).

Técnicamente, señala Greslou, la variedad de formas desarrolladas en función del manejo de agua es tan diversificada como los fines que realiza: El hombre andino ha aprendido a “dialogar” con el agua de forma tal que la emplea no sólo para múltiples fines; sino de maneras diversas: canales abiertos y subterráneos, represas, captación de manantiales, movimientos de tierra para aprovechar la humedad interna, camellones, revestimientos con piedra y arcilla, impermeabilización, uso de codos, losas y rugosidades para disminuir la velocidad de los flujos y mucho otros (*Op. Cit.* 64) son ejemplos de la forma cómo el hombre andino desarrolla técnicas para el empleo racional y altamente eficiente del agua. Sin embargo, el campo de relación del elemento es sólo parcialmente el económico, puesto que es en la cosmovisión andina que el agua adquiere un protagonismo central.

Greslou mismo resume la relación del agua con distintos elementos con los que constituye diferentes microuniversos de significación. De manera sumaria esas relaciones se establecen en lo siguiente: La idea más importante hace referencia al agua como *Mamacocha* (Madre marlaguna), el agua rodea la totalidad de la tierra y es el origen de la misma; esto tiene estrecha relación con el origen de los distintos grupos étnicos que en varios casos surgieron sobre la tierra desde lugares asociados con agua. El agua se constituye pues en una fuerza vital *Kamak*, *Sinchi*, con connotación generativa e incluso creacional lo cual se corrobora, para Greslou al constatar que el “dios creador” Wiracocha (“espuma de mar-laguna”), está asociado con el

agua. Las cumbres nevadas por otra parte, *Pacha wira*, son receptáculos de esa fuerza vital (*Op. Cit.* 12 ss), cumbres que reúnen la totalidad por cuanto sus *raíces* están en contacto con el mundo subterráneo, sus faldas se relacionan con la tierra, (la cual se fertiliza con el deshiele), y sus cumbres llegan al cielo; van Kessel complementa esta idea señalando que el agua como principio y origen se asocia con las cumbres; como elemento abundante, con lo doméstico y como flujo distribuido, con el campo (1978: 278 ss; véase *infra*, Fig. N° 5). Es notable por otra parte, la relación del agua con el origen étnico de los grupos que constituyeron la segunda humanidad según el mito de Wiracocha; el agua constituye, además un medio de evasión y escape del Inca frente a la dominación foránea. La relación de origen se amplía a los manantiales y fuentes de donde nace la fuerza que da vida a distintas especies animales. Otras asociaciones significativas del agua se dan respecto de los ríos, la Vía Láctea y el mito de **Yakana**, este último se refiere a la relación con el arco iris y al equilibrio cosmológico. Finalmente, Greslou señala otras relaciones del agua con el conjunto de ritos andinos, tales como el papel que juegan algunos productos marítimos como el "mullu" (tratado ampliamente por J. Murra, *Op. Cit.* 255 ss) y el aguamar (GRESLOU, 1990: 18 ss).

El conjunto de estas relaciones permite distinguir la importancia del agua en la cosmovisión andina, importancia que ratifica la interrelación no centralizada de lo económico; esta vez con lo ritual, lo mítico y lo figurativo. A lo largo de esta investigación se tratarán, en distintos puntos, algunos aspectos señalados con relación al agua, en este inciso el objeto de análisis se constituye propiamente en función del rol del agua en el modelo exegético del mundo, es decir el agua como receptáculo sobre el cual gira y fluye la totalidad del cosmos, según la visión andina del universo.

J. Earls e Irene Silverblatt (1976: 301-307) han diseñado un modelo por el cual a nivel imperial, los incas difundieron una imagen del mundo caracterizada por la circulación de los componentes centrales de la realidad social y física que se expanden y contraen según sentidos contrarios (Véase Fig. N° 4).

De manera taxativa y sorprendente, Earls y Silverblatt señalan que "las propiedades topológicas de este universo andino son equivalente a la topología del universo identificado en la cosmología relativista einsteniana" (*Op. Cit.* 305). La sustentación de esta afirmación se la hace desde distintos puntos de vista entre los cuales destaca el concepto sintético de **pacha**. Estableciéndose que este concepto refiere una unidad de tiempo y espacio, para Earls y Silverblatt resulta que cualquier situación caracterizada como ubicación espacial, no comprende solamente las tres dimensiones del espacio euclidiano, sino una cuarta, la dimensión tiempo. Tanto las afirmaciones de Einstein como los estudios elementales sobre la teoría de la relatividad, al parecer muestran cierta analogía con la concepción andina que se comprende

como tetradimensional. B. Russell por ejemplo señala que el mundo para la cosmología einsteniana no supone la existencia de cosas en movimiento, sino la relación de *sucesos* <sup>(7)</sup>. La ubicación de un suceso en el mundo einsteniano se da en un intervalo, el cual incluye una dimensión física en un orden cuadrimensional. Una realidad de cuatro dimensiones integra al espacio con el tiempo, lo cual cambia la posición clásica sobre el espacio homogéneo y uniforme de la tradición clásica desde Euclides hasta Newton y modifica asimismo, la concepción lineal sucesiva de un tiempo indiferenciado<sup>(8)</sup>. 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.” <sup>(9)</sup>. Para este sistema la ubicación de un evento en la realidad tetradimensional es siempre relacional respecto de ejes de coordenadas que incluyen la dimensión tiempo y respecto de otro evento; para P. Frank, la física tetradimensional permite la exposición de eventos físicos en un continuo espacio-temporal que, sin embargo no admite la intelección del tiempo como dimensión continua, puesto que el *ahora* de un presente ubicado en la linealidad sucesiva y homogénea puede existir en cualquier instante futuro; es decir que según la teoría de la relatividad se interpreta que en un pequeño intervalo de tiempo antes de un instante dado, no es posible saber si ocurrirá un evento específico o no; de hecho, sin embargo, ese evento ha ocurrido en otro sistema de referencia tetradimensional por lo cual estaba determinado a que acontezca en el sistema de referencia en el cual puede suceder; todo lo ocurrido de hecho vuelve a ocurrir en el futuro, siendo imposible impedirlo <sup>(10)</sup>.

Si se correlaciona esto con la teoría einsteniana inicialmente propuesta acerca de la expansión del universo, resulta que la totalidad cosmológica no solamente esta variando su densidad, por el hecho de la separación de las galaxias; sino, el propio sistema de referencia tetradimensional para la constatación de un evento, está en continua dilatación espacio-temporal <sup>(11)</sup>.

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

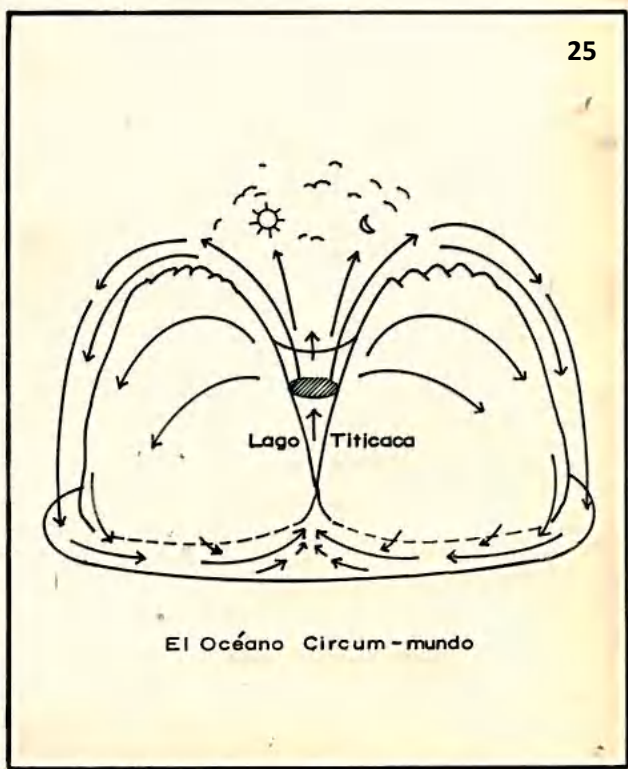
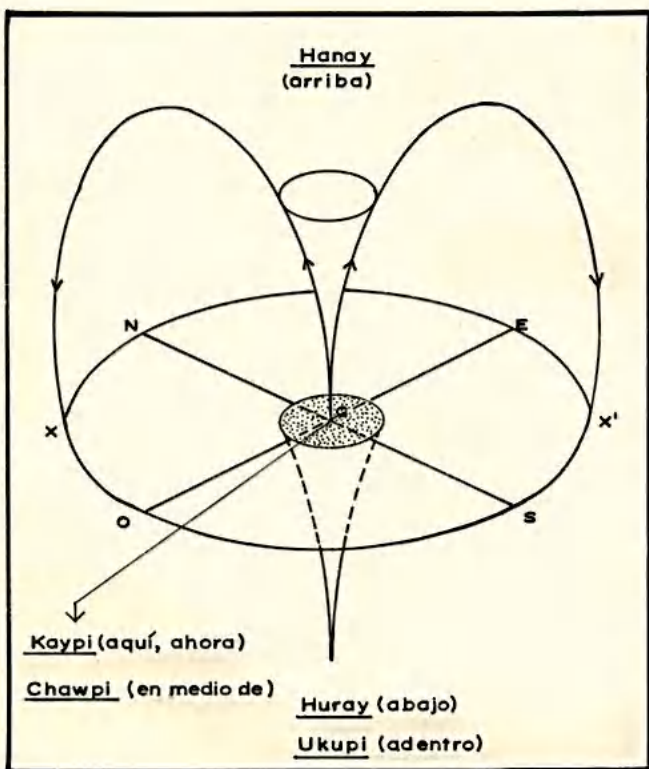


Figura #2 La analogía de espacio local, el modelo matemático "Botella Klein" y el modelo tetradimensional. (John Earls e Irene Silverblatt, 1976 : 302).

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

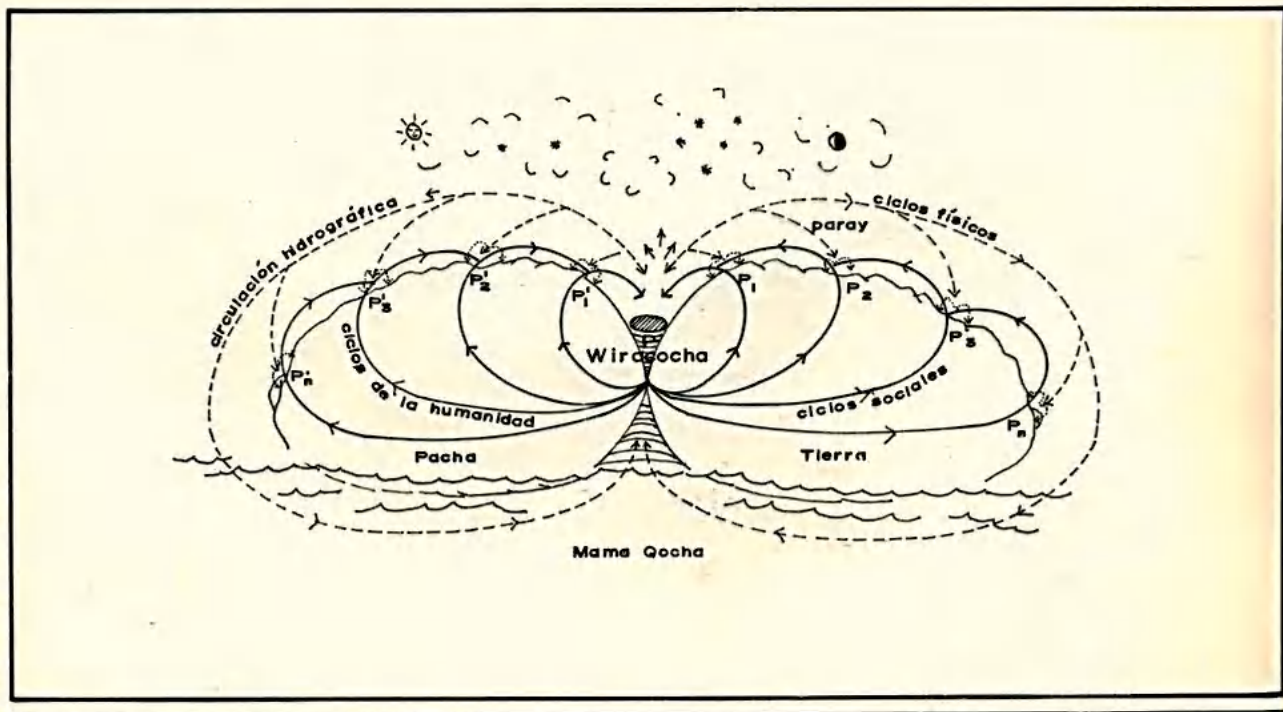


Figura # 4 Modelo de flujo cosmológico. Circulación dual e inversa.  $P_1, P_2, \dots, P_n$  son "paqarinas" y  $P_0$  es Titicaca. (Earls - Silverblatt, Id. 306).

Tanto en aymara como en quechua existe una asociación parasinonímica de los términos que refieren contenidos espaciales y temporales. Earls y Silverblatt señalan que *nawpa* significa tanto “antes”, “anterior”, “antiguo” como “delante”; G. Rivière (1984: 97) correlativamente señala que para los aymaras de Sabaya, los términos *Leyjja* o *Layjja* significan tanto “adelante”, como el “este”; en quechua, “*qipa*” refiere tanto las nociones temporales de “próximo”, “siguiente”, “posterior” como la noción espacial de “detrás”; en aymara *jikhina* refiere lo que está “detrás”, “lo que está de espaldas” y el oeste; finalmente, F. Montes (1984: 102) refiere los mismos contenidos para otras palabras aymaras que significan contenidos tanto de tiempo como de lugar (por ejemplo, *Ch'ina*, *nayra*, etc.). Además de las consecuencias respecto de la interpretación de la historia y la temporalidad, con esta fundamentación etimológica es posible aceptar la analogía que Earls y Silverblatt establecen entre la concepción andina de “pacha” y la teoría relacional de los eventos cuadrimensionales de la relatividad einsteniana; esta analogía adquiere mayor coherencia al considerar las interpretaciones del tiempo y la repetición de un evento en ejes de coordenadas anteriores y futuras. Si se acepta que el futuro está detrás y el pasado en frente (MONTES, *Ibid.*), entonces la correlatividad de ejes de coordenadas cuadrimensionales permiten comprender el “kay-pacha” en simetría respecto del futuro coordinado al pasado. La relación entre el futuro y el pasado, relación de simetría que explica el presente, además de ser congruente con la posibilidad de coordenadas tetradimensionales posibles, refiere un esquema de circulación de fuerzas que Earls y Silverblatt explican como el modelo cosmológico de la realidad física y social andina, particularmente incaica.

En los mitos se señala al Titicaca como el centro de origen del universo en su dimensión cósmica y social. De este lago salieron el sol, la luna y las estrellas: origen que se caracteriza como un *Pachacuti* por el cual se identifica un cambio cosmológico importante con el movimiento de aguas. Para Earls y Silverblatt sin embargo, este movimiento de aguas representa asimismo la inversión del espacio-tiempo que modifica la edad anterior y consolida un nuevo orden en términos físicos y sociales. La explicación andina del mundo se constituye por esto, en un esquema en el que la fluidez de las aguas refiere un movimiento cíclico por el cual, emergiendo la totalidad del cosmos del Titicaca, el ciclo de flujo se cierra por la transformación-transferencia de las aguas desde el lago, a través del cielo, mediante la evaporación hacia el “Océano circun-mundo”; y por el regreso, al propio Titicaca a través de los canales subterráneos que unen el “Océano circun-mundo” con el lago (Véase Fig. N°3). Tom Zuidema completa la imagen de este modelo al señalar que la tierra se denomina *p'uku* (plato hondo), plato que flota en un mar que lo circunda y al rededor del cual el sol gira formando el día y la noche; cuando el sol está en la parte baja del “Océano circun-mundo” (*cocha*) seca las aguas, las que circulan en el ciclo meteorológico manteniendo el equilibrio; Zuidema señala que el Titicaca se encuentra exactamente en dirección SE del Cuzco, del cual en dirección

exactamente NE se hallaba la huaca de Cañachuay (es decir a 90° del Titicaca según el eje del Cuzco), huaca relacionada con el origen de la lluvia y de la cual, por la etimología de Bertonio es posible colegir contenidos que refieren “luz”, “manifestación” y “aparecer” (1976: 351 ss); así resulta evidente la asociación lago-agua-luz-mundo.

Las connotaciones de estos esquemas permiten formar una concepción cíclica y equilibrada de un universo en permanente flujo. Desde la constitución del orden establecido, desde el *Pachacuti* que da origen a un sistema de fluidez permanente y equilibrada en términos físico-cosmológicos, al mismo tiempo que se refiere el surgimiento de las naciones que adoptan identidades y van a constituir el orden social; desde el ordenamiento de la realidad físico y social por una génesis primordial de lo dado, se conforma una visión del mundo que tiende a explicar el movimiento en términos de flujo inacabado, de equilibrio constante, tanto físico como social; como el Titicaca es el origen del orden primordial, la huaca Cañachuay se constituye en el lugar de reproducción del ciclo y del movimiento, no en términos de origen sino en cuanto a la reactivación de un ciclo que tiene por objeto el mantenimiento del orden físico y, por tanto, la mantención de un orden económico y social posibilitado por la importancia del agua y la lluvia; ritualmente se asocia la luz que se manifiesta en el origen primordial del cosmos, con el sol que vuelve a nacer, después de haber desecado el “Océano circun-mundo” al tiempo que se espera la continuidad del ciclo de movimiento de aguas.

En el modelo de Earls y Silverblatt (Véase Fig. Nº 4) el flujo cosmológico tiene sentidos opuestos que constituyen un flujo de fuerzas centrípetas y centrífugas constitutivas de un sistema en equilibrio. Las aguas conjuncionan la tierra con el cielo a través de los ciclos meteorológicos y su ulterior destino en la *mama cocha* “circun-mundo” desde la cual se reactiva el ciclo; por otra parte, la circulación hidrográfica hace que las aguas del centro terminen conceptualmente en el mar, el cual vuelve a nutrir al centro a través de los canales que unen al Titicaca con el Océano; pero no solamente esto, al identificar a Wiracocha con el agua, sea etimológicamente o por el origen de las naciones, es del mismo centro y por debajo de la tierra, a través de las *pacarinas* que surgirán con el conjunto de sus identificadores étnicos (vestido, lengua, etc.), las naciones que son parte de este universo conexo y fluído. En el esquema, la relación de lo físico y lo social es de equilibrio por cuanto se identifica un origen común del centro de fluidez del agua respecto del origen de los pueblos; además, resulta implícito que la disposición de conjunto de este flujo es para posibilitar un equilibrio económico (por las funciones señaladas del agua) y, desde la perspectiva de Zuidema, por el influjo que los actos rituales tienen, en procurar las lluvias y por que perviva la luz de un nuevo día.

Esta noción de fluidez sistémica en términos de los principios que la orientan son señalados por Earls y Silverblatt refiriendo los principios *ayni*, *mita*, *tinku* y *amaru*. El principio de *ayni*

representa el ordenador que tanto en términos sociales como físicos supone la reciprocidad, no equivalente ni simétrica necesariamente; pero sí constitutiva de relaciones diádicas o múltiples basadas en la correspondencia; reciprocidad que se verifica en términos de diferencias sociales, y une al Inca con sus súbditos y a los hombres con sus dioses. El principio *mita* es un patrón que vincula sistemas rotativos en términos de espacio, trabajo y organización social; la rotación se establece según circuitos temporales de calendario o según otros varios tipos de órdenes; de cualquier forma, como circulación, el principio está explícitamente presente en el modelo. El *tinku*, en oposición a la *pallka*, es una bifurcación unidireccional; ésta implica la posibilidad de un proceso de ramificación reversible en el espacio y en el tiempo, mientras que aquél refiere un tiempo irreversible: el sentido de flujo sólo en una dirección, la unidad de opuestos dialéctico-complementarios que forman nuevas entidades con características irreversibles; en el modelo, este flujo se percibe en el surgimiento de las naciones desde las *pacarinas* mientras que el flujo reversible es constante en todo el equilibrio físico, propiamente no es explícita la unión de contrarios dialécticos que pudieran dar lugar a un surgimiento según el principio *pallka* que Earls y Silverblatt caracterizan como un sistema mecánico, mientras que el *tinku* se identifica como termodinámico y expresa la creación de un orden social con esa característica. El principio de *amaru* finalmente, se refiere a las fuerzas de desequilibrio, destrucción y daño; es una fuerza explosiva violenta relacionada también con el agua y que se representa de muy diversas formas (como dragón-serpiente, monstruo felínico o reptil); en el modelo es presumible entender que fue una fuerza de este tipo la que ocasionó el orden originario, la articulación como génesis caótica que consolidó el orden general; esto es, el *Pachacuti* primordial en la percepción imperial del cosmos; frente a esto, sin embargo, el *Amaru* representa también las fuerzas subversivas que operan contra el orden y atentan contra el equilibrio del modelo de flujo cosmológico.

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

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

Tomando un texto de Morúa, Randall demuestra la existencia de palíndromos frásicos particularmente constatables en textos de canciones (*Id.* 280). Randall señala varios términos

que se constituyen en palíndromos y que sugieren una analogía con el esquema de flujo sistémico, él mismo señala que los términos que se conforman tanto en un sentido (de principio a fin) como en el inverso (del fin al principio), refieren un bioproceso que sugiere el flujo de energía que se aleja para luego regresar; es sugerente que los términos que se señalan están en relación con la génesis física y social, tal es el caso de *Kamakk* (creador, hacedor, generador) y *Kkallak* (causa, principio de algo). Si se aplican estos términos al modelo de flujo vital resulta que las palabras que denominan a las fuentes de donde surge todo el proceso, ellas mismas refieren un ciclo reversible de circulación por el cual se mantienen en temporalidades que construyen todo el flujo sistémico. Randall piensa que este tipo de palabras constituyó la base de lo que se ha denominado la “lengua sagrada” de los incas, si se admite la tesis de Torero que señala que el aymara se habló hasta el reinado de Tupac Yupanqui (*Ibid.* 274), entonces habrá que pensar que el surgimiento del quechua se dio en un contexto en el cual su uso se restringía sólo a fines ceremoniales y rituales; pero, por la fama del oráculo más importante del mundo andino, el de Pachacamac, se posibilitó que una lengua relativamente restringida, se hiciera general; sin embargo, los palíndromos y metátesis permanecieron restringidos. Al parecer esta posición tiene fundamento por cuanto los términos aymaras que refieren los contenidos vistos, no son en ningún caso, palíndromos (Creador: *Hapjhalla*, *cchusatha*; principio: *Callaraña*; causa: *Laycu, supa, yaa*. BERTONIO, 1612). Sin embargo, cierta similitud se observa al considerar el término *Haphalla* que Bertonio traduce como creador: El término *Halla halla* y *ullaatha* que se podría asumir como palíndromo refiere “dar gracias al bienhechor”; de manera complementaria, el término *Haphalla* se correlaciona con *Hatha* que significa semilla, tanto de plantas como de animales y personas; la idea de creador refiere por tanto en algunas de sus partículas tomadas arbitrariamente como palíndromos, las referencias de un mismo universo semántico: el dar gracias y el constituir semilla o principio de algo.

Más sugerente todavía es, en el análisis de Randall lo que refieren las palabras *Kamamamak callallallak* y *Kamamamak cay*, ambas palíndromos que significan sembrados lozanos y fértiles en el primer caso y fertilidad, en el segundo (*Op. Cit.* 281). El hecho que sean palíndromos las palabras que sugieren ideas de fertilidad y producción remite una asociación con el ciclo de la propia producción agrícola; es posible *hablar* de campos fértiles y lozanos cuando se ha cumplido el ciclo de producción por el cual el conjunto de factores en interacción no han precipitado el fracaso productivo. Randall señala que la repetición de sílabas inclusive por tres veces en una misma palabra sugiere precisamente la idea del ciclo, repetición y reiteración; tal es el caso, además de los dos vistos, de *k'anananay*, *phatatatay* y *pharararay* que significan “reverberar incandescentemente”, “patalear” y “combulsionarse”, además de “sacudir las alas con violencia”, respectivamente. En el caso de las palabras vistas las partículas que se repiten *mama* y *llalla* tienen estrechas vinculaciones con la cosmovisión andina que relaciona la fertilidad de la tierra con la “madre” (*Mama, Pachamama*) y con el “padre” (Randall señala que

*llalla* es un parónimo de *yaya* = “padre”); esto se completa con el hecho que *yaya* sugiere *aya* que significa “cadáver”; la relación se distingue por cuanto son los muertos y particularmente los ancestros, los jefes de linaje (*yaya*) los que tienen estrecha vinculación con el ciclo agrícola y por lo tanto con la fertilidad de la tierra. En el caso del aymara no se ha encontrado casos de significación análoga, salvo el término *llallaquotha*, *laccacatha* que refiere la repetición; en este caso con el significado “temblar”.

Para Randall un término con alto contenido relacional desde el punto de vista de los palíndromos es el que se empleaba para designar al “eco”: *yachapayaq qaqqa*; *qaqqa* en quechua significa “piedra”, pero el carácter que tiene este término debe comprenderse en sentido de “piedra viviente”, la asociación inmediata del término se realiza con *paqariy* y *paqarina*, “nacer” y “cuna de los pueblos” respectivamente; el término que refiere el “eco” por tanto, es una piedra genésica de donde nace toda circulación fonética, todo flujo del habla como fueron las *pacarinas* de donde surgieron los pueblos para ser parte del flujo cosmológico global, esta piedra; por otra parte, refiere el submundo, el mundo de los antepasados, de las generaciones pasadas en las cuales el futuro se confunde e identifica; hablar con una piedra por parte del *watuq* por lo tanto, es penetrar en las rugosidades del tiempo en las cuales el comienzo y el fin se identifican y confunden y desde las cuales ha de regresar por el ciclo de flujo universal, la respuesta, la información sagrada del mundo de abajo, respuesta que explica la mecánica del cosmos y predice el futuro desde el pasado. Es interesante notar que el término aymara que refiere el significado “eco” (*ccakh cchakhtaña*) está compuesta también por una partícula que significa “piedra” (piedra=*kaa*). El otro componente del término es un palíndromo que refiere contenidos de muy sugerente significación; leído al revés *yachapayaq* conforma la palabra *qayapachay* que Randall, por retruécano paronímico desagrega en *qallaq pacha*, el sufijo “y” en realidad sólo enfatiza el término. *Qallaq* refiere un contenido que se asocia con el comienzo u origen, sin embargo *qallallallaq pacha* refiere un tiempo y lugar de fertilidad. Las referencias de la palabra “eco” en quechua por tanto incluyen un conjunto de significación compleja, González Holguín (*Id.* 283) refiere los dos últimos términos con otro que les antecede: *Wiñay qallallallaq pacha* (el tiempo/espacio de eterna fertilidad); si se asume que este *pacha* es el *hanan pacha* del que hablan los cronistas y habiendo encontrado referencias al mundo de dentro en el componente *qaqqa* de la palabra “eco”; entonces esta palabra, lo mismo que remite a las rugosidades del tiempo en las cuales se confunde el pasado con el futuro y a las cuales sólo se penetra con las palabras que reflejan la estructura fluída y reversible del universo, une en un palíndromo de lata significación, lo alto y lo bajo o, según el lenguaje traducido por los cronistas españoles, el cielo y el infierno, el *Ukhu* y el *Hanan pacha* en una misma unidad de significación, reversible y genésica. Por último, es sugerente con relación al “eco”, que la raíz que forma la palabra en aymara, signifique también “tejer” y “regar”, tejer los nexos de relación de los ejes de coordenadas de una realidad tetradimensional y “regar” esa realidad tiempo espacial de eterna fertilidad.

El término “agua” en quechua es también un palíndromo: “unu”; éste, con igual o mayor fuerza, refiere el sentido de flujo cíclico de energía constantemente reciclada, flujo que es constitutivo del orden cosmológico que se rompería ante cualquier intento de forcejeo lineal y unidireccional. Existe, sin embargo otro término para “agua” que según el análisis de metátesis, Randall asocia con otros contenidos de significación sugerente (*Id.* 285): *Yaku* (=agua) es la metátesis del término *yuka, kuyaq*, los que refieren “amor que da bien” y “los que se aman”, respectivamente; es decir significan “intercambio recíproco de energía”. En aymara, el término *mayu* refiere “río”, de lo cual se forma la metátesis *yuma* que significa *semen*, la asociación entre el agua y su propiedad engendradora resulta, evidente. La formación de las metátesis se da mediante la repetición de una palabra sucesivamente de forma tal de cambiar el orden de sus sílabas; esto conceptualmente es análogo a la imitación de la secuencia inalterada del ciclo cosmológico de la circulación y flujo; la asociación de los términos referidos 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 insemina (*yumay*) la tierra; tanto a nivel lingüístico como físico geográfico en este caso, se verifica una coherencia de estructura de significación, la coherencia del flujo que crea vida y fertiliza la tierra; se hallan sin embargo, más asociaciones: el término aymara que significa “cosecha” (*llamayu*) desagregado por metátesis significa “sólo el semen” (*Yuma Ila*), término base para la formación de una canción de fertilidad aymara que asocia el semen, la fertilidad y el padre.

Randall incluye en su análisis algunos ejemplos de metátesis. La metátesis de *yupay* (“contar”) es *yapuy* (“arar”), el nexa entre el registro de la producción y la producción misma remarca el ciclo de sembrar y cosechar con el propósito de contar lo producido, todo esto en el marco de la fertilidad. A partir de ciertas puntualizaciones por último, Randall sugiere una asociación muy peculiar, Wiracocha se entiende como el semen, la fuerza vital que fluye por el universo (por la raíz *Wira*), pero también debe asociarse con la Vía Láctea (*mayu*) por la relación con la espuma, la concentración de estrellas y el río (*Mayu*).

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

E. Cáceres cuenta dos mitos en los cuales el agua cumple una función de escape y traslado: En el primero (1986: 107 ss), el Inca Huamantica, ante la presencia de gendarmes y cura (el mito es recogido en Huarcocondo, región del Cusco mediante etnografía contemporánea), se sumerge en una laguna. El análisis de Cáceres señala al agua como fuente de vida, el lugar de emergencia del Inca y de los animales y como medio de escape ante las circunstancias adversas que presionan al Inca. 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 mediante el cual la ñusta se traslada pero termina, al emerger de las aguas, convertida en piedra; el análisis de Cáceres en relación a estos dos mitos refleja una serie de aspectos: Los pueblos andinos conocieron, según Cáceres los flujos subterráneos; el agua cumple varias funciones: las principales son fuente de vida, camino para trasladarse y puerta de escape, existe 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 otra parte, se ratifica el centro de dispersión de aguas, el Titicaca, señalándose lo que ya se ha visto, el mar como origen de la vida en permanente flujo.

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

Gary Urton y T. Zuidema han tratado el tema de la constelación de la llama (1989: 59 ss) que termina de configurar este esquema de flujo cosmológico. En los mitos de *Huarochirí* la llama, *yacana*, baja del cielo para beber el agua del mar a medianoche. *Yacana* está formada por una constelación negra que tiene un hijo en un conjunto de constelaciones. En el antiguo Perú si las Pléiades (Cabrillas) aparecían grandes se asumía que el año sería muy fértil. Estas estrellas tenían importancia central en las actividades agrícolas; así, Urton y Zuidema señalan: “Dos grupos de constelaciones tienen importancia central en la astronomía del antiguo Perú: Las Pléiades 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” (*Ibid.* 66-67). La coherencia respecto de estos indicadores astronómicos se percibe con los ritos de llamas que se celebraban asociándose con la iniciación de jóvenes y la salida de la sociedad de los viejos; el tránsito de un ciclo agrícola marcado por los indicadores astronómicos se correlacionaba por tanto, con el paso de un ciclo ritual por el cual se significaba la culminación de un rol social y el inicio de otro.

Según las referencias de G. Taylor, *yacana* impide el diluvio bebiendo el agua del mar y el agua de los puquios (*Ibid.* 68-69); la llama por esto se constituye en elemento fundamental del equilibrio cosmológico que se asocia con *camac*, el prototipo del que da aliento. La llama está en relación con el agua no sólo porque la bebe produciendo un equilibrio cosmológico, sino porque su figura está relacionada con la fertilidad del ganado y la prosperidad de los hombres;

en el esquema cosmológico el agua, la Vía Láctea, la llama celestial y el agua del mundo se asocian con los puquios, la fertilidad y el reciclaje de nuevos procesos siempre repetidos y constitutivos de una totalidad dinámica, articulada y fluida.

### C. EL MODELO TRIADICO

La taxonomía andina incluye diversas clasificaciones; la distribución del espacio por ejemplo, se realiza de acuerdo al patrón *saya*, si es vertical e incluye tierras cultivadas, o en base al patrón *suyo* que tiene un alcance horizontal más vasto. T. Zuidema ha tratado reiterativamente estos y otros patrones de estructuración del espacio, con relación a la división triádica, señala (1977: 17-18) que en el antiguo Perú existieron tres divisiones de este tipo: 1) *Collana* (primero, principal, jefe), *payan* (segundo) y *cayao* (origen, base); 2) *Capac* (rico, real), *hatun* (grande, numeroso) y *huchuy* (pequeño); además, 3) *Allauca* (derecha), *chaupi* (centro) e *Ichoc* (izquierda). La taxonomía triádica, sea espacial o aplicable a cualquier universo semántico tiene por lo visto orígenes prehispánicos. Este patrón taxonómico numérico tuvo, según H. Urbano una amplia vigencia, al punto que el ciclo de los Ayar (1986: 213-214) estuvo inicialmente dividido en 3 y no en 4, lo cual Urbano fundamenta con las tres ventanas de Paqaritambo y los 3 Ayllus preincaicos. Sin embargo, como este mismo autor señala; si bien el modelo taxonómico numérico es de larga duración, el carácter que adopta por el influjo del discurso occidental, hace que cambie sustantivamente su contenido inicial. Es precisamente la adecuación del patrón a una temporalidad cristiana (1976: 342 ss), caracterizada por la filosofía joaquinista de la historia (tiempo de “Dios Padre”, de “Dios Hijo” y de “Dios Espíritu Santo”), que utiliza el patrón en el contexto de la historicidad y el tiempo; pero además, con la respectiva traslocación de códigos y el forcejeo de los elementos de universos semánticos distintos, se usa el patrón para hablar de algo inédito: tres mundos que corresponden al cielo, la tierra y el infierno (*Hanaq, Kay y Ukhu pacha*).

Según M. Marzal, el proceso de desarrollo del sistema religioso andino actual, que comprende naturalmente la triádica división de los “mundos” interactuantes, comenzó en el siglo XVII (1978: 173); a la etapa de “cristianización intensiva” (s. XVI), siguió otra de “reacción indígena” y de extirpación de idolatrías (hasta principios del XVII), terminándose de “cristalizar” el conjunto de ideas religiosas “andinas” hacia mediados del s. XVII. Es por tanto indiscutible que desde esa fecha, al menos de manera epifenoménica, toda investigación acerca de la forma cómo el hombre andino divide la totalidad, incluya, por la imposición-traslocación cristiana, los mundos (espacio-tiempo) equivalentes al paradigma católico.

No es extraño encontrar “traducciones” no sólo de los mundos correspondientes a la división

católica; sino incluso, proposiciones que se empeñan en presentar lo andino revestido del discurso cristiano. Por ejemplo, D. Llanque, un aymara preocupado en la difusión de la cultura de su pueblo, dice que los tres *pacha* están ordenados jerárquicamente, que el Dios Creador de la visión aymara del mundo, *Dios Awki* (“padre”) “sujeta” a los espíritus de los otros *pacha* y que ejerce su poder particularmente contra Lucifer, hijo mayor del “Padre” (1990: 69 ss). Pero él no es el único; aymaras y no aymaras, andinos y no andinos se refieren a la triádica división en absoluta congruencia con el discurso cristiano presentándolo como si expresara la esencia “andina”. R. Cadorette señala por ejemplo, que “el concepto teórico de *creatio ex nihil...* (Sic) es un aspecto notable de la perspectiva aymara” (1977: 121). En igual situación se halla una cantidad considerable de autores que, sea por el ánimo de mostrar un discurso congruente con las expectativas y categorías tímicas del destinatario, sea por ingenuidad o absoluta carencia de una perspectiva crítica respecto a sus trabajos de investigación, terminan adjudicando de manera taxativa, un conjunto de aspectos que no pueden vertirse sin más a un grupo étnico, a un pueblo o a una cultura (12).

Si bien el patrón taxonómico numérico existió desde mucho antes de la llegada de los españoles a América existiendo también la oposición *Hanan-Hurin*, no existe evidencia que la formación de los conceptos *Hanan pacha* y *Hurin pacha*, a los cuales se les añadió el de *Taipi pacha* (convirtiéndose los últimos en *Ukhu pacha* y *Kay pacha*, respectivamente); haya sido una construcción prehispánica, al contrario, fue en la “cristalización” de la religión cristiana que devino con fuerza impositiva definitiva esta visión del mundo. Los términos varían no sólo del aymara al quechua, sino en ambos idiomas, existen diferentes denominaciones que refieren la misma significación. Para van den Berg (1990: 253), en aymara los términos *alaxpacha*, *akapacha* y *manqhapacha* son neologismos introducidos por los evangelizadores del siglo XVI; otros autores refiriéndose a los mismos conceptos utilizan otras denominaciones; en aymara, por ejemplo, María E. Grebe habla de *alaj*, *taipi* y *manqha pacha*; curiosamente, van Kessel que ha estudiado la misma región que Grebe (Tarapacá), se refiere a *Araj*, *Aca* y *Manqha pacha*; en quechua son frecuentes las denominaciones *Hanan* y *hanaq* para el mundo de arriba, *Taipi*, *Kay* y *Cay* para el mundo de en medio y *Ukhu* o *Uccu* para el de abajo.

M. E. Grebe y J. van Kessel han trabajado una región aymara chilena, la región de Tarapacá; sus investigaciones, independientes una de la otra, muestran una sistematización de las características y los personajes que habitan los tres mundos.

J. van Kessel (1978: 278 ss) establece que en cada “mundo” existen fuerzas que los rigen (véase Fig. N°5). Estas fuerzas permiten el mantenimiento de funciones propias de su universo; las fuerzas de creación y orden mantienen un cosmos ideal en el cual habitan las entidades católicas (Dios, la virgen y los santos) y las propiamente andinas (Sol y Wiracocha);

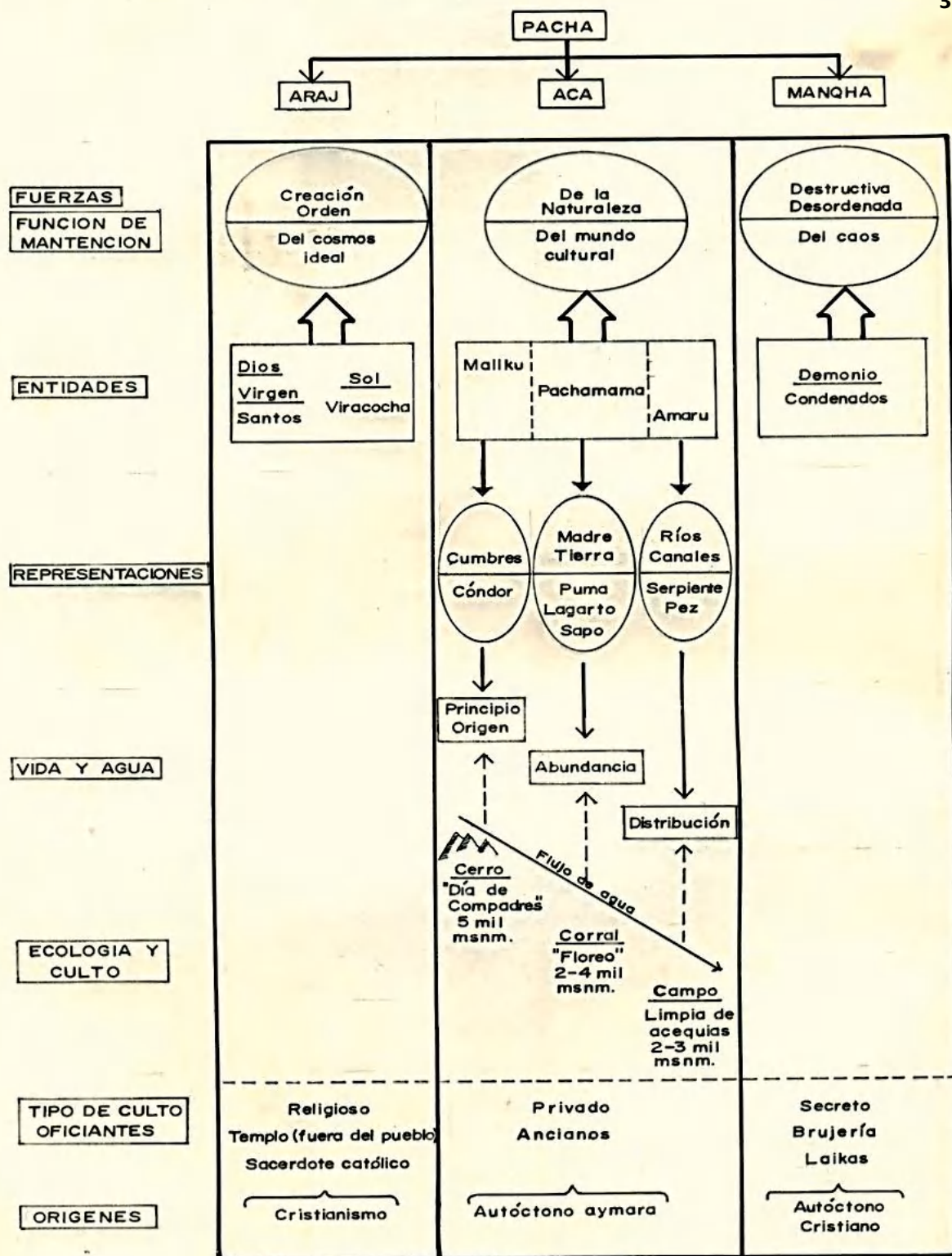


Figura #5 : Modelo tripartito de la visión del mundo de los aymaras de Tarapacá - Cariquima (A partir de Jan van Kessel).

inversamente, lo que prevalece en el mundo de abajo es el caos precautelado por las fuerzas de destrucción y desorden, caos propio de los demonios y condenados. En medio de esta oposición, el mundo cultural pervive por efecto de las fuerzas de la naturaleza y, específicamente por el influjo que tres tipos de entidades obran sobre él: El *mallku* representa lo alto del *aca pacha*, se asocia con cumbres y cóndores, es origen de la fuerza vital y principio de la cultura: el agua; inversamente, el *amaru* es la fuerza baja del *aca pacha*, se asocia con ríos, serpientes y peces; representa, no el caos ni el desorden propios del *manqha pacha*; sino, la distribución de esa fuerza vital que emana de las cumbres; en medio, el medio del medio, está asociado con la *Pachamama* que representa la madre tierra, se relaciona con el puma, el lagarto y el sapo, posibilita la abundancia del agua. A cada uno de estos mundos corresponden tipos diferentes de culto, como también son diferentes los oficiantes y el origen de los mismos.

María E. Grebe realiza una investigación en la misma zona en base de la cual se ha establecido un esquema triádico que sintetiza sus resultados (véase Fig. N°6). Antes de presentar el esquema es necesario puntualizar las diferencias respecto del análisis de van Kessel. En el modelo de Grebe la *Pachamama* no es sólo una parte del *aca pacha*; sino ocupa un rol de vinculación del mundo de en medio *taipi pacha*, como totalidad, y el *manqha pacha*. El *manqha pacha* escasamente poblado según van Kessel resulta, para Grebe asociado a muchos animales entre los que se cuenta el puma, lagarto y sapo (animales que van Kessel los ubicó en el mundo de en medio), lo mismo acontece con el cóndor, la serpiente y los peces. Respecto del *araj pacha* (Grebe dice *alaj pacha*), el modelo de Grebe resulta también superpoblado en relación al de van Kessel que se reduce a nombrar cinco entidades.

Lo fundamental del modelo de Grebe es su interconectividad, el conjunto de los tres mundos constituye una totalidad integral e interactiva que van den Berg califica como “ambigua” (1990: 253) criticando justamente la división de fuerzas de van Kessel. Grebe señala que su taxonomía es *émica*; esto es, dada en congruencia con la percepción de realidad del aymara de Tarapacá, percepción que integra en un universo activo y complejo, el conjunto de entidades del cosmos.

Existen varios criterios que orientan la construcción del modelo realizado a partir de la investigación de Grebe; establecida la división triádica que no es taxativa ni aislante, un criterio sirve para diferenciar dos campos en cada “mundo”, el criterio de lo **sagrado** opuesto a lo **profano**; Grebe llega a estas categorías en base a la distinción indígena de *lo que se ama* (lo *sagrado*) y *lo que no se ama* (lo *profano*). Este criterio construye seis escenarios que Zuidema argumenta como patrón taxonómico numérico resultante de la combinación de la dualidad *Hanan / Hurin* y el triadismo (*Collana, Payan* y *Cayao*) (ZUIDEMA, 1977: 18-19). En estos seis escenarios se van a distribuir las distintas entidades que pueblan el cosmos. Es interesante que ningún otro criterio se aplica para proceder a nuevas taxonomías en los tres escenarios de lo

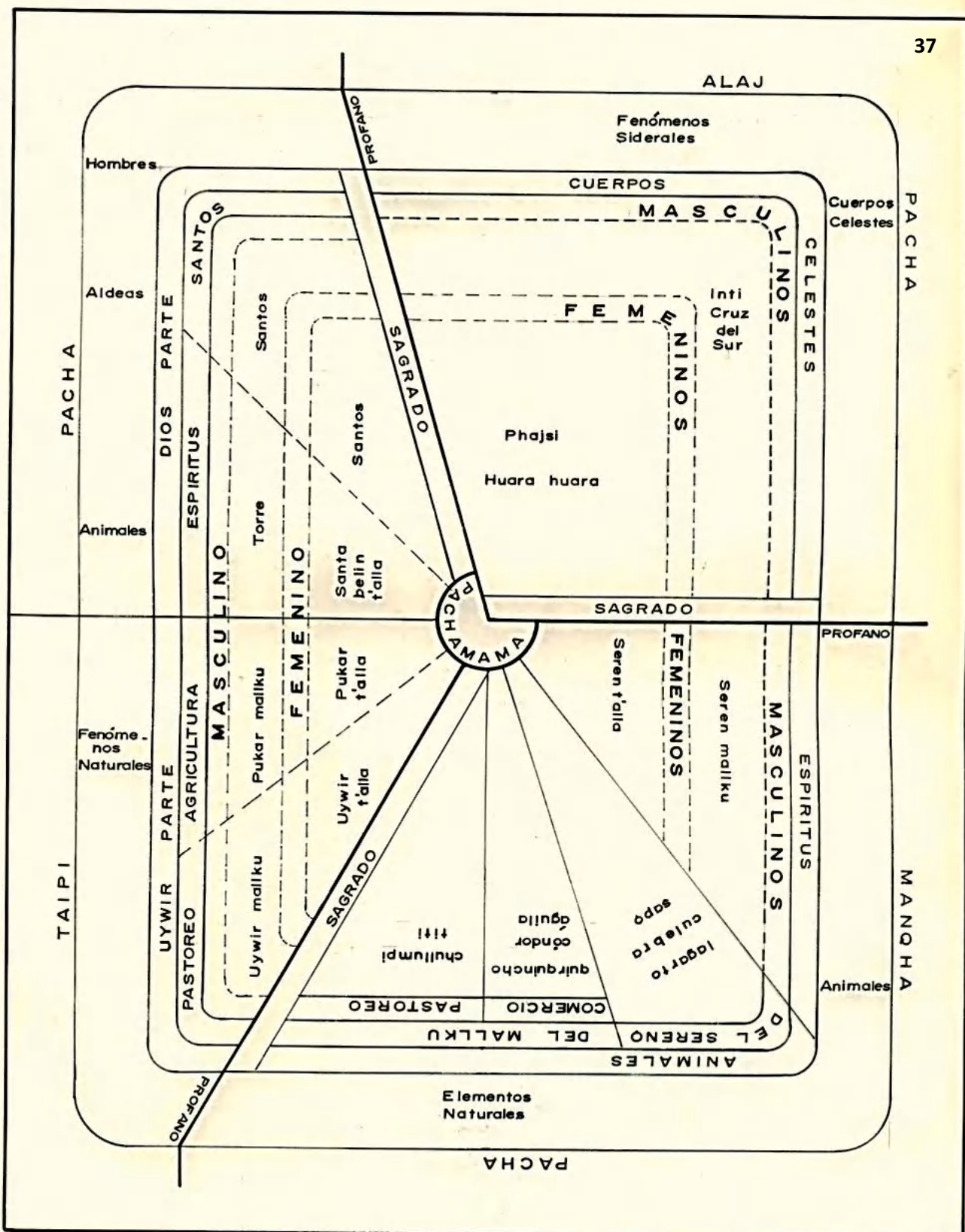


Figura # 6 Modelo tripartito de la cosmovisión de los aymaras de Tarapacá (A partir de la taxonomía étnica de María Esther Grebe).

*profano*; sea de cualquier mundo, lo *profano* permanece indiferenciado, sin ninguna categoría clasemática que lo diferencie e individualice; al parecer los elementos de los tres escenarios *profanos* concurren en la diversidad casi totalmente no discreta, salvo precisamente por la taxonomía inicial. En el mundo de arriba concurren como parte de lo profano un conjunto indiferenciado de fenómenos siderales y cuerpos celestes, descontando al sol, la luna, las estrellas y la Cruz del Sur, para los aymaras de Tarapacá, según Grebe, el resto de cuerpos celestes es un conjunto sin mayor significación cultural; al respecto, resulta interesante preguntar si, por ejemplo, las Pléiades o la Constelación de la Llama se integran a lo que se denomina estrellas *Huara huara* o son parte de los *cuerpos celestes*; otros elementos como el rayo, la lluvia o el arco iris (véase *infra* el modelo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti), al parecer tampoco tienen la importancia ni el lugar que les otorgaron los incas. Respecto de los “habitantes” de los escenarios *profanos* del *manqha* y *taipi pacha*, se advierte lo siguiente: Se hallan animales *profanos* tanto en el mundo de abajo como en el de en medio, lo mismo acontece con relación a los “elementos” o “fenómenos” que son tan *naturales* aquí o allá. La comprensión del escenario en el cual se desenvuelve la vida social, al parecer se extrapola al mundo de abajo en el cual se asume que también existen animales y elementos “naturales”, los códigos que se forman en el mundo presente son por lo visto, aplicados sin más al mundo de abajo; el *taipi pacha* finalmente, está conformado por “aldeas” y “hombres”. Resulta interesante que las categorías que designan la vida social y que tratan sobre el hombre abstracto, en contradicción con el antropocentrismo occidental, no se refieren en primera instancia ni construyen cosmovisiones según la medida del hombre, el aymara de Tarapacá entiende que él y su entorno social está al margen de lo *sagrado*, de lo importante y nuclear en su cosmovisión, aquello que *ama*.

Los tres escenarios *sagrados* de los tres mundos respectivos se estructuran en base a diferentes categorías clasemáticas; una, muy recurrente pero no total es la distinción entre lo masculino y lo femenino. El mundo de arriba y el de en medio se estructuran totalmente en base a esta oposición sémica, el de abajo, sólo parcialmente; las demás categorías clasemáticas son propias de cada mundo.

Todas las entidades que ocupan lo *sagrado* de los tres mundos, a excepción de los animales del *manqha pacha* se identifican como entidades masculinas o femeninas; en realidad, de los animales no se dice que no lo hagan e incluso, por ser estos hembra y macho es posible asumir la oposición también para ellos. A diferencia de los animales de la parte *profana*, los de la parte *sagrada* del *manqha pacha* son del “sereno” o del “mallku” y si son de éste sus funciones auspiciosas favorecen al comercio o al pastoreo. Desde las profundidades del mundo de abajo por tanto, fluyen las fuerzas animales identificadas con algunas especies, que habrán de auspiciar progreso y bienestar a quien las propicie adecuadamente, existe además una

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

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

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

María E. Grebe emplea la categoría *sagrado / profano* para representar la distinción que los aymaras de Tarapacá hacen respecto de lo que ellos dicen amar o no. Si bien esta distinción es discutible, por cuanto es posible argumentar que en el imaginario andino no corresponde una taxativa escisión entre lo que tiene carácter sobrenatural y lo que corresponde a la cotidianidad de la vida, es importante señalar que la manera adecuada de comprensión de esta oposición categorial, en el caso de los Andes debe darse según la puntualización que J. Ansión y J. Szeminski realizan en base a una investigación contemporánea en Huamanga.

Los autores citados (1982: 216) establecen que para los *runa* de Huamanga, la oposición

*sagrado / profano* adquiere categorías tímicas por las cuales es posible valorar positivamente tanto lo *sagrado* como lo *profano*, al tiempo que la valoración negativa también se da en estos dos ámbitos: Lo *sagrado* es positivo si se relaciona con el campo y con la “cultura” (con los *Wamani* y con la *Pachamama*); y es negativo si refiere la “no cultura” propia de la ciudad (Cristo, Dios, Virgen); paralelamente, lo *profano* se valora para los *runa* de Huamanga positivamente si se refiere a ellos mismos, adquiriendo connotación negativa si refiere la “no cultura” de mistis, hacendados, curas y si alude al *Nakaq*. El sentido tímico se estructura en función de la posibilidad o no de ejercicio de la reciprocidad, todo lo que es “cultural” (referido al campo) admite la reciprocidad; entre sí, reciprocidad entre los hombres o en relación con sus dioses; mientras que todo lo que no es cultural (asociado con la ciudad), no admite reciprocidad en la que ellos tengan participación.

Al parecer, en la taxonomía émica de Grebe esta connotación no se da de esta forma; sin embargo, desde el punto de vista del “protagonista” como ella misma recalca al hacer referencia al carácter “émico” de su taxonomía, al parecer lo que hay que comprender por lo que “amamos” y “lo que no amamos” no es precisamente una oposición *sagrado / profano* sino lo que correspondería a lo que, desde una categorización tímica, se acepta como valioso positivamente y según el caso, también negativamente.

Si comparamos la investigación de Ansión y Szeminski con la de Grebe en este punto resulta además que es parte del imaginario del aymara de Tarapacá una valoración positiva de lo que corresponde a “Dios parte”; esto es legítimamente posible pero no permite distinguir para este mismo sujeto, qué tipo de categorización (“sagrado” o “profano”), es decir valorado positiva o negativamente, correspondería por ejemplo, a lo que es *sagrado* para *el otro*, lo que es *sagrado* en la ciudad, lo que, en la etnografía de Szeminski es *sagrado* pero corresponde a una valoración negativa, se asocia con lo no cultural y es propio de “otro” universo de significación.

Aparte de la completitud del modelo de Grebe, su coherencia y rigor en el empleo de las categorías clasemáticas, respecto del esquema de van Kessel, las diferencias que surgen entre los dos modelos dados sobre el mismo escenario de investigación; en realidad, no se resuelven por una simple opción.

El caso de la *Pachamama* ha sido tratado por diversos autores desde diversas etnografías, Nuñez del Prado, si bien señala sus características (castiga, hay que hacerle “pagos” y es una deidad “femenina”), no señala su locación (1970: 72 ss). Para Albó, Godínez y Libermann, además de señalar características que la ubicarían en el mundo de abajo: es hambrienta, puede hacer daño y es esposa de los diablos y del *tío*; señalan que la *Pachamama* cumple un rol de mediación e integración entre el mundo de arriba y el de abajo (1989: 131-132); lo mismo dice

van den Berg quien señala que el carácter de la *Pachamama* es el más ambiguo de todos y al parecer engloba la totalidad de los tres mundos, armonizando los opuestos (1990: 252). Esta posición contrasta con la de Llanque quien definitivamente localiza a la *Pachamama* como habitante del *aka pacha* identificándola como la fuerza vital que hace de la tierra, el recurso necesario para la vida del aymara; la *Pachamama* según él, obra conjuntamente los *Achachilas*, éstos posibilitan ciertos auspicios como el dinero y controlan los fenómenos atmosféricos que pueden destruir la producción; aquélla, auspicia precisamente la actividad económica (1990: 71). Van den Berg por el contrario sitúa a los *Achachilas* como habitantes de arriba, los *Achachilas* con los *Mallkus* constituyen según él, las fuerzas generadas y procreadoras (1990: 252); esto, además de contradecir la posición de van Kessel que ubicó a los *Mallkus* en la parte privilegiada del *aca pacha* (véase Fig. N°5), refiere otra contradicción más, la que se evidencia al considerar lo que Emma Velasco dice en relación a la *K'apakocha*, ella señala que al hacerse los ritos de inmolación en honor al dios Wiracocha, las oraciones que se le ofrecían, lo ubicaban como morador del mundo de abajo (1978: 199).

Al margen de las soluciones simplistas y congruentes con el discurso cristiano; para Llanque por ejemplo, las almas moran en el mundo de arriba (*Op. Cit.* 72), en el mundo de en medio existe equilibrio en las relaciones armoniosas y fraternas de los hombres (*Id.* 79) y el mundo de abajo está poblado por *Supay*, *Sajra* y los *Anchanchus* (*Id.* 74); al margen de estas soluciones que buscan justificar la implantación de un discurso occidental sobre los Andes; al margen también de la reducción de las entidades a un holismo omniabarcante y simplificador; para los Gow, por ejemplo, la *Pachamama* es el "punto donde se encuentra el tiempo y el espacio... matriz universal y eterna" (1975: 154) y para L. Vallée es aquello de donde todo proviene y a donde todo retorna, plantas, animales, montañas, el sol, la luna y el arco iris (1982: 107); al margen de estos extremos en la presentación del modelo triádico, es necesario remarcar que no se trata de superar las contradicciones de locación por la opción de una ubicación respecto de una entidad, como tampoco se trata de reducir los mundos de abajo y arriba a "este mundo"; al margen de la "cristalización" (*léase imposición*) referida por Marzal, y al margen de la larga duración del patrón taxonómico triádico incluso con alcance prehispánico, resulta que hoy, como antes, es parte del imaginario colectivo, una visión triádica del espacio-tiempo en términos de totalidad compleja, multioperante y ambigua, con relaciones indiferenciadas y contradictorias, con fronteras móviles que refieren una ubicuidad metaespacial de las entidades que las poblan, una totalidad estructurada pero anfibológica en la que las relaciones y las funciones que cumplen las entidades nouménicas sólo se pueden comprender e integrar a partir de un metaespacio, un espacio-tiempo que establece liminidad al tiempo que la anula; tal el esquema triádico de los tres mundos.

Pero no sólo la locación, sino la identidad es también objeto de la anfibología; los intentos

cosificantes y objetificables no admitirían que en el imaginario andino se hagan identificaciones de tal modo que resulta que los dioses de los cerros se asocien con el *supay* (tradicionalmente identificado con el demonio cristiano) o que incluso este *supay* se considere como habitante del mundo de en medio; sin embargo, estos dos hechos son explícitamente señalados por C. Salazar Soler (1987:194 ss) quien afirma que el *Muki* (el *Supay* de las minas de Julcani), vivía en una primera etapa en la *Kay pacha* compartiendo el mineral con los incas, luego fue que se convirtió en un habitante del *Ukhu pacha* adquiriendo una fisonomía maligna. Por otro lado, ella equipara al *Muki* con el *Wamani*, o dios de los cerros estableciendo una configuración similar para ambos; tienen carácter ctónico y genésico, son divinidades de la fertilidad, muestran excesiva sexualidad, se asocian con la producción y castigan; Nuñez del Prado también reconoce la ambigüedad de la identidad señalando que incluso la imagen de Dios se emplea para causar la muerte (1970:117).

Es posible finalmente construir distintos esquemas de la distribución por locación e identidad de los noúmenos andinos según el esquema triádico. De manera complementaria brevemente, se señalarán los criterios de dos esquemas de este tipo, el que se ha construido a partir de la interpretación de los mitos prehispánicos realizada por F. Montes y el construido a partir de la división de los tres *pacha* efectuada por O. Harris en base a su investigación entre los laymi.

F. Montes establece en el esquema triádico una locación inobjetable de las distintas entidades mitológicas prehispánicas (1984: 74 ss, 234 ss) estableciendo además una equivalencia entre las entidades y los **arquetipos** que denotan (para ello se basa en Jung). De manera muy próxima a la lectura de los evangelizadores, quienes pretenden mostrar la coherencia entre el discurso cristiano y el andino, Montes establece como parte del *Manqha pacha* al arquetipo denominado **genio maligno** (Véase Fig. N°7), este modelo se establece por las funciones que cumple (desata *Pachacuti*, es maligno, se asocia con la subversión, etc.) y por el carácter de las figuras míticas equiparables a él (indistintamente *Supay*, *Huallallo Carhuincho*, *Pachacamac*, *Wari*). Montes define también de manera inequívoca las características del submundo estableciendo sus rasgos semémicos a partir de lexemas que sirven al mismo tiempo para contrastar las características semémicas del *Aka pacha*. La construcción de sus modelos lo realiza en base a las relaciones que, las distintas funciones interrelacionadas de los personajes, establecen entre ellos en los distintos mitos analizados. Es así que el arquetipo **genio maligno** propio del submundo corresponde por antisimetría especular al arquetipo **héroe civilizador**, propio del *alax pacha*, arquetipo relacionado con el “dios creador”. La equiparación de las entidades míticas a estos arquetipos es sumaria, salvo en el caso de Wiracocha que, según Montes cumple tanto una función de “Dios Creador”, como de “Héroe Civilizador”. La configuración sémica del “héroe civilizador” es también inequívoca mostrando la analogía con otros discursos que configuran precisamente las mismas características para este arquetipo.

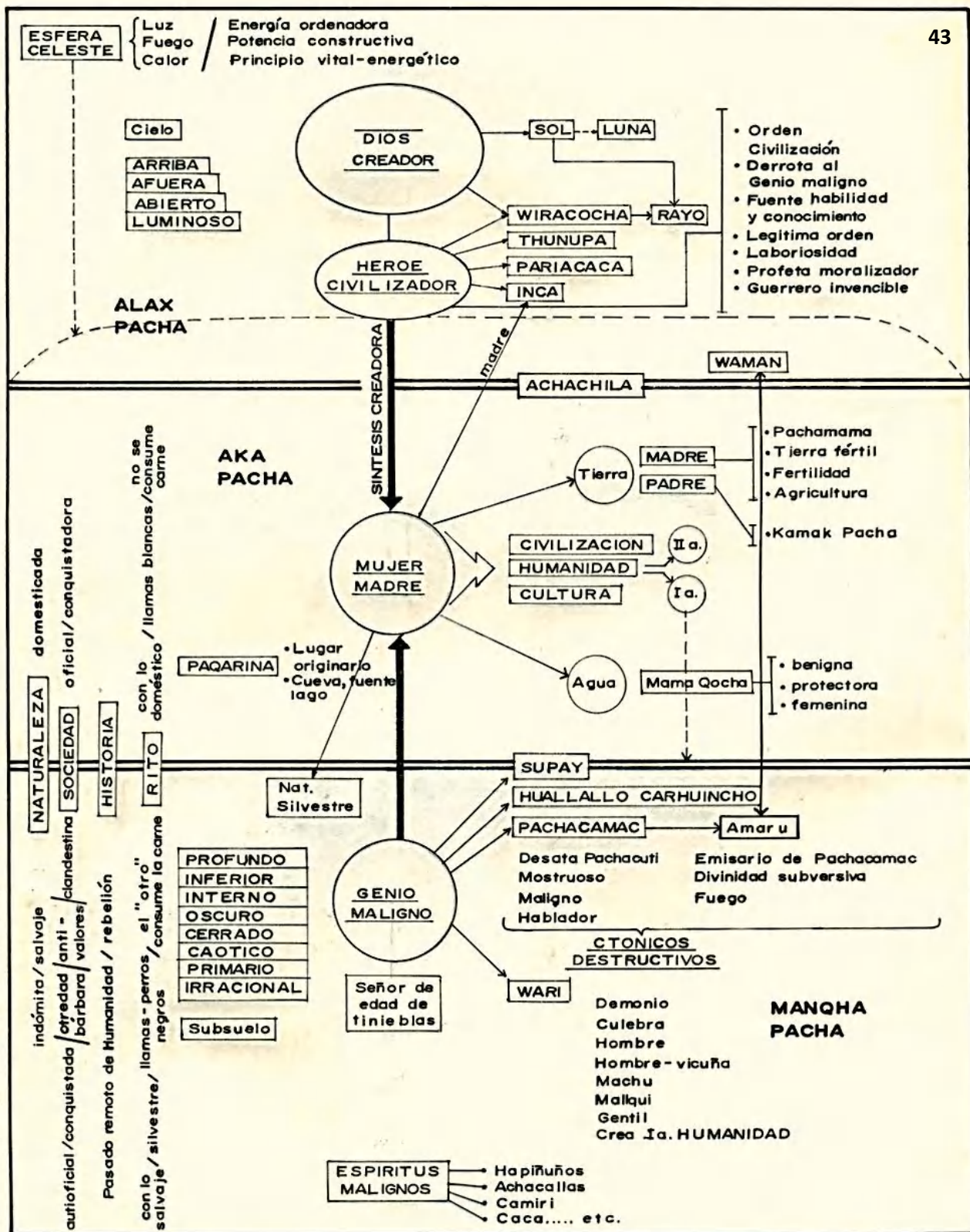


Figura #7 Distribución triádica de las entidades míticas. (A partir del análisis de los mitos prehispánicos realizado por Fernando Montes).

Más acá del esfuerzo de intelección y homologación, esfuerzo que muestra un interés evidente por el establecimiento de relaciones estructurales que se constituyen a través del análisis serial, resulta también evidente que las características arquetípicas de las divinidades (preñadas de una aproximación eminentemente psicológica), reflejan una locación y una identidad funcional de las entidades, que se opone a la anfibología precisamente de sus funciones y del lugar que ocupan en el esquema triádico.

En el esquema de Montes, pese a que existen entidades de mediación (el *achachila* entre el mundo de arriba y el de en medio y el *supay* entre éste y el de abajo); además de existir relaciones funcionales precisas entre por ejemplo el “genio maligno” y el “héroe civilizador” a través de la “mujer madre”, no se percibe la interacción de conjunto, la fluidez de las fronteras, la ambigüedad de los personajes y las funciones ni la traslocación de escenarios intermundanos; por todo esto, su lectura resulta estática, cosificante y limitativa por las características de sus propios arquetipos.

Otra es la situación del esquema construido en base a la lectura antropológica de O. Harris (BOUYSSSE-CASSAGNE y HARRIS 1987. La parte que corresponde a O. Harris: 35-56). El esquema construido a partir del texto incluye de manera sustantiva el tiempo, inclusión que muestra la concordancia con el modelo de flujo cosmológico en el cual, el concepto “pacha” no se reduce a un esquema de locación de entidades, estático y concluyente; sino que integra la dimensión temporal.

El *aka pacha* (Véase Fig. N°8) es el espacio-tiempo en el cual concurren, según la interpretación de O. Harris de los laymi, las fuerzas de convergencia y unión como las de disolución y desagregación, las primeras se representan mediante el *taypi*, la mediación que aproxima y une lo opuesto; las segundas por el *awca*, la guerra, la disolución. Estas fuerzas de convergencia y disolución aúnan o separan los espacios-tiempo que se denominan *alax* y *manqha pacha*; constituyéndose por tanto, en el mundo presente, la interacción entre la discreción y la disolución de un mundo que es también tres, el escenario de esta concurrencia inversa, fluida y equilibrante construye la sociedad y la civilización. Los límites de lo que se considera sociedad-civilización están dados por el *puruma*: lo salvaje, la liminalidad en la cual la anfibología de estado permeabiliza las posibilidades de acción de lo profundo.

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

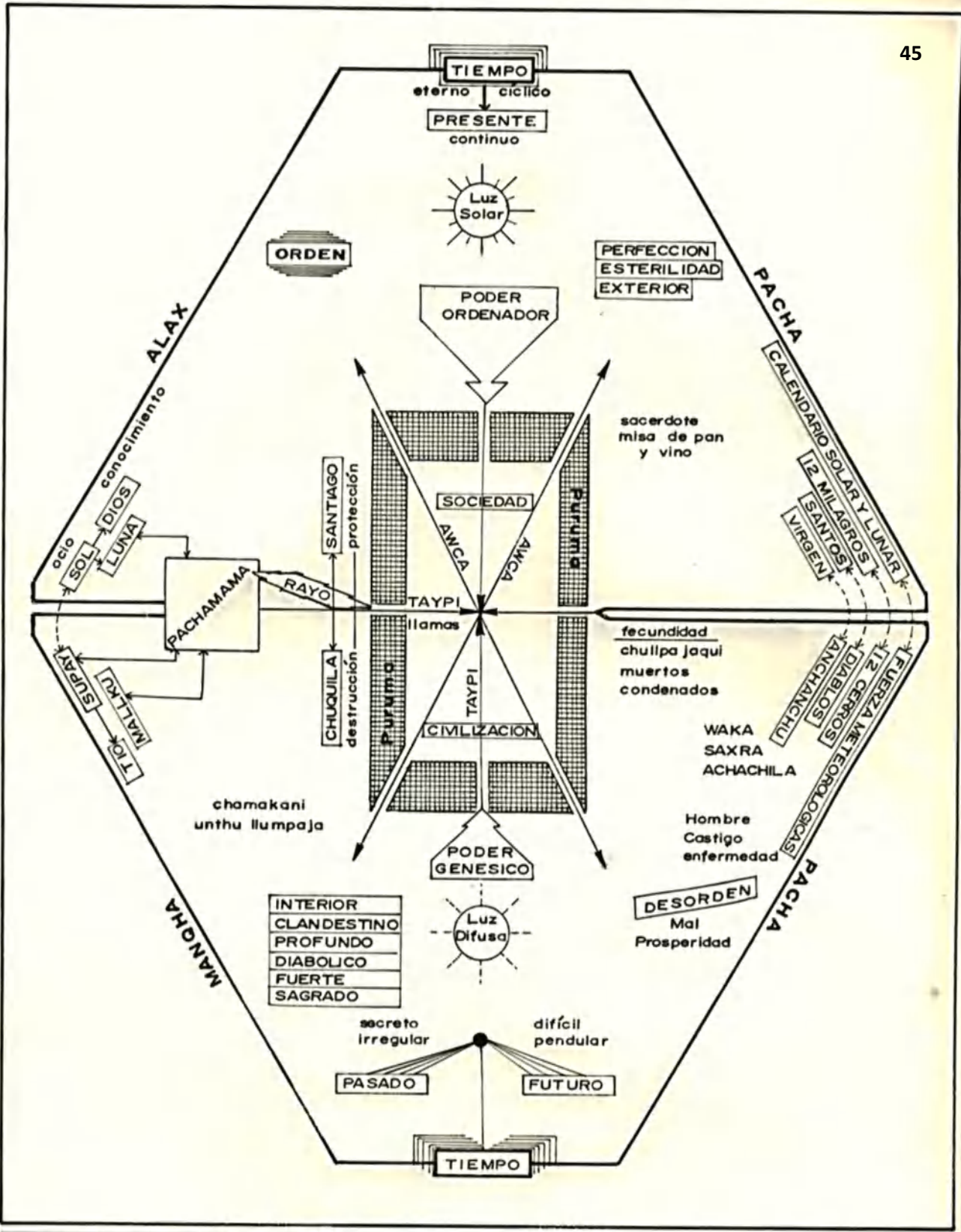


Figura #8 La visión triádica del mundo en el pensamiento aymara (A partir de los tres "pacha" según Olivia Harris).

tres mundos.

Si bien el *manqha pacha* coexiste en la realidad tetradimensional con los otros dos mundos, su tiempo es propiamente un tiempo secreto, irregular, difícil y pendular, es el tiempo de simetría por el que el pasado sólo adquiere sentido por el futuro, el cual se determina por aquél; es un tiempo de disolución, difuso, a él corresponde este tipo de luz y desde él emanan con fuerza genésica, el poder de lo interior, lo diabólico, fuerte, sagrado y clandestino que remiten; sin embargo, a la producción y a la prosperidad. En el imaginario laymi, las entidades asociadas con el submundo son *waka, saxra*; éste es el mundo del castigo, el hambre y la enfermedad si es que no se cumple la reciprocidad ritual, es el mundo del desorden y el mal que asocia el *tío* y el *supay* con la riqueza minera y su dádiva a los hombres; es el mundo de los muertos y condenados, guardianes de la fertilidad, el mundo de los *Achachilas* y la prosperidad.

Recíprocamente si bien el mundo de arriba interactúa con los otros dos, en la anfibología espacio temporal de la realidad andina; su tiempo propio es la eternidad y el permanente reinicio de un ciclo inacabado, lo que corresponde al *alax pacha* es el presente continuo en el que se rehace constantemente la vida, el orden y la perfección, su luz es solar y el poder que emana de este mundo es el del orden.

En la dialéctica del *taypi* y el *awca* se desenvuelve la realidad compleja, confusa y paradójicamente estructurada; la acción del tiempo regular y difuso, cíclico y pendular no se inscribe en un proceso lineal en el cual es posible determinar los semas de incoactividad, duratividad y terminatividad; sino, cada instante-espacio en la realidad del *aka pacha* integra lo cíclico y lo pendular, la consideración de un tiempo lineal acabado con la irrupción de un *Pachacuti*, después del cual comienza un nuevo proceso, escinde en realidad la múltiple y compleja composición de fuerzas contradictorias que fluyen sobre una realidad siempre diferente y siempre la misma, la realidad de la sociedad y la civilización por la cual el orden se une al desorden, el pasado está en frente, el futuro por detrás siendo ambos al mismo tiempo presente, una realidad holística y triádica.

#### D. EL DIAGRAMA COSMOLÓGICO DE SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI

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

que presenta una variedad de temas incaicos desde una perspectiva indígena impregnada de la consideración del destinatario español (véase la obra de Jan Szeminski que contiene citas literales extensas y análisis muy agudos del curaca de Collaguas, 1987). En esta obra, Pachacuti Yamqui además de tratar entre otros, los temas de Wiracocha, el sol y algunos mitos, trata particularmente la historia de los Incas. Pero lo más notable, pese a que se refiere al principal dios prehispánico con el nombre de “hacedor”, es que ofrece en varias partes de su obra representaciones gráficas del mismo.

El “hacedor” es dibujado por Santa Cruz Pachacuti en la forma de un disco y de un óvalo haciendo referencia a las órdenes de ciertos incas con relación a la representación de sus divinidades mayores. Aparte de esto, el cronista indígena reproduce en su obra el diseño que en la pared principal de *Coricancha* (el templo del sol en el Cuzco), existió en tiempos del Imperio; diseño que define las líneas fundamentales de la cosmovisión inca.

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

Es importante, antes de sugerir nuevas lecturas o sintetizar otras, diferenciar dos aspectos: Si bien se asume que el diagrama presentado por Santa Cruz Pachacuti refleja la disposición esencial de las partes que constituían el diseño de *Coricancha* (lo cual sin embargo, no es absolutamente correspondiente), existe la lectura y explicación del propio autor de la **Relación...** respecto del modelo; esta interpretación se tomará como sólo otra posible exégesis de las múltiples significaciones que se encuentran en diversos universos semánticos respecto del mismo dibujo; por lo tanto, si bien es posible sintetizar los principales aspectos que anota Santa Cruz Pachacuti, no es necesario tomar su explicación como la única.

Dos autores reflejan con cierta fidelidad, pero con la inevitable inclusión de sus propios puntos de vista, los sentidos que Santa Cruz Pachacuti pretendía reflejar en su dibujo cosmológico (véase Fig. N° 9): Uno de ellos es L. Vallée y el otro, J. Szeminski.

En concordancia a la presentación del discurso de Santa Cruz Pachacuti, los elementos que conforman el dibujo cosmológico de *Coricancha* son divididos por L. Vallée siguiendo la

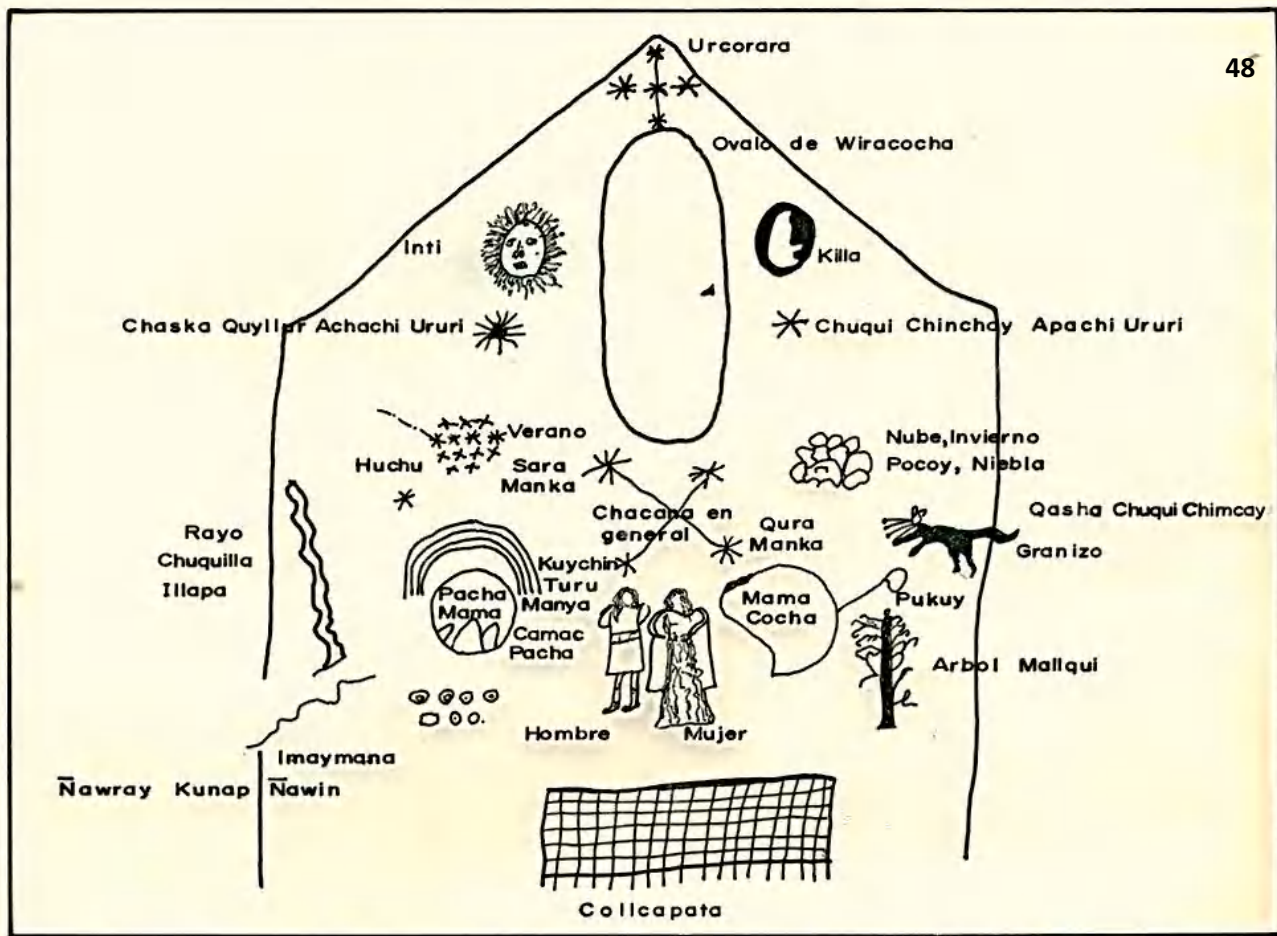


Figura #9 Diagrama de la Cosmología Inca según Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

		C		D	
HANAN	INTI LUCERO UUCHU CATACHILLAY	ORACORA VIRACOCHA CHACAJA (SARA-COCA)	KILLA CHOQUECHINCHAY INBIERNO POCOY	PACHA	
B				B'	
KAY	RAYO ARCO DEL CIELO HOMBRE PACHAMAMA PILCOMAYO	CUZCO (INKA)	GRANISSO PUKIU MUJER MAMACOCHA ARBOL	PACHA	
A				A'	
UKHU	YMAYMANA	COLLCAPATA	MALLQUI	PACHA	
		C'		D'	

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

triádica división estructural: *Hanan*, *Kay* y *Ukhu pacha*. Además de esta división Vallée introduce otra: la que establece una clasificación vertical también en tres partes: izquierda, centro y derecha. (*alliq*, *chaupi* y *lloque*) (véase Fig. N° 10) (1982:116).

Si comparamos esta división con la que presenta Szeminski, división tomada en base al texto de Santa Cruz Pachacuti, resulta que de principio se encuentran diferencias: En primer lugar, lo que Vallée señala como “izquierda” y como “derecha” se toma desde el punto de vista del observador y no desde el diseño <sup>(13)</sup>. Szeminski, por su parte, en su análisis define justamente los mismos referentes de manera inversa (véase Fig. N° 11). Los criterios para la adopción de una u otra posición deben mantener la lógica andina y darse según el análisis de un diseño iconográfico que se presenta para ser visto invirtiendo las coordenadas izquierda/derecha respecto del observador. Desde el punto de vista de la lógica andina, muchos son los autores, desde los cronistas españoles que asocian la parte masculina con la derecha y la parte femenina con la izquierda. Tomando en cuenta al propio Santa Cruz Pachacuti, los Gow dicen que la asociación masculino-derecha implica también “buena suerte” auspiciada por las estrellas de este *lado* siendo propio de *hanan*; en cambio, las estrellas asociadas con la izquierda y lo femenino son propias de *urin* y no implican buena suerte. (GOW y GOW 1975:151). La adopción de ejes de referencia desde el observador para definir el campo de la izquierda y de la derecha, realizada por Vallée, resulta por lo que aparece en el texto y el dibujo, confuso.

Otra diferencia de la lectura de Vallée con relación a lo que Szeminski deja entrever en alguna parte se da respecto de los límites de *hanan pacha*. Para Vallée entre las entidades que se cuentan como parte del mundo de arriba están, además de las estrellas, el *invierno* y *pocoy*; *Orcorara* y *Wiracocha*. Por su parte, Szeminski cuando habla de las relaciones diádicas de los pares complementarios, no adopta una división de los tres mundos incluyendo a todos los elementos: *Hanan pacha* (cielo) aparece aparte de, por ejemplo, *Wiracocha* y las estrellas matutina y vespertina: la clasificación comprende 1° la casa que sirve de marco a todo el dibujo, 2° *Urqu Rara*, 3° *Wiracocha* y luego en 4° lugar lo que sería parte de *Hanan pacha* (*Op. Cit.* 67-68). Sin embargo, Szeminski disipa esta impresión al establecer más adelante que el mundo de arriba comienza con *Urqu Rara* (*Op. Cit.*: 70). Los tres “pacha” se convierten en su discurso en categorías que incluyen, sea en el cielo, este mundo o en el de abajo, sus respectivos pares; al hablar de algunos elementos que no incluyen su respectivo par, Szeminski termina asociándolos con otro elemento del mismo nivel horizontal; Vallée por su parte, no enfatiza esta complementariedad indicando sólo los tres mundos.

Vallée establece que son varios los órdenes que se reflejan en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti. Por ejemplo, es posible ver, según él, coordenadas sociales y naturales; entre las primeras son perceptibles relaciones de producción (unidad económica), relaciones de

representación (jerarquías, relaciones rituales y ceremoniales) y relaciones socio-políticas (jerarquía, parentesco y poder).

El diseño muestra la articulación coherente y estable de ritmos de trabajo y propiciación, articulación que representa un tiempo social y simbólico. Desde el punto de vista del tiempo, el diseño refiere los antepasados, el tiempo de lo que es y de lo se hace o puede hacerse. Desde el punto de vista del espacio, la expresión simbólica más significativa es la ecología. En la clasificación de Vallée se establecen otros criterios para reunir a las distintas entidades del dibujo cosmológico. De manera bastante arbitraria, establece por ejemplo, que aunque pertenezcan a *pacha* diferentes, se puede relacionar al sol, la luna, el rayo, el arco del cielo y el granizo como asociados con el aire; asimismo, aunque pertenecientes al *Kay* y *Ukhu pacha*, la *Pachamama*, el Pilcomayo, la *Mamacocha* y el árbol por una parte, y por otra, *Ymaymana*, se relacionan con la tierra. Si bien es discutible la pertenencia de Imaymana al mundo de abajo, lo que es localizado también por Szeminski; resulta más discutible aun cómo, si se establecen parámetros de división según el patrón triádico, es posible reunir entidades (las que pueden asociarse según el caso con *tierra* o *agua*), según referencias que transgreden esos mismos parámetros. Quizá el aporte más importante de Vallée se refiera finalmente, a sus observaciones sobre *Collcapata*. Además de citar lo establecido por otros autores (*collca*=productos, grano y *pata*=terracea), es decir, además de señalar el sentido de *collcapata* como los lugares de almacenamiento de productos agrícolas, Vallée hace referencia a que podría ser también el altar de un templo de Ayar Manco, por su ubicación en el centro del mundo de abajo, corresponde; sin embargo, a un significado contrario al de Viracocha, sugiere un contenido contrario al *héroe*, esto podría reforzarse si se toma en cuenta que fue en un lugar con este nombre donde Huáscar se cobija, es decir el lugar donde se refugia el *anti-héroe* (respecto de Atahualpa=*Inkarri*).

J. Szeminski hace un ordenamiento de los objetos del dibujo de Santa Cruz Pachacuti estableciendo 16 niveles dentro de la división triádica. Estos niveles horizontales ordenan la totalidad de los elementos en dos secciones yuxtapuestas y mediatizadas por un eje (véase Fig. N° 11). Son varios los criterios que se establecen para el análisis de las partes. La lectura fundamental de Szeminski se estructura de arriba hacia abajo y persigue dar una explicación de la creación del cosmos, creación que acontece desde el eje central vertical en un sentido de dualidad complementaria; es decir el dibujo representaría cómo el "hacedor" de Santa Cruz Pachacuti crea el mundo de forma dual y equilibrada. La representación de "hacedor" es abstracta; Szeminski establece que la relación del eje mayor respecto del menor en el dibujo es de 8/10 y que el dibujo, aparte de presentar una mancha sólo en un lado (el izquierdo), representa una disposición perfecta y central. Leyendo la creación de arriba hacia abajo lo que se encuentra, para Szeminski (*Op. Cit.* 74), es una explicación de la sociedad desde el pasado hacia el futuro; por otra parte, como la diagramación del creador presenta una estructura similar

Hanaq Pacha

Kay Pacha

Hurin Pacha

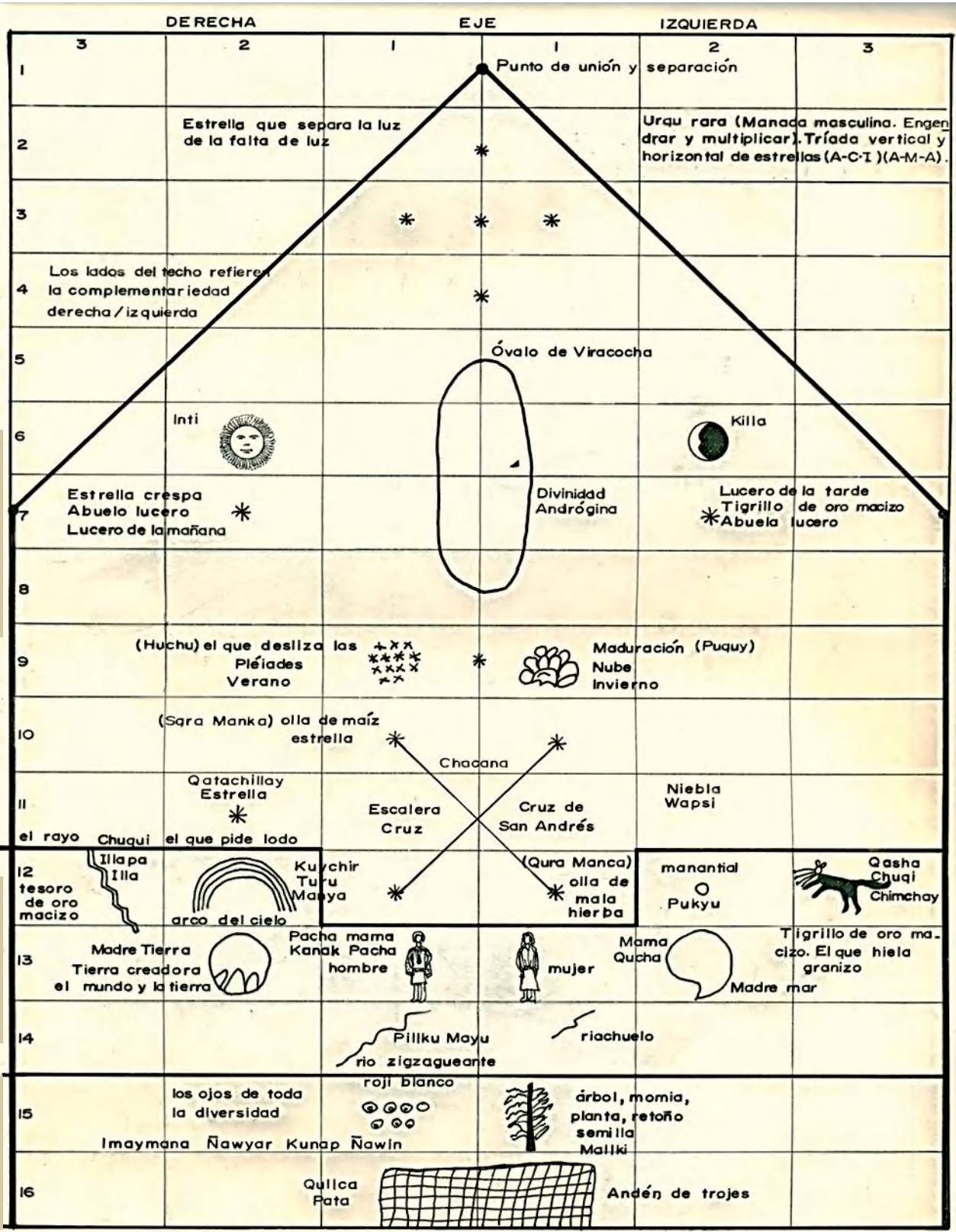


Figura # 11: Esquema de la lectura de J. Szeminski del dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti (16 niveles horizontales y simetría de eje vertical).

a la de la totalidad cosmológica, entre el óvalo y el dibujo de la casa existe una disposición estructural similar que sugiere la finitud triádica del cosmos. La creación del mundo, en la lectura de Szeminski, resulta de la complicación-desagregación de divisiones binarias compuestas por parejas complementarias, siendo el ayllu, la realidad económico-política que se sobrevalora como entidad paradigmática.

Szeminski anota otras puntualizaciones que es importante remarcar: La primera estrella en el 2º nivel (véase Fig. Nº 11), marca el inicio del *Hanaq pacha*, mundo que comprende hasta el 10º nivel y los niveles de transición-interacción con *kay pacha* (11º y 12º nivel). Las cinco estrellas dispuestas en cruz, asociadas con el nombre quechua que refiere “tres estrellas iguales” y “manada masculina, de animales u hombres”, significa para Szeminski la doble señalización de un criterio triádico (derecha-centro-izquierda y arriba-centro-abajo); doble triadismo que sugiere las funciones de multiplicar y procreación.

En el eje del dibujo, en el primer nivel, con continuidad hasta el último; se presenta la “casa cósmica”, las paredes en oposición simétrica, lo mismo que los lados del techo, representan la constante de todo el diseño: la oposición complementaria de un universo en el que todo tiene su contraparte-contratérmino sin el cual no se define su propia mismidad. La disposición simétrica de los elementos permite asumir ciertos pares que no resultan evidentes (véase particularmente los niveles 12º, 14º y 15º), inclusive las líneas verticales del *colcapata* se distribuyen por pares (ocho a cada lado del eje; aunque se perciban un total de 18 y no 17 líneas verticales). El sentido de la “casa cósmica” es holístico, representa la totalidad que, en una articulación sistémica también se aplica a las unidades básicas, en la lectura de Szeminski, los ayllus.

Wiracocha tiene una naturaleza andrógina en la cual cada lado correspondiente a cada mitad vertical, se asocia con el respectivo género; de él surgen las distintas parejas que van a poblar el cosmos: primero, el sol y la luna, luego en un segundo grado de parentesco y como fruto de la unión incestuosa del sol y la luna, surgen los iuceros que corresponde, según Szeminski, a la aparición de los planetas; con esto se inicia la definición de los límites espacio-temporales del cosmos (comienza las paredes de la casa). El siguiente grado de parentesco se halla en el 9º nivel (*Huchu* y *Puquy*); este tercer grado define las estaciones secas y húmedas. Las estrellas que forman *chacana en general* representan según Szeminski, la circulación de sustancias vitales: *puquy*, “niebla”, “granizo”, “arco del cielo” y *pukyu* denotan la circulación de agua, mientras que las Pléiades, *Sara manka* y *qura manka* asociadas con “granero” y “maduración”, denotan la circulación de alimentos. En el esquema endogámico, los elementos de los siguientes niveles representan los otros grados sucesivos de parentesco.

El nivel 13 representa para Szeminski las parejas de oposición complementaria que producen la

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

El mundo de abajo ocupa sólo 2 niveles; en este mundo *Imaymana* representa para Szeminski los ojos de toda la diversidad de seres, es la representación de la diversidad de especies, los genotipos que definen las peculiaridades de las especies; recíprocamente, su pareja complementaria está representada por el árbol: el conjunto de características genéticas de los antepasados desde los cuales brota nueva vida; esto es, el fenotipo. Para Szeminski finalmente el *collcapata* representa el depósito de los fenotipos del futuro, de él brotan los *malki*.

La lectura de Szeminski se guía por un ordenamiento perfecto de una oposición complementaria por la cual, desde lo abstracto de la representación del “hacedor” se verifica, en grados cosmológicos que se aproximan a lo más específico y cercano al ayllu, lo que el patrón *Urcorara* había definido, una dualidad de complementariedad que se estructura en base a la mediación. El eje de mediación es el principio y sentido de toda dualidad, tanto de los pares que protagonizan y precautelan el flujo universal, como de lo que sólo de manera integrada y con acciones recíprocas se puede entender en relación al mundo de arriba, el de abajo y naturalmente, el de en medio. Si bien se pueden presentar algunas objeciones respecto de algunas asociaciones implícitas o explícitas (el “monstruo felínico” se tendría que emparejar con el rayo; la niebla, con *catachillay* y el arco del cielo, con *pukyo* ) pudiendo presentarse asimismo algunas objeciones respecto de los niveles; por ejemplo, el “Pilcomayo” no tiene geoméricamente paralelo con el “riachuelo” lo cual se confirma por el hecho que, siguiendo la lógica andina, existe como señala Szeminski, cierta posición de desnivel por la cual el par femenino se halla un tanto por debajo del par masculino; si bien éstas y algunas otras objeciones se pueden formular respecto de la lectura sistemática de Szeminski, está claro que su ordenamiento resulta altamente consistente y coherente.

Un hecho resulta sin embargo, altamente conflictivo: la representación del modelo para Szeminski refiere fundamentalmente el ayllu; si se toma en cuenta que la disposición del dibujo se ubicaba en el centro del imperio inca, al parecer su aplicación a un nivel macropolítico, ocasionaría ciertas dificultades. Esta visión y el problema de la aplicación del modelo remite a otra lectura, la de Irene Silverblatt primero y luego, la de Silverblatt y John Earls.

I. Silverblatt (1987) enfatiza reiterativamente el carácter genérico de la disposición de los elementos del diagrama de Santa Cruz Pachacuti analizando la complementariedad sexual en los Andes preincaicos y en tiempo del imperio. En las comunidades locales, señala (1987: 20 ss) el cosmos y las relaciones con los dioses comprendía tanto un género masculino como otro femenino. Además de estructurarse las relaciones sociales según una estructura genérica que hacía que “la base de la organización del ayllu era conceptualizada como cadenas paralelas de hombres y mujeres”<sup>(14)</sup> (1987: 31), existían dioses con jurisdicciones específicas y diferenciadas respecto de jurisdicciones e influencias de las diosas; a éstas correspondía la tierra, a aquéllos, el cielo; pero aun más, los favores y dones de los dioses, identificados en general como *illapa* se hacían sólo sobre los hombres, en tanto las mujeres recibían los favores y dones de las propiciaciones que efectuaban a sus propias diosas: *Mamayutas*. En tiempo del imperio inca esta organización estructural del cosmos se mantuvo, estableciéndose las dos cadenas de influencia y propiciación relativamente separadas, lo cual se verifica en cierta medida en el dibujo cosmológico de *Coricancha* (véase Fig. N°13); sin embargo ya no con la autonomía y diferenciación propia de las comunidades locales; sino, en relación con las necesidades de poder y economía de un imperio tan complejo como el inca.

El orden imperial inca incluía la presidencia de dos cadenas genéricas por parte de dos entidades centrales: el sol y la luna; en el vértice de estas cadenas diferenciadas, como eslabón de unión, se hallaban Wiracocha, deidad imperial andrógina que reunía ritos, favores e influencias de ambas cadenas. Las cadenas genéricas eran expresivas también de una jerarquía generacional, desde la deidad de dualidad sexual y la presidencia del Sol y la Luna, la jerarquía se constituía mediante las dos Venus, seguidas del *Señor tierra* y la *Madre Mar* respectivamente, para concluir en el hombre y la mujer; en cierta medida la terminatividad de los eslabones se daba en un mismo escenario, el de *Collcapata* que representa el símbolo de la existencia para todos, el fruto del trabajo humano y el fin de una dinámica de complementariedad entre entidades sexualmente diferenciadas. El Inca proclamado como hijo del sol, establecía en la cadena masculina un nivel jerárquico eslabonado con Venus porque, según Silverblatt, los jefes y líderes locales de los señoríos sometidos, se reconocían como hijos de Venus; al integrar en la cadena de orden cosmológico a Venus (tanto femenina como masculina), el Inca y la Coya se reconocían no sólo como hijos del Sol y de la Luna; sino, como descendientes de las divinidades de los pueblos conquistados; por este mecanismo al sometimiento político se le dotaba de una justificación ideológica por la cual los grupos étnicos conquistados y las comunidades locales se veían identificados en la sucesión y parentesco divino de forma tal que los hijos de sus dioses no eran sólo sus propios líderes locales, sino también el Inca y la Coya.

El modelo cosmológico no sólo legitimizaba teocráticamente la adscripción a una organización general compleja subordinante de las unidades menores; sino, como señala Silverblatt,

“expresando la política en términos de genealogías sagradas, se encubrió las iniquidades del poder y la explotación económica” <sup>(15)</sup>(*Ibid.* 46); la complementariedad genérica propia de las comunidades locales se mantuvo, adquiriendo; sin embargo, un matiz eminentemente político. Las asociaciones genéricas no sólo expresaban un dominio femenino en una esfera particular, el mantenimiento del poder y la influencia de diosas, la descendencia de la Luna, de la *Mamacocha*, madre de todas las aguas; sino, remitía de manera inequívoca, a la Coya y su poder. La asociación más directa de la Coya era con la *Luna*, deidad que reinaba sobre todas las demás deidades femeninas del imperio, presidía todas las actividades de género, como la de tejer por ejemplo, y era imprescindible en la difusión de sus poderes de generación y fecundidad; además, en el esquema imperial, la Luna había sido investida del poder de fecundidad y alimentación que en tiempo de las comunidades locales era propio de la *Pachamama*. Es notorio en este sentido, la adjudicación de las características y campos de influencia que otrora fueron de la *Pachamama*, en beneficio de la Luna, la que expulsó de sus eslabones de género a lo que en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti aparece como *Señor Tierra*, según la lectura de Silverblatt.

Si bien los incas mantienen la separación genérica; ésta ha de ser expresiva en su sistema socio-político, de una realidad de clases inédita en las comunidades locales, al tiempo que se conserva la división del poder en manos del Inca y de la Coya. Según Silverblatt, existió una realeza de las hijas de la luna que presidía sobre todas las mujeres, al tiempo que los hijos del sol lo hacían sobre todos los hombres; la Coya era la representante principal de la humanidad femenina, existían ritos presididos por mujeres para sus propias divinidades en un esquema ritual paralelo dividido también por género, e incluso, se percibía un paralelismo de parentesco que señalaba tanto ancestros masculinos como femeninos. Las mujeres nobles, hijas de la luna, tenían sus propias riquezas, su propio poder y sus propios súbditos. La Coya podía establecer incluso con quiénes debían casarse las mujeres que estaban bajo su influencia, existieron “caciques” mujeres, dueñas de grandes riquezas y en ciertas ocasiones festivas, como los hombres besaban la mano del inca, las mujeres lo hacían con la de la Coya.,

Las cadenas de género del dibujo de Santa Cruz Pachacuti expresan, finalmente la difusión del poder desde el centro (el Cuzco reúne al Inca y a la Coya), en un eslabonamiento que incluye paralelamente, a los nobles del Cuzco, a la nobleza no incaica del Cuzco, se ramifica de manera múltiple y llega a la nobleza masculina y femenina provincial, continúa con los líderes locales para terminar con las autoridades de las comunidades que reúnen a los comunarios varones y mujeres. En el imperio no es sólo un campo de propia jurisdicción ritual el que las mujeres ejercen con autonomía y poder, no sólo tienen sus propias fechas rituales tan importantes como las demás para la totalidad; sino, su autonomía complementaria abarca también esferas económicas, sociales, políticas, religiosas e ideológicas en general; tal la significación del encadenamiento de influencia por género representado de manera sintética y paralela en

### *Coricancha.*

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

Los principios que Earls y Silverblatt establecieron en relación al modelo de flujo cosmológico, los principios *ayni*, *mita*, *tinku* y *amaru* (véase *supra*) expresan adecuadamente los distintos tipos de circulación de flujo cosmológico que se encuentra en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti. Además de establecer lo ya señalado con relación a los grados de parentesco de las parejas según el nivel que ocupan (el Sol y la Luna son los “bisabuelos”, las Venus son los “abuelos”, el “padre” es la tierra y la “madre”, el mar; siendo “ego” el hombre y la mujer que tienen por “tatarabuelo” andrógino a Wiracocha); Earls y Silverblatt establecen que los principios rigen las siguientes relaciones: El *ayni* expresa la complementariedad no necesariamente simétrica entre el hombre y la mujer; la *mita* es expresiva de la periodicidad de los cuerpos celestes y sus respectivas asociaciones (por ejemplo, las estrellas del lado masculino refieren el ciclo del verano; al tiempo que las de la izquierda se asocian con el invierno); el principio *pallqa* se evidencia en los distintos sentidos de la circulación a través del modelo (véase Fig. N°12); el *tinku* es el principio de unidad y convergencia de lo opuesto, en el caso del diseño, uno los polos de arriba, de evidente connotación sideral y celeste, con el conjunto de elementos concretos de abajo; el *amaru* por último, refiere una permanente inestabilidad anunciada por las lluvias y por el arco iris en la interacción entre *Camac Pacha* y *Pacha Mama*. En concordancia con el modelo de flujo universal, para Earls y Silverblatt, la *Mama Cocha* representa el centro del mundo, el lago Titicaca de donde fluyen las aguas, para beneficio de la humanidad y para la satisfacción de las necesidades agrícolas; pero también, desde este centro se origina la circulación atmosférica por la cual el agua se hace lluvia, está en las nubes y en el granizo y, por la mediación del *amaru*, también en las heladas; la constatación de su presencia la hace el arco iris, el agua llega a fertilizar la tierra de entre la cual fluye como ríos; la tierra, se hace fértil, se hace *Pachamama* para los hombres y para la producción. El ciclo se cierra por la circulación por la biósfera que alimenta de nuevo la *madre mar* según las estaciones anunciadas por las estrellas. El arco iris es en realidad un puente de relación entre la tierra y el agua; de los pechos de *Pachamama* emanan como nutrientes, los ríos. El monstruo felino *K'oa* es el que se asocia con el rayo y el *amaru*, ocasiona inestabilidad permanente por la destrucción que el granizo enviado por él, produce sobre las cosechas.

La lectura de Earls y Silverblatt incluye además una circulación de energía que proviene y vuelve desde Wiracocha. Significando el sol y la luna un orden de realidad espacio-temporal, las Venus un orden celestial específico y las estrellas y constelaciones, “diferentes clases sociales, oficios,

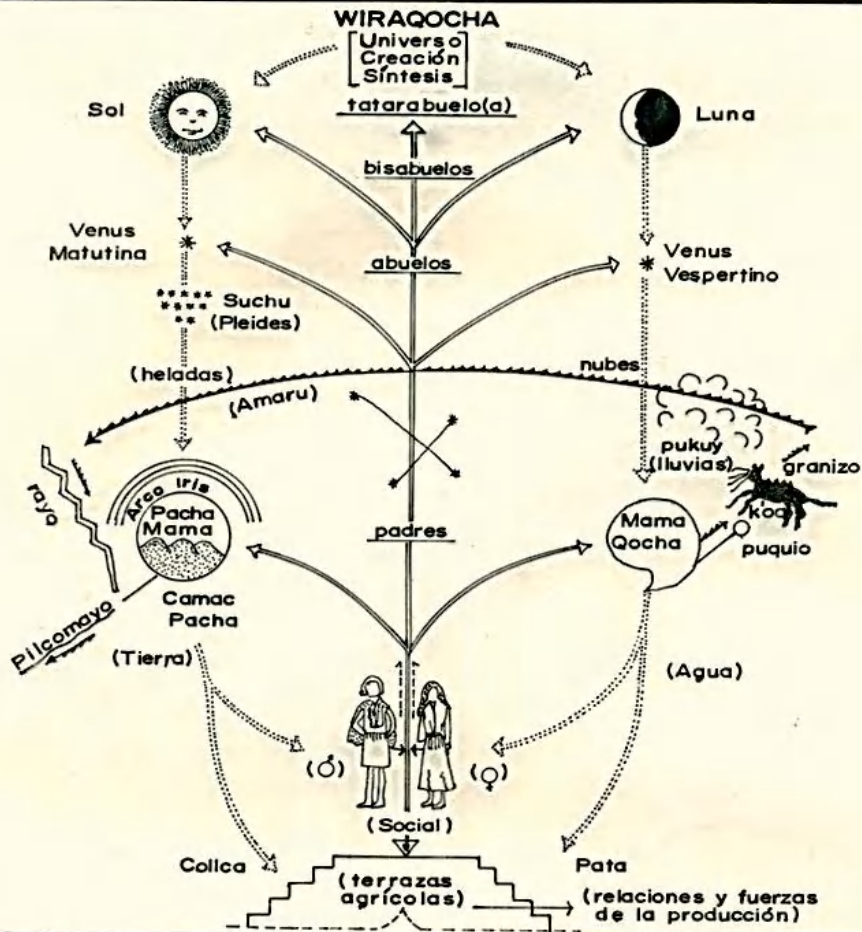


Figura # 12 La circulación de energía en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti según John Earls e Irene Silverblatt (planos de la producción, lo social y la conciencia).



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

e individuos, además de la clasificación taxonómica de los animales, plantas, y los tiempos apropiados para sus diversas actividades” (1976:319); constituyendo por otra parte, Viracocha, la representación de la totalidad, simbólicamente en esta totalidad nace y retorna el flujo de energía vital y cósmica que establece el orden y aun con la inclusión de lo permanentemente inestable, mantiene un ciclo inacabado por el cual lo económico, social y físico se entremezcla y confunde, surgiendo, distribuyéndose y volviendo la energía a la totalidad misma. Es necesario destacar que el regreso desde lo social-económico hacia los intersticios más recónditos de la totalidad expresada relacionamente en todo posible espacio-tiempo, se efectúa por los ofrecimientos rituales que representan las fuerzas de la naturaleza y sus potencialidades realizables, ofrecimientos “que así sostienen la conciencia del orden en el universo” (*Ibid.* 321).

Las lecturas presentadas hasta ahora muestran de manera relativamente completa y satisfactoria los parámetros cosmovisivos que es posible articular en base del dibujo que Santa Cruz Pachacuti efectúa representando el modelo incaico de *Coricancha*; las escasas referencias a la lectura del modelo desde la perspectiva del parentesco o desde la complementariedad ecológica, informan de manera sucinta otras posibles lecturas; sin embargo, como lo remarcan los autores vistos, el uso del modelo y la lectura del mismo es múltiple. Al acabar este capítulo que ha tratado de estructurar los distintos esquemas de interpretación de la cosmovisión andina, se presenta una lectura posible del diseño de Santa Cruz Pachacuti a partir de cierta evidencia arqueológica; pero con un fuerte contenido de arbitrariedad en las asociaciones y correlaciones efectuadas; en todo caso, esto se presenta yuxtapuesto con mayor o menor evidencia, a lo que es la exégesis de un tema tan fascinante como la cosmovisión andina.

W. Isbell establece, en base al estudio de dos centros con evidencia arqueológica (Garagay de Chavín de Huantar y la plaza Huacaypata del Cuzco), y con datos antropológicos recogidos por G. Reichel-Dolmatoff entre los indios *Tukano* de Colombia (Reichel-Dolmatoff analiza el centro ceremonial *Desana Maloca*)<sup>(16)</sup> (1976: 269-297); que es recurrente en estos centros y en la cosmovisión de *Desana Maloca*, la disposición de una forma arquitectónica que Isbell denomina “U” invertida. Esta disposición arquitectónica en “U” es en realidad frecuente en los Andes; por ejemplo la organización del espacio con connotaciones sociales y políticas en Isluga, se da a partir del pueblo que tiene una forma de “U” invertida (MARTÍNEZ, 1989: 21); en ciertas figuras rituales es frecuente también encontrar esta disposición que, en el caso de los Yura, R. Rasnake señala como “U” vaginal (1990: 184).

Los tres centros analizados por W. Isbell le permiten construir un isomorfismo estructural en función de 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 establecer como oposición genérica (masculino/femenino)

oposición además de luz/sombra, fertilidad/fecundación y lo relacionado con lo intelectual y lo carnal; el espacio semicircunscrito por la "U" connota un centro de acción en el cual se establece contacto con las fuerzas espirituales; la parte del arco que une las paredes laterales es un espacio de mediación de dominios cósmicos, la intersección de ejes que se oponen a la periferie; este mismo arco en su ápice ha de significar la unión, unificación de principios opuestos y complementarios sin lo cual no existiría la unificación del cosmos ni él mismo. En el caso de la Plaza Huacaypata, plaza central del Cuzco incaico, la "U" se forma por dos medios: Habiendo establecido Isbell según los datos de varios cronistas como Betanzos y Sarmiento, que la distribución arquitectónica del Cuzco representaba un puma, siendo su cabeza el templo-fortaleza de Sacsahuamán y las distintas vecindades, los miembros del cuerpo (las que se llamaban "cola del puma" y "brazo del puma" entre otras) (Véase el diseño del plano del Cuzco incaico realizado por Gasparinni Fig. N°14 y las interpretaciones del puma por parte del mismo Gasparinni y de Rowe, Fig. N°15); Isbell señala que la serie de edificios que circunscribían la plaza, formaban una "U". Paralelamente, la "U" se formaba como vientre del felino. El arco de la "U" señalaba exactamente el NE en el cual se elevaba el templo de *Quishuarcancha*, templo de síntesis de la derecha e izquierda que estaba dedicado a Wiracocha y que formaba el vientre del puma conjuntamente otros edificios dedicados también al mismo dios; asumiendo que el vientre es la parte que representa el centro de lo delantero y trasero al tiempo que simboliza la fecundación de todo, donde todo emana, es presumible realizar una identificación: la establecida entre Viracocha y el puma. Isbell establece las características de los edificios que constituyen las paredes laterales de la "U"; asumiendo la disposición gráfica del diseño arquitectónico, el NO corresponde a la derecha y se asocia, según lo que establece Isbell, con los que viven y enseñan a la juventud de descendencia real, los poetas, filósofos y astrónomos; su connotación es masculina y las actividades que sugieren son de evidente carácter intelectual, los templos de este lado eran los de *Coracora* y *Casana*; en el lado opuesto, el SE, se hallaba el templo de *Acallahuasi*, especie de convento dedicado a la selección de mujeres del sol, con connotación femenina y sugerente de actividades de producción y fertilidad. Fuera de la "U" en el SO se alineaban los templos de *Sunturhuasi* y *Amarucancha*, éste último con techo móvil y dedicado al más importante ritual del sol. En medio de la plaza anota finalmente Isbell, se hallaba el *Ushñu*, pilar de oro donde los hombres bebían con los dioses (Zuidema anota que Cusi Huanachiri, anterior a Capac Yupanqui, fue quien inventó beber con el sol y horadar las orejas (1976: 350) constituyendo los *Ushñu*, maquetas del cosmos (17)).

Isbell señala con relación al diseño estructural en forma de "U" invertida que la "estructura ideológica expresada en la plaza Huacaypata es también ilustrada en el modelo cosmológico o cosmogénico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, presentado como un dibujo de *Coricancha*, el mayor templo del Cuzco" (1976: 278)<sup>(18)</sup>; seguidamente Isbell realiza una lectura del dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti que en nada diverge de lo que ya se ha señalado con las

PLANO del CUZCO INCAICO

Según Gasparinni

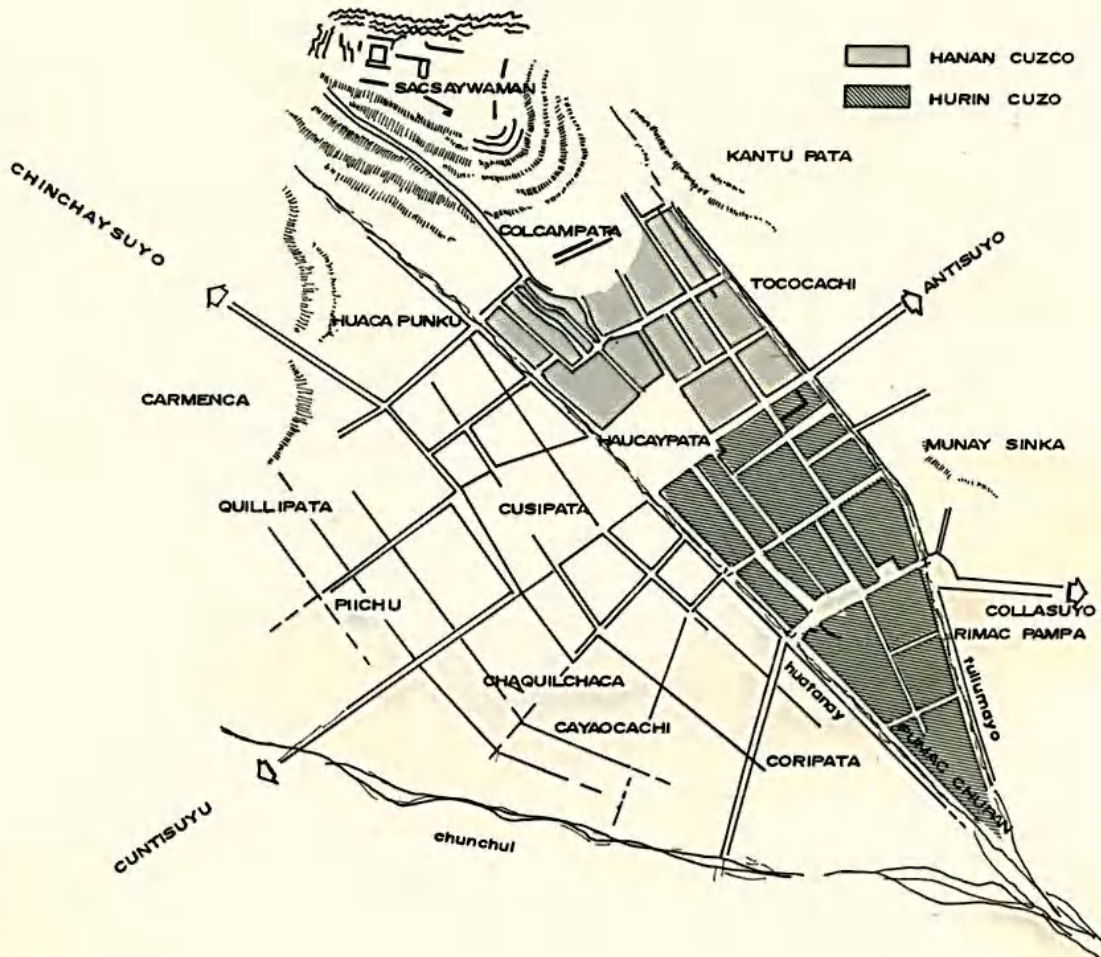


Figura # 14 : Plano del Cuzco incaico Según Gasparinni (Tomado de Gisbert, 1988: 91).

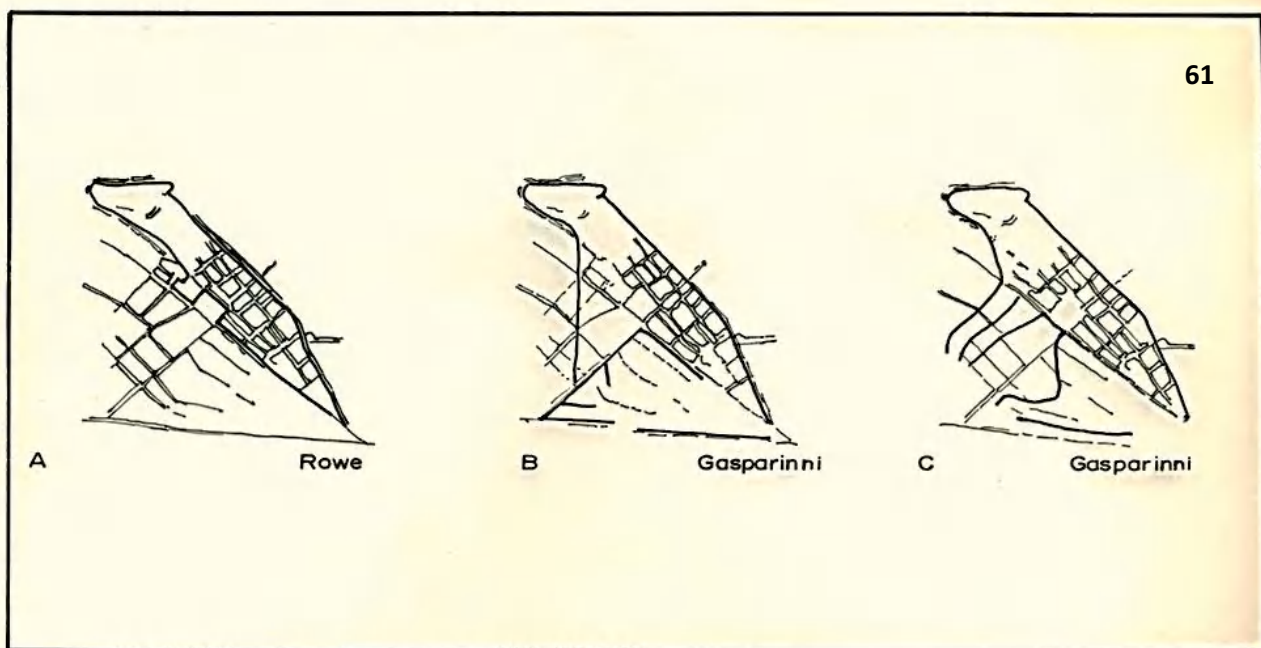


Figura # 15: Los modelos felínicos del Cuzco: Rowe y Gasparinni (Gisbert, 1988:91).

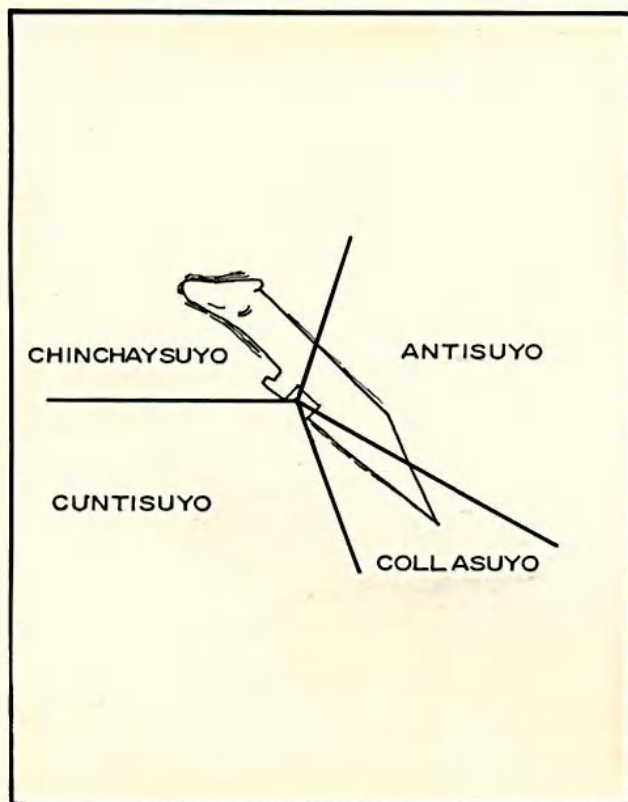


Figura # 16: El Cuzco y los ceques fronterizos desde Huacaypata (A partir de Poole - Zuidema, 1988:89).

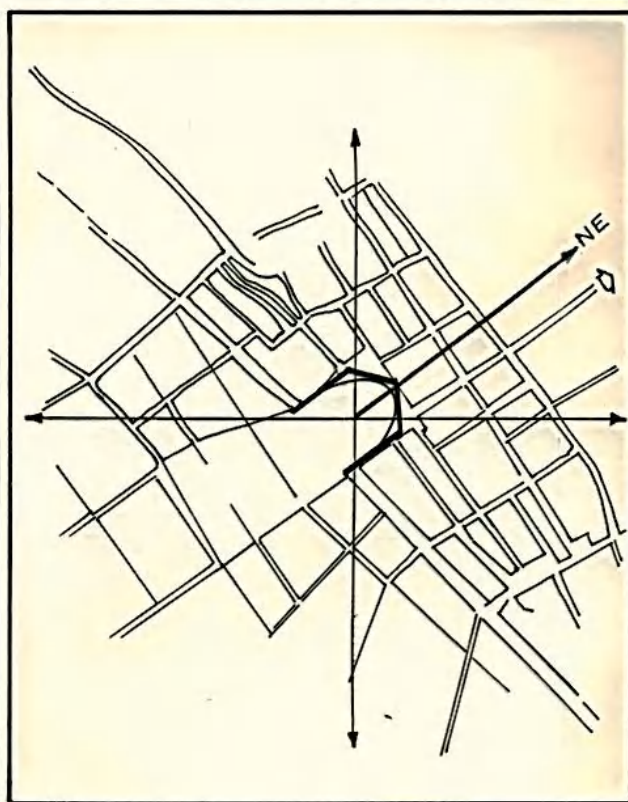


Figura #17: Huacaypata, la forma de "U" invertida y la orientación geográfica (De Isbell, 1976: 274).

lecturas de Silverblatt por una parte, y de Earls y Silverblatt por otra.

Si se asume que existe una analogía estructural entre la “U” de la plaza Huacaypata y lo que se llama la “casa cosmológica” del diseño de Santa Cruz Pachacuti (véase Fig. N° 17), entonces deberían existir relaciones homólogas entre ambas “U”es. Bertonio (1612: II, 67) señala que *chacaña* (*chacana*) es “escalera de palos atravesados” o “palo atravesado de la escalera”; si tomamos esta significación como **cruce** (lo cual se confirma con el significado de *chacatani* = cruzar dos cosas como cruz) y tomamos en cuenta que en el centro del dibujo de Santa Cruz Pachacuti se ubican cuatro estrellas con el nombre *chacana en general*, es posible asumir que desde esa intersección se conforme, en analogía estructural, la disposición de los demás objetos. Para “traducir” el dibujo en términos de una representación occidental, con el N hacia arriba, sería necesario realizar una doble inversión de espejo o un giro de 180° para que la distribución de los elementos corresponda a los ejes, a la salida del sol, al sentido de flujo del río Pilcomayo y, según Milla Villena, incluso a la orientación de las estrellas que forman “chacana” (1983: Graf. 239, Pg. 232). Sin embargo, sin realizar esta “traducción” y asumiendo que *chacana en general* dispone una cuádrupartición del dibujo, resulta que es posible homologar toda la parte de arriba con lo que se presenta como vértice y unión en el modelo de la “U” invertida, lo cual correspondería al cuadrante formado por el norte y el este, al tiempo que la pared de la derecha, equivalente con la asociación masculina se formará entre los ejes norte y oeste; correspondiendo al cuadrante de los ejes Este y Sur, la asociación con la izquierda y el conjunto de representaciones de carácter femenino; por último, el cuadrante entre los ejes Sur y Oeste queda fuera de la “U” y se asocia con los objetos de abajo del **cruce** de estrellas. (véase Fig. N° 18).

W. Isbell dice con relación a la disposición estructural de “U” invertida que “claramente comunica una gran distribución de información y es una forma compuesta de las relaciones esenciales con un significado íntimamente asociado a la adquisición de poder espiritual por los humanos en el mundo real por medio del contacto con otros reinos” (1976: 278)<sup>(19)</sup>. Si relacionamos esto con la recíproca complementariedad de los cuadrantes de arriba-abajo e izquierda-derecha; resulta que se encuentra, desde abajo, una asociación de la humanidad con la producción y el bienestar (hombre, mujer y *collcapata*, al tiempo que el cuadrante de oposición complementaria se constituye por las estrellas que indican las estaciones para la agricultura, el sol y la luna que presiden las actividades de hombres y mujeres respectivamente, *Urcorara* y la representación abstracta de la totalidad. Recíprocamente el cuadrante de la derecha, asociado con lo masculino y por el Cuzco se sabe, con lo “intelectual-cognoscitivo”, presenta los genotipos que ordenan las especies (*Imaymana*); su contrario complementario, el *árbol* de los antepasados se asocia con la femineidad, la izquierda y la fertilidad, la continuidad ininterrumpida del fenotipo incaico; si la asociación arriba-abajo implicaba una relación entre la realidad celeste y la terrena, la de la derecha-izquierda implica una relación de asociación tierra-agua como fuerzas

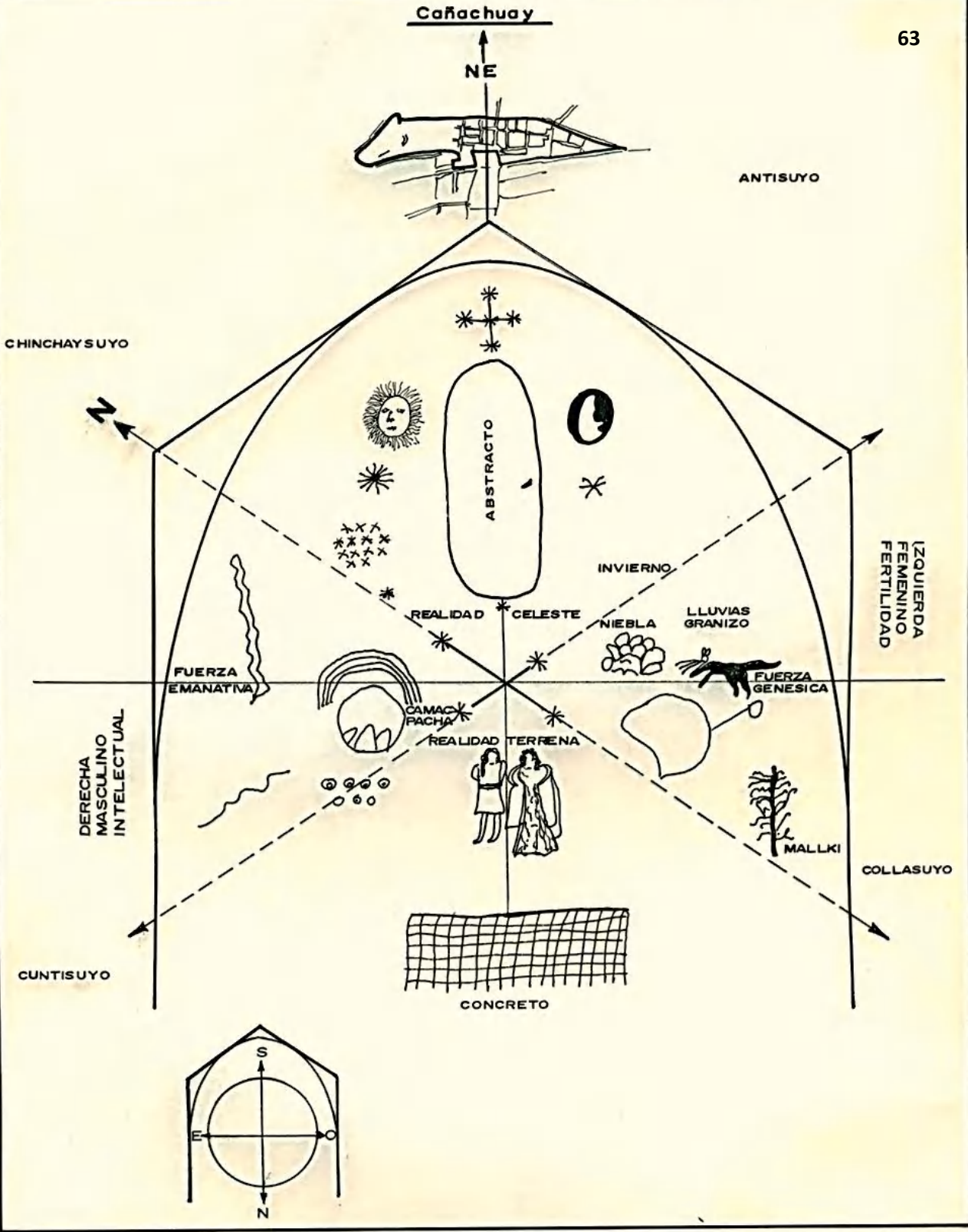


Figura # 18 : Homologación de la "casa cósmica" con la forma estructural de "U" invertida y de "chacana en general" con la intersección de ejes. Analogía del dibujo y la Plaza Huacaypata. ( Abajo la orientación geográfica del diseño según Gisbert, 1989:108 y Milla Villena, 1983:232 ).

emanativas de la derecha y tierra-agua como fuerzas genésicas de la izquierda. La *Pachamama*, el arco iris y el Pilcomayo, además de representar el orden y el equilibrio de las fuerzas que se disponen en complementariedad geográfica y ecológica para integrar los niveles de lo abstracto (arriba) con lo concreto (abajo), son los recíprocos complementarios de las fuerzas genésicas de donde emana toda vida (la *Mamacocha* y el Titicaca), significantes del flujo de agua y de la potencia genésica de los antepasados vinculados con los *mallqui* - tierra (*chullpas* y litomorfosis); asimismo, la presencia de la fuerza disruptiva en el lado izquierdo completa el equilibrio de flujo de relaciones complejas por las cuales los cuadrantes de los lados de la "U" se hacen fuerzas de oposición complementaria recíproca al tiempo que son agentes de mediación entre lo celeste-abstracto y lo económico-concreto.

Manteniendo la asociación del diseño estructural con la forma de la plaza de Huacaypata, resulta que el vértice de la "U" es el vientre del Puma, sin considerar por ahora a *Urcorara*, resulta que la aproximación más cercana al vértice, sin identificarse enteramente porque su significación fundamental es de **totalidad**, es del óvalo de Wiracocha. Según Marisçotti de Görnitz, las asociaciones del puma (*titi*, *titi phisi*, *Ccoa* y *Cacya*) se dan en relación con el culto esotérico, es señor de los fenómenos meteorológicos, felino mítico que vuela por los aires, lanza rayos por sus ojos, orina la lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris como si fuera una niebla; además, por su nombre, se relaciona con el rayo, relámpago y trueno (*Libiac*, *Lliviac*, *Illapa* y *choquela*) (1976: 370-372); si el *titi* incluye una serie de elementos de carácter irruptivo, destructor en algunos casos, que; por otra parte, son necesarios para un equilibrio holístico y si se asocia por la distribución estructural de la "U" invertida, a Wiracocha, asumiendo que el vientre del puma representa fecundidad-procreación y equilibrio; entonces resulta que las mitades de los cuadrantes de los lados se sintetizan en el eje-vértice del cuadrante de arriba: la totalidad de orden, equilibrio y fecundidad se complementa y adquiere sentido sólo por la complementariedad con lo irruptivo, desestabilizador y terrible... pero necesario.

*Urcorara* sugiere diversas lecturas en base a los parámetros establecidos. En base a la investigación de Silvermann en *Qeros*, T. Gisbert señala que existen cuatro soles correspondientes al de la mañana, de la tarde, de medio día y al de media noche, cada uno tiene su propia representación iconográfica (1989: 107 ss); aparte de la coherencia por la ubicación de ejes correspondiendo en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti lo de abajo al N y lo de arriba, al sur (lo cual corrobora que *Imaymana* se sitúa al E como se especifica en el ciclo de los Wiracocha) (GISBERT, *Op. Cit.* 108) y al margen de la identificación de *Urcorara* con la Cruz del Sur, correspondiendo a *Chacana* ser la constelación de Orión; (GISBERT: *Idem*), manteniendo la lectura de homologación de "U" invertida respecto de la "casa cósmica" y la Plaza Huacaypata, resulta que el vértice señala exactamente el NE. Según Zuidema son las direcciones NE, NO, SE y SO desde el Cuzco las que marcan las cuatro direcciones solsticiales, o sea donde el sol

sale y se pone en sus puntos más al N en el solsticio de junio y más al S en el solsticio de diciembre (ZUIDEMA, 1976:349); se ha mencionado además, la importancia de la huaca Cañachuay, ubicada exactamente en el NE desde el Cuzco, su relación con el nacimiento del sol y la luz y el ángulo recto que forma con el Titicaca (véase *supra*). Si se toma en cuenta la representación de los cuatro soles y se considera que la estrella del vértice del dibujo de Santa Cruz Pachacuti señalaría, por analogía estructural con la "U" de Huacaypata, exactamente el lugar donde se ubica la huaca de Cañachuay, entonces es posible colegir que cuatro de las cinco estrellas de *Urcorara* representan respectivamente el sol de la mañana, el sol de la tarde, el sol de mediodía y el sol de medianoche; esto se confirma si se alinea el *Sunturhuasi* (fuera de la "U" invertida) con exactamente la dirección hacia la huaca del NE (si bien Zuidema señala que es desde Coricancha que hay que emplazar el sistema de ceques y las referencias dadas sitúan el centro en el eje de la "U" invertida desde Huacaypata, resulta que ubicándose el diseño cosmológico inca en Coricancha, la distribución de los ceques habrá que hacerla precisamente desde el vértice de la "U" invertida, desde la primera estrella de *Urcorara* que señalaría el NE exacto) (véase Fig. Nº 16). El templo de *Sunturhuasi* está fuera de la "U" en Huacaypata y si *Urcorara* señala la huaca de Cañachuay existiría entonces una disposición envolvente del sol respecto de Viracocha, envolvente en un sentido complejo: Viracocha ocupa el lugar central del dibujo, conceptualmente, y representa la totalidad cosmológica incluyente inclusive del sol, como su hijo asociado con lo masculino y la derecha; pero, al mismo tiempo, el sol está por fuera del modelo (*Sunturhuasi*), acompañado de la representación del caos donde se le tributa honor (*Amaru-Amarucancha*), desde ahí, se alinea su nacimiento con los otros tres soles que representan, según el modelo de flujo cosmológico, la primacía de la deidad sol en un universo gobernado por él. En este universo interactúan el sol con el agua y el flujo de energía universal mantiene lo necesario para que el cuadrante formado por el sur y el oeste, cuadrante que alinea *Sunturhuasi-collcapata*- hombre / mujer-*Urcorara* y Cañachuay constituya el lugar de flujo de lo que *Urcorara* significa lingüísticamente: multiplico de animales, gentío y, asumiendo el universo semántico, inclusive de productos agrícolas (BERTONIO, 1613: II, 379).

Desde otro punto de vista, la distribución de cuatro estrellas mediadas por una quinta en forma de cruz, nuevamente refiere la construcción de un universo cuatripartito y la prevalencia de este patrón numérico como desagregación dual de la dualidad; son muchas las referencias a la vigencia de este patrón; sin embargo, la relación más próxima con el patrón de división quíntuple se la halla en el ciclo de los Ayar. H. Urbano al respecto señala que la primera organización socio-política de los hermanos Ayar constituyó dos mitades de cinco ayllus cada uno, organización dada por los cuatro pares de hermanos que fundaron el incario (URBANO, 1981: XLVI ss); si tomamos en cuenta el encuentro de dos ejes perpendiculares que construyen la realidad social y política bajo una concepción cuadrilocular, entonces es posible conciliar el patrón cuatripartito con la quíntuplepartición si se toma en cuenta al centro como el "quinto"

espacio; tal la significación de las cinco estrellas de “*Urcorara*”; por otra parte, son recurrentes asimismo, al respecto, las referencias de Zuidema a la “*quinquepartición*” (1973: *Cap. VII*).

La distribución de los objetos según los ejes de *Chacana en general* da lugar a otras lecturas posibles; por ejemplo, resulta que en el cuadrante formado por los ejes Sur y Este se ubican los *mallqui*, el hecho que los incas señalen al Titicaca, Vilcanota y Tiahuanacu, como la fuente mítica de sus orígenes, que evidentemente también representa la fuente histórica; permite la lectura del modelo entendiendo una disposición geográfica correspondiente con la realidad, puesto que los puntos señalados se hallan exactamente en dirección SE desde el Cuzco (ZUIDEMA, 1976: 349-350).

Como se especificó previamente esta lectura es sólo otra más posible entre las exégesis de interpretación de la visión cosmológica de los incas, si bien son discutibles en general o en particular las proposiciones que se señalan, es necesario distinguir la presuposición de la analogía estructural de una disposición de “U” invertida muy recurrente en el imaginario andino.

## CAP. 2 TIEMPO, MITO E HISTORIA EN LOS ANDES

### 1. TEMPORALIDAD Y PERIODIZACIÓN

#### A. DICOTOMÍA Y TRIADISMO DEL TIEMPO

Desde San Agustín y San Anselmo fueron dos las dispensaciones que han fundamentado la visión teológica de la historia: El Viejo Testamento refiere el tiempo de Dios Padre; el Nuevo, el del Hijo. Hacia finales del siglo XII esta concepción que acentuaba la consumación final; fue radicalmente subvertida por el franciscano Joaquín de Fiore; quien con el propósito de dar plenitud a la vida espiritual frente a la mundanalidad de la Iglesia, de practicar una vida de pobreza y humildad, “de transformar la Iglesia en una comunidad del Espíritu Santo, sin Papa, jerarquía clerical, sacramentos, Sagradas Escrituras ni teología” (LÖWITH, 1973: 171); estableció otra dispensación más por la cual daba un vuelco radical a la teología de la historia.

Con la proclamación del Evangelio de Juan como el “Evangelio Eterno” y en base a una lectura alegórica de las Escrituras que establecía el significado de los personajes, figuras y animales; Joaquín de Fiore piensa como un *cursus temporis* (LÖWITH, *Op. Cit.*: 175), historia y teología; para él, en la historia se expresan las categorías religiosas, la cual termina siendo profecía. La escatología de de Fiore establece un doble *eschaton* : el *eschaton* (final) de la segunda venida de Cristo (la nueva *Eon*), y el *eschaton* que caracteriza la fase final de la historia del mundo, la fase encaminada a la salvación y caracterizada por la dispensación del Espíritu Santo. Así se estructuran las tres dispensaciones: La primera es del Padre, comenzó con Adán, la Ley la identificó hasta llegar a la perfección con Cristo; la representa el orden de las parejas casadas dependientes del Padre y se gobierna por la laboriosidad y el trabajo; la segunda es del Hijo, comienza con Isafas, la fe y la humildad la caracterizan, alcanza la perfección en el futuro; su orden es de los clérigos dependientes del Hijo y la gobiernan el estudio y la disciplina; finalmente, la tercera dispensación es la del Espíritu Santo, la inaugura San Benito y culminará con el fin del mundo; la identifican el amor y la alegría; su orden es de los monjes dependientes del Espíritu de la Verdad y la gobierna *plenitudo intellectus* (*Ibid.*: 167-168). Las dispensaciones, si bien no son sucesivas y taxativas, puesto que a nivel histórico se sobreponen existiendo al mismo tiempo diferentes significaciones; marcan el carácter y sentido del curso histórico que establece características propias de las etapas; de Fiore establece al respecto por ejemplo, que iniciándose en su tiempo la tercera dispensación, Federico II es el *Anticristo* y los franciscanos espirituales, los dirigentes providenciales de la etapa encaminada hacia el Juicio Final y la Resurrección.

Pese a las vicisitudes históricas de esta doctrina, en el siglo XVI fueron particularmente las

órdenes mendicantes quienes la trajeron a los Andes simplificándola como la explicación teológica de la historia; ésta, tendría dos momentos disruptivos señalados por las dos venidas de Cristo: La primera marca la separación entre el tiempo de Dios Padre y el tiempo de Dios Hijo; la segunda, la separación entre esta época y la del Espíritu Santo. Tal simplificación, que es la que ha pervivido hasta hoy, en realidad establece diferencias respecto de las concepciones de de Fiore. Las etapas, en primer lugar, son marcadas por una taxativa escisión y, siendo la tercera etapa la que se precipitará con la salvación y el Juicio Final, el esquema más mantiene la periodización de San Agustín y San Anselmo que las tres dispensaciones de de Fiore; por último, resultado de la escisión taxativa de las etapas, es una concepción lineal, acumulativa y progresiva de la historia.

Son varios los ejemplos de la pervivencia de esta "traducción" - "simplificación"; H. Urbano, por ejemplo, refiriéndose a la concepción andina de tiempo preñada de esta lógica, establece el tiempo de *Dios Yaya* como el tiempo de los gentiles que se alumbraban con la luna, el tiempo de *Dios Churi*, tiempo del sol y de los incas (que presumiblemente sigue), y el tiempo de *Dios Espíritu Santo*, que representa el futuro que se formará cuando los incas salgan de Paitití (URBANO, 1982a: 83). Entre los laymi, Olivia Harris ha encontrado también esta visión lineal de escisión taxativa de las etapas y de final de la historia: tal, el contenido de *juyshu* (el "Juicio", el "final del mundo") como establecimiento de un nuevo orden proyectado en el futuro en el cual los hombres no necesitarán de sus requerimientos cotidianos y volarán por los aires; un futuro distinto al presente y al pasado en el que los hombres pertenecían a una raza que habitaba el subsuelo (HARRIS, 1987c:112), (véase Fig. N°19). Si bien, como O. Harris señala, esta visión no es cíclica y es posible asumir la influencia lineal y progresiva de la tradición cristiana, existen muchos elementos que cambian radicalmente esa linealidad y acumulación del tiempo.

Existen bastantes variaciones de este ordenamiento triádico, lineal y acumulativo del tiempo: Marco Curatola, por ejemplo, hace referencia al tiempo anterior a Inkarrí, sin sol e iluminado por la luna; el tiempo de Inkarrí, que representa luz solar, orden, sonidos y colores, y el tiempo actual que fue inaugurado con la victoria del dios de España sobre los demonios (CURATOLA, 1977: 76). En base a una investigación reciente en Huamanga, J. Ansión y J. Szeminski establecen de manera más simple, la división en la época de los gentiles que tenían características humanas y divinas, la de los Incas y la época actual (ANSIÓ y SZEMINSKI, 1982: 228-229), en esta división es interesante notar que la época actual es para los *nuna*, la época que implica el cumplimiento de reciprocidad entre ellos y con los dioses, es el tiempo de la comunidad, simbolizada por el *Wamani*; aunque también del *misti* explotador, simbolizado por el *naqak*. Finalmente, por su parte, Nuñez del Prado, en base a sus investigaciones en Qotobamba, establece una periodización triádica y lineal: El tiempo de

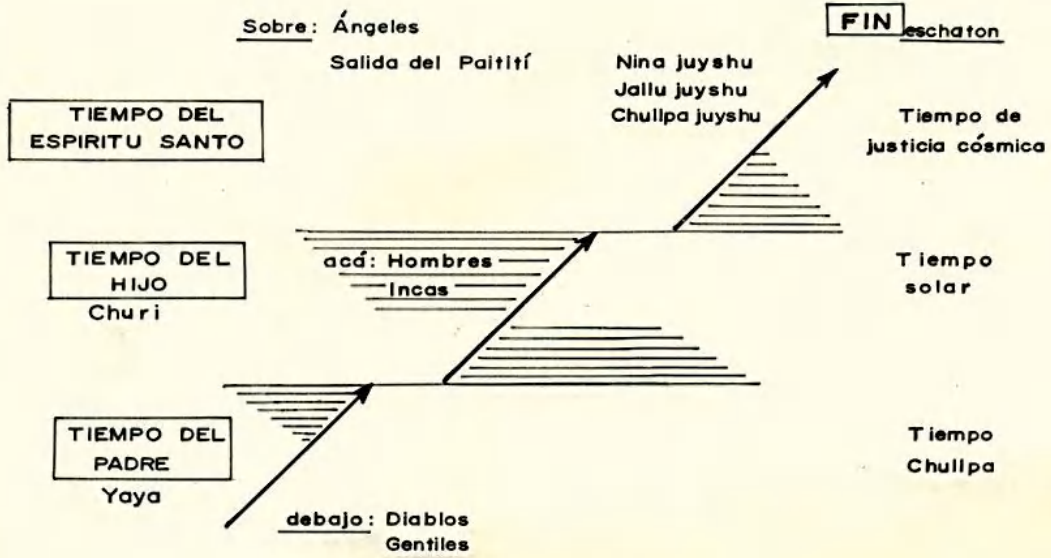


Figura #19: Concepción lineal interconexa de la historia, aproximativa hacia el eschaton. Modelo de las 3 dispensaciones de de Fiore.

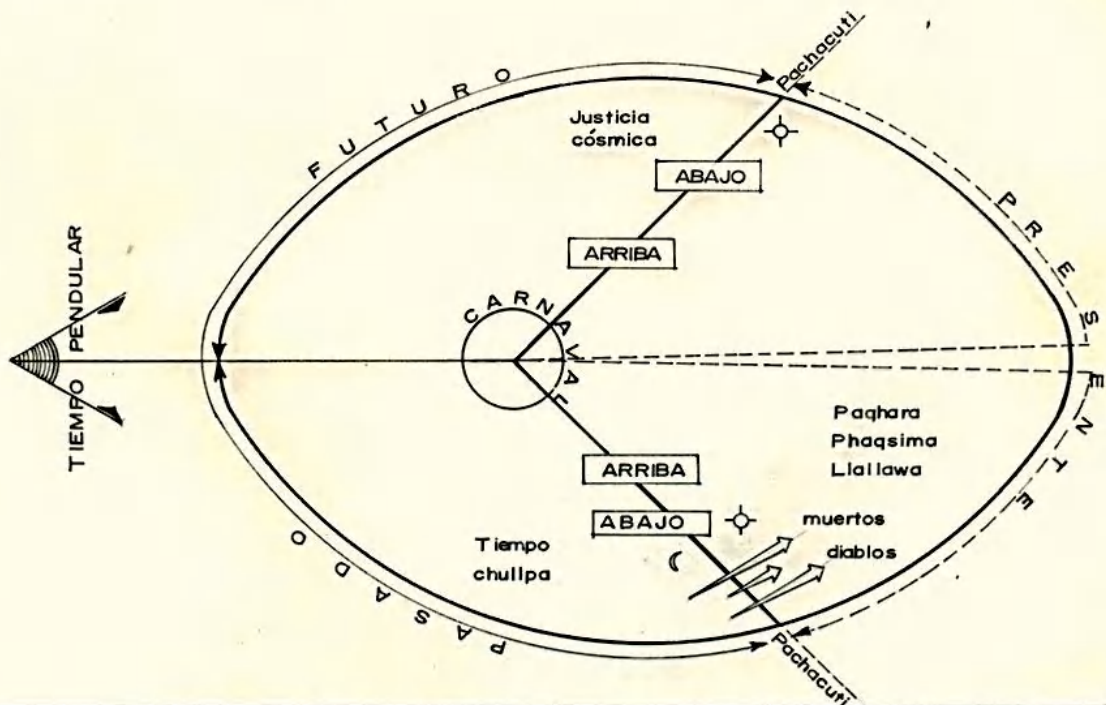


Figura # 20 : Interconectividad del pasado-futuro con el presente. Pachacuti como inversión en el imaginario laymi (A partir de O. Harris, 1987c.).

los espíritus (*Roal, Pachamama*, etc.), la era de los *Ñaupá* (creados por *Roal*), y la era de los hombres (también creados por *Roal*), la diferencia entre los *Ñaupá* y los hombres, además del sol y la luna, radica en que aquéllos mandaban según su voluntad, a las piedras (1970: 63 ss).

Si bien en estos esquemas de división del tiempo no se percibe directamente el contenido tímico del esquema cristiano; existe un acento de cierta valoración eufórica respecto del curso lineal del proceso en todos los casos, si bien se notan algunos elementos disfóricos de las etapas dadas respecto de las precedentes (por ejemplo antes hubo poder sobre las piedras o existían características divinas sumadas a las humanas); en todos los casos, existe una apreciación eufórica de las características semémicas del tiempo terminal (los hombres podrán volar, habrá ingente riqueza del *Paitiñ*, la reciprocidad es ante todo comunitaria, Dios venció a los demonios y es la época de los hombres diferentes y superiores a los anteriores). En este sentido, la influencia de la visión cristiana no necesariamente con el referente de la Salvación ni el Eterno Paraíso, continúa obrando sobre una apreciación positiva y optimista acerca del decurso evolutivo del tiempo signado por un patrón de estructuración triádica.

Son varias las apreciaciones de distintos investigadores acerca de la concepción andina del tiempo: Fernando Silva por ejemplo, establece que el imaginario andino concibe de manera abstracta el tiempo, como circular, reversible, recuperable y posible de reintegrar en el ritual (1978: 212); así se evidencia por ejemplo, en los mitos de *Huaro chirí*. Por su parte, los Gow señalan 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” (GOW y GOW, 1975: 157). Para los Gow, “los conceptos andinos del tiempo y la historia... son conceptos que interpretan el pasado, tanto cíclica como diacrónicamente y repetitivamente, no obstante en forma acumulativa” (*Ibid.*: 160). Resulta que la concepción acerca de la historia y del tiempo como proceso acumulativo dinámico no es la única, en contrariedad a la linealidad de de Fiore, en el imaginario andino existe la percepción del tiempo como proceso periódico, cíclico y sincrónico, aun con la inclusión del patrón triádico.

O. Harris ofrece una visión del tiempo en este sentido. Si bien se percibe un enfoque lineal-acumulativo-optimista respecto de la división triádica del tiempo en el imaginario laymi, es también necesario puntualizar la compleja relación del pasado-futuro con el presente. Harris (1987c: 99 ss) establece que el “*Juyshu*” no sólo implicaría las connotaciones eufóricas de las categorías tímicas provenientes del universo cristiano; también representa, en el imaginario laymi, la inversión de la relación **arriba-abajo**. Si se entiende que en el tiempo de los *chullpas*, durante la humanidad presolar, existía una predominancia de lo de abajo sobre lo de

arriba (gobernaban los diablos, sólo existía luz de luna, etc.) y se consiente que después del **pachacuti** que representó la salida del sol y la aparición de la humanidad actual, orden establecido por la relación arriba-abajo con predominancia de la primera categoría sobre la segunda; entonces se aceptará que para los laymi, el futuro, el "Juysu", implica la nueva inversión de estas categorías con la cíclica primacía de la categoría de abajo (**manqha**) sobre la de arriba (**alax**) (Véase Fig. N°20). Si el futuro por tanto, vuelve a consolidar un orden relacional igual al que prevalecía en el pasado, sus nexos no son lineales ni acumulativos, sino pendulares y complejos.

El presente, "este mundo" se caracteriza además (Véase Fig. N° 20) por sintetizar el curso de los procesos del pasado y el futuro; desde atrás, el futuro consolida la venida de un nuevo **pachacuti** que de forma pendular reorganizará las relaciones actuales volviendo a una primacía de las categorías de abajo sobre las de arriba (Véase Fig. N° 8). Harris no dice nada en relación al sol en el futuro **pachacuti**; desde una lectura étnica y social, es posible colegir que el conjunto de relaciones políticas y económicas se invertirán por la inversión de sujetos respecto de los roles sociales; si lo que primó antes fue una humanidad *chullpa*, de gigantes seres casi indiferenciados de los animales, los cuales obran aún sobre este mundo, a través de los canales de comunicación y por su ubicuidad metaespacial; entonces, el cambio que nuevamente vendrá respecto de esta "pacha" en relación al futuro, de alguna manera reproducirá esa indiferenciación (leída étnicamente representaría la no sujeción-explotación en términos de autonomía étnica). Asimismo; sin embargo, se espera el mantenimiento de un orden social por el cual los roles de arriba-abajo se mantienen (se mantienen las relaciones de dominio) aunque es expectable que quienes ocupaban esos roles, en el futuro, ocupen el contrario; así, se expresa al mismo tiempo, la continuidad, respecto del futuro, de un proceso de estructuración de relaciones sociales dadas pero invertidas por los sujetos que las realizan; conjuntamente la continuidad de un proceso que; sin embargo, se invierte. El tiempo representa un oscilar pendular de la discreción de **ahora** que en el futuro se convierte nuevamente en indiferencia, irrelevancia e igualdad individual en el marco de la etnicidad laymi y, en general, andina. En este juego de alteridad y continuidad, oscilación y progresión, al tiempo que se conservan los elementos culturales resultantes de la imposición y el dominio invirtiendo los roles en su uso, cambian también un conjunto de necesidades y posibilidades (así se diseña en el imaginario laymi un futuro de una humanidad alada, sin necesidades cocrcitivas, beneficiaria de los recursos de la tierra y también del subsuelo, una entidad divina que sintetiza los poderes de producción, fertilidad y "progreso" del mundo de abajo).

Entretanto se desencadena este **pachacuti** de continuidad-oscilación, de acumulación y cambio, según Harris, existen momentos de ritualización por los cuales se connota tiempo-espacios de tránsito y confusión de la linealidad: Tal el sentido del Carnaval, en el que se invierte un

conjunto de elementos y se da inicio a un nuevo ciclo. Entre los laymi, el Carnaval no es sólo el tiempo de juego (*Anata*), no es sólo el tiempo de los diablos, que llegaron en Todos Santos y al final de la fiesta son despedidos, no es sólo el tiempo de inicio de un "Nuevo Año"; sino, es también el tiempo de la indiferenciación, de la inversión de roles y el tiempo en que ritualmente se refieren los contenidos de traslocación por *pachacuti*; entre los laymi esto se evidencia, entre otras cosas, por la pérdida de identidad colocándose una inmensa cantidad de ropas, por el reconocimiento de sacralidad y por la unificación-trascendencia de las barreras sociales (HARRIS, 1983: 143-144). En Carnaval, si bien se constata la inversión de roles en otros contextos; entre los laymi, según O. Harris, dicha inversión representa el cambio precisamente de las categorías de lo alto por las de lo bajo, al tiempo que no se mantiene el orden, prima un contexto lúdico que se asocia y se nombra también como "tiempo de guerra", de cambio, de enfrentamiento (1987c: 106 ss).

El esquema triádico de complementariedad compleja según el patrón de continuidad-acumulación y oscilación-identidad respecto del tiempo, ha referido algunos temas con relación a la escisión que se percibe en el tiempo primitivo inicial respecto del tiempo presente. Si bien los laymi también muestran varios aspectos notables en esto, (Véase Fig. Nº 21) es importante señalar otros contextos andinos.

En base a la obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui y al concepto *pacha*, L. Vallée establece que la conceptualización de la historia inca, sugiere la alternancia de dos categorías que identifican los gobiernos inca como realización del orden o del desorden; siguiendo una secuencia casi perfecta, desde Manco Capac hasta Atahualpa se verificaría según Vallée, la sucesión-alternancia de orden (caracterizado por la adecuada disposición de los elementos sociales, simbólicos y materiales, por la unidad imperial, la lucha contra los ídolos y la producción cultural) y desorden (caos social, político y religioso, multiplicidad y autonomía, tiranía y dispersión familiar); el tiempo cíclico surge como tiempo de desorden, culto idólatra, predominio de huacas y gobierno de curacas; mientras que el tiempo secuencial se presenta como el tiempo de orden, de culto a un sólo Dios y de fortaleza de las estructuras de poder (1982: 110 ss). Al margen de la identificación de los incas con una u otra categoría, (Véase *infra* Cuadro Nº 3), resulta interesante nuevamente la vigencia, esta vez a nivel de gobierno imperial, de la constante de alternancia entre categorías clasemáticas con universos contradictorios; alternancia que representa precisamente el efecto dinámico, complejo, evolutivo-involutivo, regenerador y degenerador, diacrónico y sincrónico de la concepción andina de un tiempo pendular.

Esta misma idea de alternancia se pone en evidencia en otros contextos. Por ejemplo, Antoinette Molinié Fioravanti señala que la concepción andina de la historia es pendular: un movimiento de

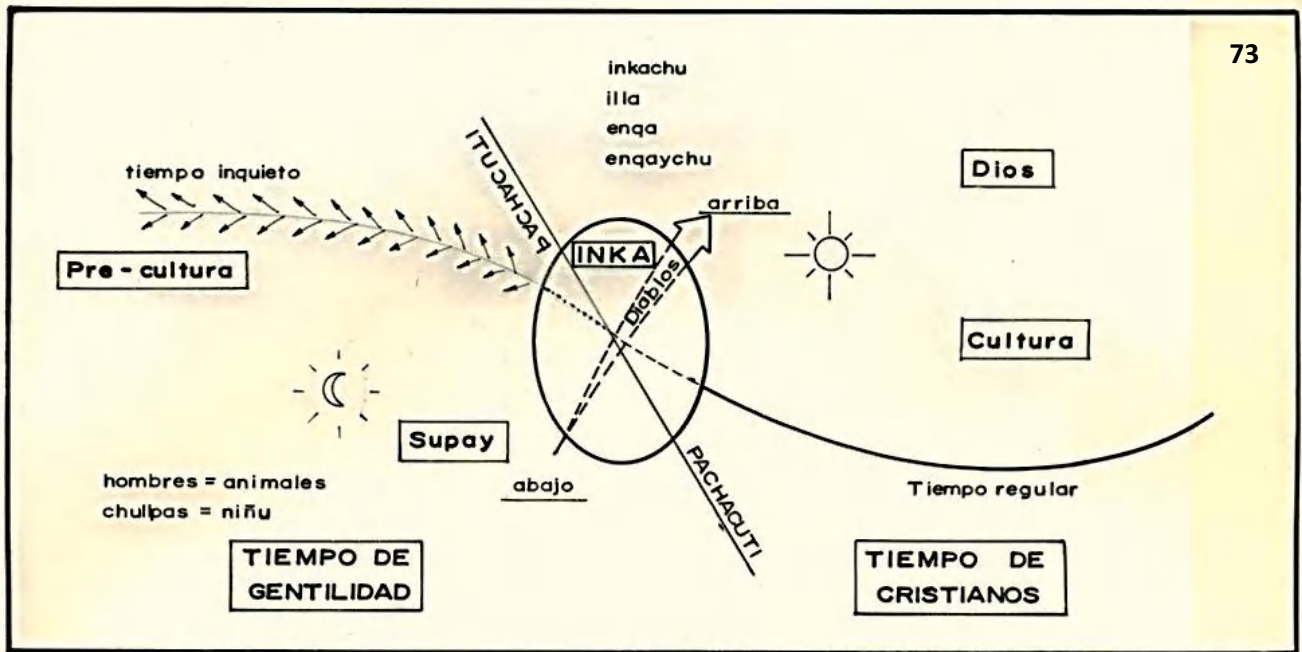


Figura # 21: Visión dicotómica del tiempo, según los laymi. (HARRIS: 1989).

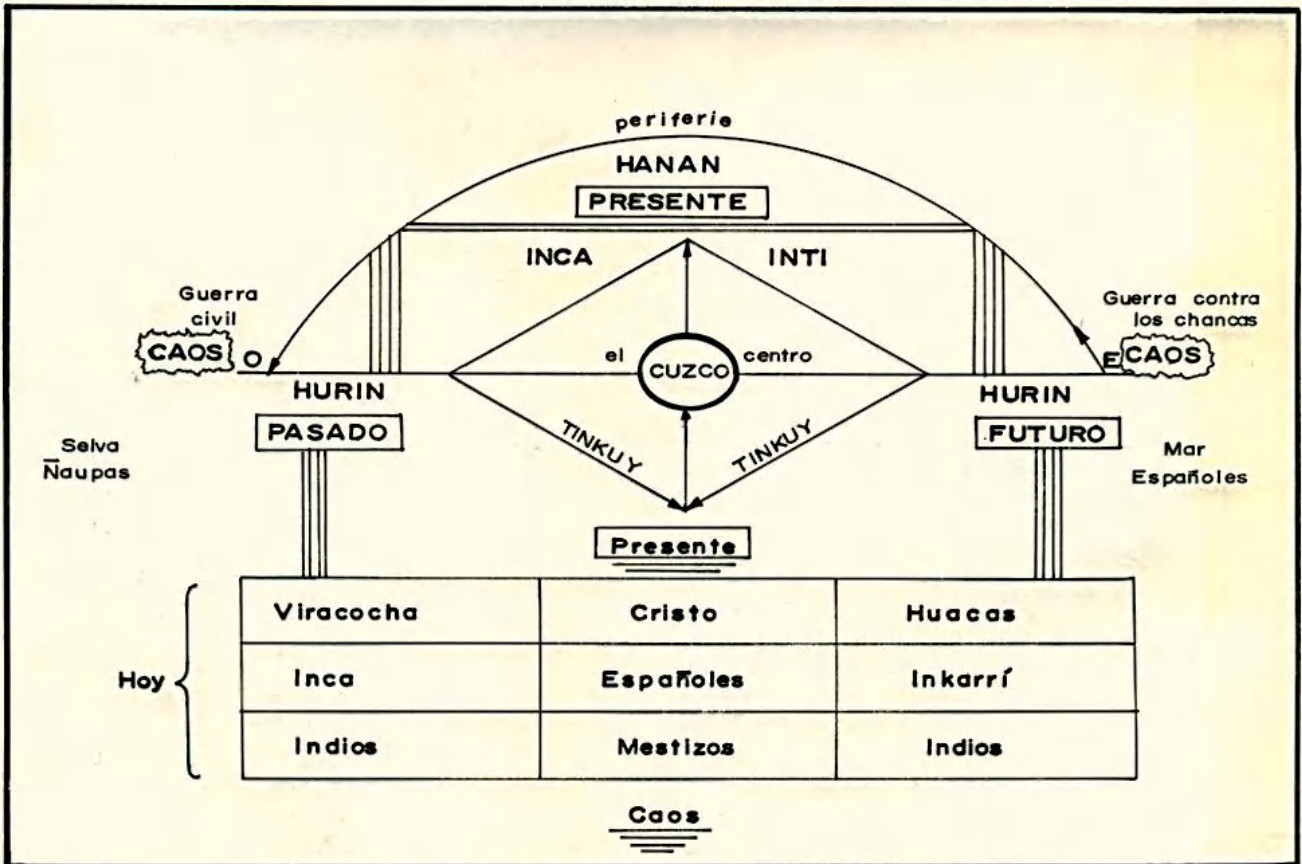


Figura # 22: La visión de la temporalidad en el rito. (A partir del análisis de R. Randall de Qoyllur Rit'i).

alternancia por el cual corresponde el predominio al “sol de luz” o al “sol de noche”. Para Molinié Fioravanti el significado central de Viracocha radica en ser una representación del tiempo. El primer Viracocha creó el mundo oscuro, sin sol, luna ni estrellas y a los hombres que vivían en ese mundo; así se explica que en varias ocasiones se dirijan oraciones a este dios de lo oscuro e invisible, su era fue la de un “sol nocturno”, la cual acabó por la creación de la luz solar, la destrucción de la humanidad presolar y el surgimiento, desde las respectivas *paqarinas*, de los hombres que volverían a poblar el mundo; tal, el segundo Viracocha que se identifica con el “sol diurno” y la luz; históricamente, entre los incas, esta misma alternancia ocurrió cuando el Inca Viracocha se identificó con el culto al “sol nocturno”; mientras que su sucesor, el Inca Pachacuti, se identificó con *Inti Illapa* (su *quauqui*) instituyendo el culto al “sol diurno” y caracterizando su gobierno como la inversión del anterior. Los españoles fueron identificados con Viracocha, el “sol nocturno” porque este Dios predijo su retorno, el cual, en el imaginario de la alternancia andina, debía ocurrir indefectiblemente; este regreso se evidenció como la inauguración de otra etapa del “sol nocturno”, precisamente gracias a los enviados de Viracocha, los españoles. La autora realiza algunas puntualizaciones importantes: las etapas del “sol diurno” representan la negación de *Taguapaca* (el *cuarto*, contratérmino de Viracocha. Véase *infra*); mientras que la afirmación del “sol nocturno” representa la negación de la luz, (como en la primera humanidad); por otra parte, todo el movimiento que surge inmediatamente después de la conquista, el movimiento de Taqui Onkoy, representaría la búsqueda de una nueva era del “sol diurno” (MOLINIÉ-FIORAVANTI, 1987: 81).

Por estas referencias es posible comprender que la oscilación pendular de identificación discreta del pasado con el futuro es justamente la alternancia del tiempo. La visión secuencial y acumulativa de la división triádica del tiempo ha mostrado el patrón de alternancia como elemento estructurador de una relación compleja del pasado-futuro con el presente; elemento que además, se concreta en ciclos de alternancia histórica por la cual es expectable presuponer una indefinida sucesión-inversión dentro de planos procesuales, los cuales decodifican al tiempo según una articulación sistémica. Lo que corresponde es saber si el patrón de división dual del tiempo, el que establece una era previa a la actual, es una expresión macrosistémica de la alternancia o si, por el contrario, la alternancia explica una estructura de oposición dual que es al mismo tiempo, triádica.

La división dicotómica de tiempo es recurrente en los Andes; las características de las etapas si bien presentan diferencias, se pueden asumir como congruentes respecto de una periodización en la que el sol ocupa un lugar de indicador de la liminalidad. Además de los autores considerados que refieren datos de comunidades de habla quechua y aymara, esta periodización solar se encuentra también entre otros grupos andinos extraños a esos dos universos culturales contemporáneos (Véase por ejemplo el caso de los Urus, *Cfr.* INDA, 1988: 4). Retomando el

trabajo de O. Harris con los laymi, se encuentra una serie de puntualizaciones que se pueden tomar como ejemplares respecto de los patrones andinos que permitirán aclarar la relación entre la alternancia y la dicotomía estructural.

Entre los laymi el tiempo presolar estaba gobernado por *Supay*, es un tiempo *inquieto*, pre-cultural, *saxta* y corresponde a las categorías del “mundo de abajo”; sin embargo, su dirección no es sólo la de continuidad respecto del mundo solar, Dios y la cultura (Véase Fig. N° 21). En cierta medida, lo mismo que la regularidad continua del tiempo presente, este “tiempo inquieto” “avanza”; el tiempo pasado sigue un curso de oposición sesgada con relación al tiempo cultural, oposición que “busca” su plasmación-identificación discreta con el futuro que lo refleja; el “avance” del tiempo inquieto se representa como una reactivación del mismo y un enriquecimiento de las entidades que lo poblan mediante los muertos-diablos y sus patrocinios y favores sobre las actividades de la producción económica. La muerte, en este contexto, no sólo representa la inversión del habitáculo; sino también la inversión del tiempo que se constata con la relación de Todos Santos y Carnaval. Resulta que entre los laymi sólo se *despacha* las almas de los muertos al “otro” mundo en Todos Santos, lo cual se simboliza incluso con la construcción de escaleras al cielo; por su parte, los diablos regresan a sus dominios en Carnaval. Si se asume la identificación entre éstos y aquéllos, resulta que entre Todos Santos y Carnaval, los diablos (o muertos) han permanecido entre los vivos. Los muertos, en cuanto entidades diabólicas en sí se separan de este mundo recién en Carnaval, al tiempo que se *despacharon* como almas, “antes” que estuvieran entre los vivos, esto es alrededor de cuatro meses antes de Carnaval, en Todos Santos. Esta misma inversión del tiempo se verifica en el momento que el cuerpo expira; en ese momento se considera que la muerte ha llegado, pero “uno de los primeros actos rituales después de la muerte está destinado, precisamente, a atar el ánimo al cuerpo” (HARRIS, 1983: 145). Si es que el tiempo de los *chullpa* se enriquece y de alguna manera “crece” en sentido inverso respecto del presente y simétricamente respecto del futuro, entonces está claro que el patrón *antes-después* como opuesto al *ahora*, sólo tiene sentido relacional y no constituye el marco macrosistémico sobre el cual se estructura la alternancia; al contrario, la alternancia definida por un enriquecimiento constante del pasado y una permanente dilucidación del futuro según la alteridad, constituye, la base del devenir entre los laymi y por extensión, la base del imaginario andino sobre el tiempo. Si esto es así, en un modelo sistémico, es la alternancia indefinida y pendular la que define marcos de comprensión e inclusión de parámetros; en términos histórico-temporales por tanto, resulta que la dicotomía *tiempo chullpa/tiempo cultural* sólo es una construcción más, dada por un tipo de alternancia construida y formante, la cual, en otros términos y en marcos de comprensión más amplia, podría construir nuevas y más abarcales oposiciones pendulares que identifican, en una antisimetría coordinada, la alternancia del pasado respecto de la alternancia del futuro.

La constatación de esta posibilidad de conformación de estructuras temporales más amplias radica justamente en la complejización de la binaria oposición de dos tipos de tiempo diferentes, respecto de la posibilidad de construcción del tiempo según una complementariedad opuesta cuadrilocular. Si como señala Ansión y 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 Huamauga (correlativamente se identifica estas categorías con el *naqak*, el *wamani*; la anti cultura, *místis* y Cristo; y la cultura: los *runakuna*) (ANSION y SZEMINSKI, 1982: 216), entonces es legítimo preguntar si la afirmación étnica andina (“*día del día*”) requiere del contra-término que lo realice (“*noche de la noche*”) asumiendo justamente que la edad de los *chullpa* es la “*Noche del día*” y la edad “cultural” actual el “*día de la noche*”. Dicho de otro modo resaltaría que ante una nueva situación de relaciones políticas, económicas y sociales en el mundo andino, ¿no se requerirá de una etapa “anterior” a la *chullpa* que justifique y dé sentido al nuevo orden, un orden hipotético en el que ya no se trata de luchar contra la dominación que padece un sujeto, sino de justificar la que ese sujeto ejerce sobre otro, es decir un *pachacuti* de inversión?

En el decurso de los tiempos al parecer es *pachacuti* el momento en el cual se desencadenan las fuerzas de inversión y por el cual se constituye una nueva realidad estructural. Sin embargo, tomando en cuenta que todo cambio es una analogía de correspondencia entre el futuro y el pasado, resulta que todos los *pachacuti* tienen el mismo carácter; en realidad son sólo momentos de liminalidad, tránsito de una disposición de sujetos, a otra. Así lo constata R. Randall quien analizando un rito incaico que todavía subsiste hoy, el rito de *Qoyllu, Rit'i*, muestra la misma analogía entre el pasado y el futuro que se ha advertido entre los *laymi*. Tomando en cuenta el curso del sol, desde su nacimiento hasta su ocaso y estableciendo una analogía estructural, Randall señala que en el imaginario inca las etapas de nacimiento y muerte del sol se identifican, en el rito, con los momentos liminales del caos; el primero se caracteriza por la guerra contra los *chancas*; el segundo, por la guerra civil; tales, los momentos transicionales que delimitan el escenario histórico en el que concurrió el “sol de mediodía”, el sol del imperio incaico: el presente atemporal cada vez recompuesto de nuevo. Es en el futuro expectable por nuevas auroras y en el pasado de crepúsculos vespertinos, que se funden el pasado y el futuro en medio del cual, no existiendo sentido para ningún momento de transición, el presente aún en el *tlukuy*, la rememoración continua de un presente siempre único y paradigmático, el presente de los incas; tal, el sentido ritual. Correlativamente Randall señala que la percepción andina de la identidad del pasado y del futuro en nuestros días, establece que si bien éstos son los tiempos de Cristo, del caos, de los mestizos e incluso de los españoles; la unidad intrínseca del pasado con el futuro se da en base a la concurrencia del Viracocha de ayer con las huacas de mañana, la espera de *Inkarri* del futuro como nueva presencia del inca del pasado; en fin, la fusión establece que antes como después, el mundo andino ha de ser... de los indios (RANDALL, 1982: 77 ss) (Véase Fig. N° 22).

Lo que en el ritual se presenta como unión de contrarios, mediación de opuestos y conciliación de contrarios en una analogía de correspondencia de sucesiones y alternancias; en el imaginario andino que estructura el tiempo como secuencia acumulativa y ciclo de alteridad en simetría, se presenta bajo la forma de **pachacuti**.

Son varios los autores que tratan el tema de **pachacuti** en la periodización andina de tiempo. J. Imbelloni, por ejemplo estudia los textos de Montesinos, Valera y el Jesuita Anónimo y establece que los incas señalaron 9 momentos disruptivos de la continuidad histórico-temporal, los 9 **pachacuti** que corresponden a otro tanto de incas. Su estudio toma por base a Montesinos que establece que son 88 los incas en una de sus versiones; los **pachacuti** ocurrirían cada 500 años y desde el diluvio bíblico, habrían transcurrido 4500 años hasta la llegada de los españoles, esto es, 9 **pachacuti** (IMBELLONI, 1979: 102 ss). Imbelloni realiza además un examen lingüístico tomando en cuenta los diccionarios antiguos, establece que *pacha kutin* significa “volverse o trastornarse la tierra o el tiempo”, *pachacuti* equivale a “revolucionarse” o “combulsionarse”, como también a “el fin del mundo” y, siguiendo a Bertonio, “tiempo de guerra” (*Ibid.* : 99). Aparte de las hiperbólicas cronologías de Montesinos y Valera, Imbelloni llama la atención sobre la sociación de los **pachacuti** con “períodos críticos caracterizados por decadencias físicas y morales muy hondas, por vicios, sodomía e insania;... cólera divina anunciada por señales del cielo...” (*Ibid.*: 111). Son inundaciones, fuego celeste, terremotos y envilecimiento lo que caracteriza los momentos de disrupción y tránsito de la temporalidad. Imbelloni establece finalmente que la duración de 500 años existía como patrón de división de edades y que más allá de los errores, la periodización con momentos transicionales ofrece una fuente apreciable para comprender la *Weltanschauung* andina (*Ibid.*: 114).

La periodización de los 9 **pachacuti** refiere, por otro lado, el establecimiento de cuatro edades diferentes, cada mil años, caracterizadas por su propio sol; esto, además de sugerir la periodización de Guamán Poma, nuevamente trae como símbolo de catástrofe cósmica, los **pachacuti** de cada mil años, los cuales señalan cambios sustantivos en la progresión acumulativa y positiva de la historia, visión esbozada esta vez ya no según el patrón triádico de Fiore, sino según una división quintuple. Es sugerente, por otra parte, que sea el Inca Pachacuti, noveno inca del Cuzco el que se correlacione con el noveno y último **pachacuti**, al parecer las periodizaciones de Montesinos tendrían también a señalar este hecho a partir de una cuenta regresiva.

Además de las referencias etimológicas dadas, es importante señalar otras que terminan de configurar el universo semántico en el cual se estructura la concepción andina de **pachacuti**: Además de la raíz *cuti* que tiene un significado de “cambio”, “vuelta” o “transformación dramática”, O. Harris señala otra palabra en relación con ésta: *tijra*, que significa asimismo la

imagen de tiempo pendular, el cambio del mundo, “movimiento entre dos planos” (HARRIS, 1987e: 99). En concordancia con lo visto, para Harris son estas palabras, las que muestran la alternancia del tiempo. Los momentos transicionales pueden precipitarse por distintos factores, los laymi señalan que el **pachacuti** puede ser por fuego, *Nirua juyshu*; por agua, *Jallu juyshu* o por calor, *Chullpa juyshu*. Si bien estos términos se refieren al momento transicional último que conducirá al “juicio”, la concepción del tránsito como momento de catástrofe signado por el exceso (o defecto) de algún elemento, es particularmente significativo en el imaginario andino; así, desde Bertonio se sabe por ejemplo, que *Tijhrasi pacha* significa “tiempo de muchas aguas, lluvias, cambios fuertes” (HARRIS, 1987c: 107-109). Para el curso de alteridad por tanto, es sustantivo que el **pachacuti** implique, no necesariamente hechos históricos catastróficos con connotaciones cósmicas (como fue por ejemplo la erupción del volcán Huaynaputina en 1600)<sup>(20)</sup>; sino que la referencia fundamental es la ausencia de equilibrio cósmico, la imposibilidad de flujo sistémico por el desencadenamiento de fuerzas no controladas que obran finalmente (tanto a nivel cósmico, físico, como simbólico y social), para que se precipite la inversión del tiempo, la traslocación recíproca de sujetos en los roles sociales y los cambios profundos en la estructura política y societal. Es importante señalar los niveles de **pachacuti** que van desde la figuratividad mítica (por ejemplo, el diluvio o la solarización), incluyen eventos cronológicos relacionados con movimientos tectónicos o geológicos (lo que T. Bouysse-Cassagne llama “lluvias” y “cenizas”: los cambios hidrológicos en el Titicaca y la erupción del Huaynaputina), como también eventos históricos plenamente identificados como sociales (por ejemplo, la guerra contra los chancas y la guerra civil entre Atahualpa y Huáscar). En estos niveles de concreción, **pachacuti** obra como desequilibrio en algún nivel de la realidad interactiva; pero como T. Bouysse-Cassagne señala, fue por la falta de atención religioso-ritual, la adopción de los contenidos cristianos y como reaceión contra la explotación, que los dioses ctónicos se vengaron contra los indios y trataron de destruir a los españoles (BOUYASSE-CASSAGNE, 1988: 171 ss). El desequilibrio de cualquier nivel en la totalidad interactiva, precipita que, como distintas manifestaciones de **pachacuti**, se produzcan eventos transicionales que no sólo afectan el plano de desequilibrio; sino, la realidad holística tratando de reordenarla en términos de una reubicación invertida congruente con la disposición simétrica de analogía entre el pasado-futuro y el presente.

Es importante señalar por último que la irrupción de **pachacuti** no sólo se da por hechos extraordinarios que obran subrepticamente sobre el equilibrio cósmico, geológico o social; si bien estos eventos precipitan el desencadenamiento de la inversión de la realidad estableciendo una periodización de analogía entre el pasado-futuro y el presente; en el imaginario andino, la construcción del orden y su continuidad, la representación del equilibrio y su flujo, contienen los elementos de latente resquebrajamiento y caos, los elementos de tránsito de una estructura del ser a su negación; los elementos de tránsito de una estructura del ser a su negación; los

elementos que conforman un vacío en el orden, una nada en el ser, una carencia en el equilibrio, una ausencia en el flujo normal, perfecto y continuo; elementos que perviven yuxtapuestos con el orden y aun como antirecíprocos complementarios de la totalidad estable, estos elementos son los que toman protagonismo en el momento de tránsito. En la estructura mítica de los ciclos de los Viracocha y los Ayar, tales elementos se representan por el cuarto personaje: Taguapaca en el primer caso y Ayar Cache en el segundo, el cuarto elemento constitutivo de una totalidad interactiva que lejana al anquilosamiento y postración societal, incluye en sí, como parte de su equilibrio intrínseco, los elementos de destrucción, caos y subversión que terminan precipitando la inversión, el fin de la disposición estructural anterior y una “nueva” sociedad: los elementos de pachacuti (véase MOLINIE FIORAVANTI, 1987: 78).

## B. LA PERIODIZACION DE FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA

A principios del siglo XVII, Felipe Guamán Poma de Ayala, indígena que se reclamaba descendiente de una legítima dinastía preincaica, escribió la *Nueva Coronica y buen gobierno*, extensa obra conformada por más de mil páginas en las que incluye alrededor de 500 dibujos con textos relativamente breves. Los estudios que se han realizado de esta obra son varios, en éstos se vierten diversidad de opiniones en muchos casos discrepantes y contrarias. Guamán Poma escribe su obra como *Carta al Rey Felipe III* dirigiéndola a un “principio ordenador” como un “ruego” para el restablecimiento del orden en las Indias por lo efectos de la conquista (OSSIO, 1973b: 207). Sin embargo, según las más radicales apreciaciones de Guamán Poma, él sería uno de los más connotados adictos a la política de Toledo, indio que acompaña a extirpadores de idolatría como Cristóbal de Albornoz en calidad de fiscal, denunciante y destructor de las “huacas y hechiceros” andinos (MILLONES, 1973: 86); habría escrito su obra con el propósito de deligitimar cualquier derecho de sucesión de los indios sobre los Andes, establecer la “legítima” continuidad del rey de España sobre estas tierras y contrarrestar el movimiento de Vilcabamba (DUVIOLS, 1980: 39). El valor histórico de su obra, para críticos investigadores como Duviols, es nulo; en ella no se encontraría ni siquiera la forma tradicional andina de pensar el pasado; con la *Nueva Coronica*, Poma de Ayala habría pretendido exclusivamente validar una filosofía de la protohistoria andina por la cual pretendía justificar el dominio español, presentar una tesis teológico-política por la cual los conquistadores habrían repuesto un orden político validado por Dios, en contra de las idolatrías demoníacas de los incas, la ilegitimidad y el engaño, reconstruyendo un orden preincaico con la verdad de la evangelización. (*Ibid.*: 39).

Desde otro punto de vista, Guamán Poma habría tomado para sí la voz indígena, su propio nombre expresaría la unidad de los principios de arriba y de abajo (*Halcón* = arriba, *Puma* =

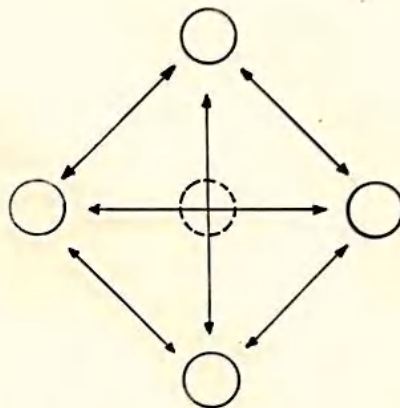
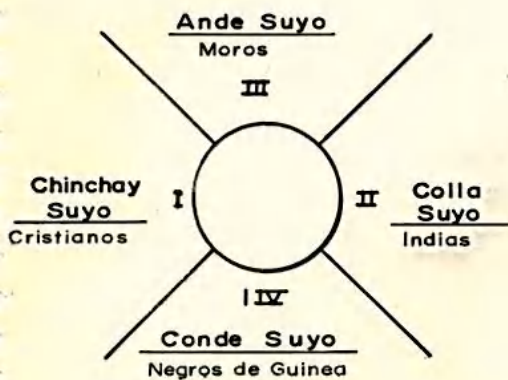
abajo); como vocero indígena expresa la voz de los incas (su rango es inmediato inferior) y la de los señores locales a los que reconoce legitimidad y una serie de valoraciones positivas. Para J. Ossio, según Guamán Poma, la conquista habría precipitado una inversión respecto del orden imperial inca, sería equivalente al caos y demandaría una disgregación de los principios del orden, por cuanto éstos desde aquella, habrían entrado en confusión y se habrían entremezclado (OSSIO, 1937h: 205 ss).

Desde perspectivas *positivas* respecto de Guamán Poma, se hallan las de otros autores, como R. Adorno y M. López-Baralt. Para la primera, tomando en cuenta los dibujos de la obra y analizando su valor metalingüístico como código, se concluye que "Guamán Poma, a pesar de 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)." (ADORNO, 1987b: 101). Para López-Baralt, por otra parte, si bien Guamán Poma reconoce, en el marco de la cultura europea del XVI, el carácter absoluto de la palabra escrita, reconociéndola como símbolo de la civilización; es en el texto iconográfico que el autor realiza proselitismo político, expresa la lógica andina al tiempo que; sin embargo, mantiene cierta relación análoga entre los códigos icónico y lingüístico (LOPEZ-BARALT, 1987: 98, 119-121).

Estas apreciaciones tan divergentes se justifican en la medida que las fuentes de análisis del texto son en los casos extremos, parciales; correspondiendo más a una lectura y exégesis iconográfica la apreciación *positiva* sobre Guamán Poma y la actitud frente a su cultura; y la interpretación del texto escrito como base de la apreciación *negativa*. Siendo objeto de este inciso la consideración de la forma cómo Guamán Poma periodiza el tiempo en relación a la imagen que pretende difundir acerca de la historia andina, si bien se realizarán algunas puntualizaciones respecto al análisis semiótico de los dibujos; el núcleo del discurso que interesa, se halla en el texto escrito.

El análisis semiótico de los dibujos de Guamán Poma ha sido realizado particularmente por R. Adorno quien establece una serie de puntualizaciones que permiten analizar los diseños estructuralmente. El rasgo más importante de la disposición de los personajes en varios dibujos (siendo paradigmáticos el *Mapamundi*, correspondiente a las páginas 983 y 984 del texto de Guamán Poma y el de *Consejo Real del Inca*, correspondiente a la página 364), es la división cuadrilocular por la cual, además de mostrarse un patrón de ordenamiento plenamente andino, se expresan relaciones jerárquicas y de complementariedad en una disposición perfecta (ADORNO, 1987a: 89-89). Esta representación, además de tener una analogía con la división quinquupartita del tiempo (OSSIO, 1987: 243), expresaría una concepción de totalidad, regularidad, orden estructural y buen gobierno. Es interesante notar que las relaciones de

ALTO



BAJO

+ Contratérminos  
 Oposición complementaria

X Subalternación  
 Jerarquía suplementaria

Figura #23 : Distribución cuadrilocular del espacio. División de N. Wachtel (tomado de R. Adorno, 1987a: 47 y completado según J. Oaslo 1978:251). Al lado, carácter de las relaciones verticales, horizontales y oblicuas.



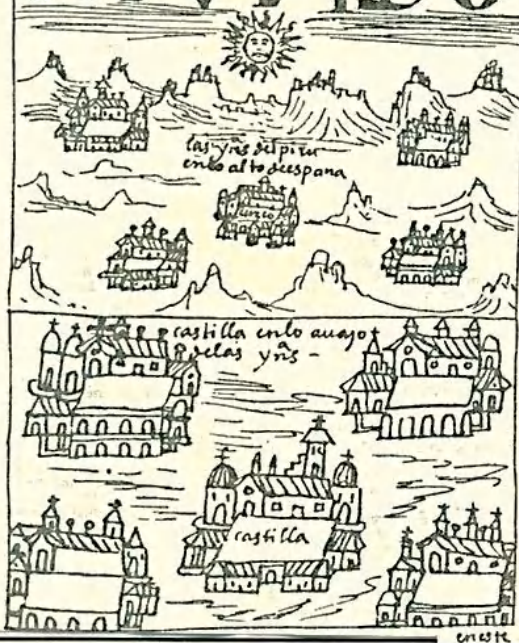
Dibujo Nº 1: Mapamundi según Guamán Poma, corresponde a las páginas 983-984 del original. División cuadrilocular del universo.

oposición entre los cuatro elementos al rededor del centro (Véase Fig. N° 23), establece varios tipos de relaciones: Los cuatro términos se pueden asociar primero, en orden numérico de forma tal de constituir con el quinto espacio, una concepción de totalidad; agrupándolos de dos en dos, se establece una jerarquía dual según distintos criterios de clasificación, en base a un orden jerárquico; tomando un grupo de esta división, es posible a la vez establecer relaciones de oposición complementaria: entre dos elementos de un mismo nivel existiría por tanto, una relación de término a contratérmino, opuestos; pero necesarios para la constitución de un orden dialéctico, interactivo y totalizador. Esto, propio de la lógica espacial andina, se manifiesta según las puntualizaciones de R. Adorno en varios diseños de Guamán Poma y, en los que no se encuentra una disposición según esta lógica, entonces habrían connotaciones axiológicas negativas que se mostrarían, según ella, por la traslocación-inversión de realidad estructural ordenadamente dispuesta (como es el caso del dibujo de la Pg. 364), (ADORNO, 1987a: 51).

Otro patrón que es propio de la lógica andina y que se revela con toda su fuerza en Guamán Poma, es la asociación de lo masculino, con lo alto y la derecha; al tiempo que lo femenino guarda relación con lo bajo y la izquierda (desde el plano del dibujo y no desde el observador). Adorno establece que esto se expresa mediante la formación del diseño según una disposición de "diagonal primaria" (*Ibid.*: 57 ss); además de las asociaciones realizadas, esto expresaría también un orden jerárquico (arriba-abajo) validado por el autor como lo legítimo, correcto y necesario. En los casos que se presenta la "diagonal primaria" con la inversión de los personajes según la relación estructural definida, las connotaciones axiológicas de lo diseñado, serían también negativas (el caso más representativo es la lucha del linaje de *Yarovilca*, el linaje y la etnia de Guamán Poma, luchando desde arriba a la derecha contra los incas que se ubican abajo a la izquierda (dibujo de la Pg. 155 en el original)); las relaciones entre los personajes que se estructuran desde abajo a la derecha hacia arriba a la izquierda, muestran de manera inequívoca la connotación de relaciones pervertidas y alteradas en un diseño por el cual Guamán Poma expresa, según Adorno, su rechazo y valoración negativa de lo que muestra (*Ibid.*: 73 ss). Existen otras relaciones espaciales que leídas semióticamente, expresan distintos contenidos: la disposición horizontal, por ejemplo, muestra contenidos concretos en relación de oposición complementaria; asimismo, la presencia de un elemento mediador representará, siguiendo la lógica andina, la unión de opuestos, la conciliación de contrarios y según el caso, el espacio en el que se reúne lo dispar para formar algún tipo de totalidad (*Ibid.*: 68 ss, 80 ss). Son muchos los dibujos que Adorno señala para verificar su lectura semiótica y en los casos que al parecer no se cumplen los criterios establecidos como patrones, se reafirma la regla con la excepción o lo que se connota tómicamente, es una apreciación axiológica disfórica. (Véase Cuadro N° 1).

Con esta disposición estructural se hace evidente en los dibujos, una dura crítica a los españoles, se muestra la conquista como la subversión del orden previo, que tampoco es

# PONTIFICAL MUNDO



42

# CÕCEIOREAL DESTOS REINOS CAPAÇGA TAVANTIM SVIO • CAMACHICOC • ADO • COMA



364

83

Dibujo 2-3 : Ejemplo de cuádruple división del espacio. El dibujo de la pg. 42 representa las Indias y Castilla; en el de la pg. 364, se invierten los lugares de los señores de los suyos por la conquista.

DERECHA	IZQUIERDA	DERECHA	IZQUIERDA	DERECHA	IZQUIERDA
Religioso	↔	Laico	Dios	↔	Demonio
			↙		↘
			Hombre	↔	Hombre
Masculino	↔	Femenino	Masculino	↔	Masculino
			↙		↘
			Femenino	↔	Femenino
Amo	↔	Siervo	Amo	↔	Usurpador
			↙		↘
			Siervo	↔	Víctima

Cuadro N° 1: Relaciones paradigmáticas entre los elementos que construyen el espacio simbólico de Guamán Poma (Adorno, 1987 a: 69, 75)

761  
 PREGŪTAS V. M. RESP. O. EL AV  
 DON PHELIPPE EL TER



155  
 EL SETIMO CAPITULO  
 INGA MAITAC



Dibujo 4-5: Ejemplos de la relación paradigmática según la "diagonal primaria". En el dibujo de la pg. 155 se expresa una apreciación distórica de Guamán respecto de la conquista inca.

246  
 IUVIO  
 HAVCAICVS QV I



FIESTAS DE LOS ANDISVIOS  
 CAACUAVARMAVCA



Dibujo 6-7: Ejemplos de las relaciones paradigmáticas, según las diagonales "primaria" y "secundaria", relaciones "horizontales" y "mediación" (Adorno: 1987 a).

sobrevalorado en defensa del imperio incaico y se reivindica la cultura indígena como “superior” y “cultural” frente a las características de “no-cultura” de los españoles.

Con relación a la periodización del tiempo histórico que Guamán Poma realiza en su obra, existen diversas opiniones respecto de si ésta reflejaría la lógica andina o simplemente, la aculturada posición de un indígena pretencioso. P. Duviols establece por ejemplo, que no sólo se encuentra una quíntuple división de las “edades del mundo” y de las “edades de indios” en el texto de Guamán Poma; asimismo, por el empleo de distintas clasificaciones, es posible encontrar 3 eras; 4, 5 o 6 períodos e inclusive un 7º; patrones de taxonomía numérica que tienen remotos antecedentes occidentales: La división cuádrupla por ejemplo, además de encontrársela en Hesíodo o Heródoto, se la halla con la misma secuencia que Guamán Poma establece para las primeras cuatro “edades del mundo”, en el Pentateuco; la división tríplica surge por la influencia inmediata del *joaquinismo* y la división en 5 o 7 partes, tiene referencias en San Agustín, Tertuliano y Lactancio (DUVIOLS, 1987: 16 ss). La lectura de J. Ossio, además de las 5 nítidas “edades de indios”, sugiere que para Guamán Poma, existen incluso 10 edades para los Andes, “edades” que satisfacen el cómputo de 6613 años de los cuales 5 mil corresponden a los incas y los pueblos anteriores y 1613 al tiempo desde el nacimiento de Cristo, es decir el momento que Guamán Poma escribe la *Nueva Coronica* (OSSIO, 1973b: 192). Por su parte, F. Pease señala que considerando que los primeros habitantes de las Indias descendieron de Noé, periodizar las “edades de indios”, implica tomar en cuenta también las dos primeras “edades del mundo”, por lo cual son 7 en realidad las “edades de los indios” y no 5 (PEASE, 1981: 23) (véase Cuadro N° 2).

Al margen de estas cuantificaciones y sin considerar las influencias de occidente, es muy sugestiva la quíntupartición del tiempo por parte de Guamán Poma; división que de manera estructural se repite para las “edades del mundo” y para las “edades de indios” con evidentes relaciones de sucesión y contemporaneidad: A la segunda edad del mundo, la de Noé sigue la primera de indios; en tanto que son contemporáneas la tercera, cuarta, quinta y, según Duviols, *sexta* “edad del mundo”, con la primera a quinta “edad de indios” (Cfr. Cuadro N° 2).

La primera “edad del mundo”, la de Adán y Eva retrata a los personajes, según Adorno, (1987b: 128) de acuerdo al modelo andino: el paisaje es serrano y es exterior; esto señala un origen inocente y una relación cercana con el *Padre*, además, el hecho que en el texto se diga que tenían “gran fertilidad” denota otro valor particularmente andino (GUAMAN POMA, 1988: 16). Es interesante notar que el dibujo de la página 22 del original, además de la relación dual-complementaria entre Adán y Eva, representa armónicamente, tanto los astros, y los animales como los hijos de ambos, en pareja; en este caso, la constatación de los paradigmas semióticos que permiten establecer significados según el modelo de Adorno, se plasman cabalmente. Es



sugerente que estos personajes no vistan con hojas, sino con pieles, pese a que incluso literalmente, mucho más adelante, Guamán Poma se refiere al traje de hojas como “traje de Adán” (*Ibid.*: 875); por último, el reflejo de las categorías andinas se evidencia al considerar el instrumento de labranza que Adán emplea, un arado andino de pie. Salvo el caso de Noé y de Abraham, las representaciones de Guamán de lo occidental, y particularmente de lo español, han de darse, como señala R. Adorno, en un espacio interior, caracterizado con paredes, ventanas, arcos, etc.; paralelamente, en general, la representación de lo andino se hará en escenarios exteriores caracterizados con el sol, la luna, las estrellas, montañas, etc.. Adorno piensa que este uso diferencial es para valoraciones específicas: Lo exterior se asocia con valores ejemplares cristianos, propios de las primeras edades del mundo y en general, de los indígenas, refiere lo natural como moral y bueno y la serie de valores andinos y “ejemplarmente cristianos”; contrariamente, los escenarios interiores connotan lo socializado como corrupto, la depravación moral española y la explotación criminal de los indios. En el decurso de las “edades del mundo”, el uso de interiores en los diseños se impone desde David, ejemplo de corrupción original respecto del carácter exterior-natural de Adán y Eva; es interesante que al representar Guamán Poma a los indios contemporáneos suyos cambie los códigos y emplee un escenario interior que denota de alguna forma, la inclusión en la cultura dominante ya que los retratados son indígenas con cierto poder (ADORNO, 1987b: 122, 126, 131). Otro aspecto que es interesante puntualizar se refiere a la desnudez de Adán y Eva del dibujo de la Pg. 12 no incluye los genitales de ambos; en cambio, cuando se presenta a los indígenas desnudos, incluso se percibe una sobreindicación de los genitales; al respecto, Adorno dice que en el caso de los hombres, esto muestra la vulnerabilidad física y el rol de víctima que Guamán Poma señala para los indios en relación con los españoles; en cambio, en el caso de las indias desnudas, representa una descarada complicidad con los españoles que las vejan (*Ibid.*: 118)(Véase Dib. 8-11). Esto muestra por tanto, que para Guamán Poma, tanto por el texto literal como por el icónico, se presenta la “primera edad del mundo” como un ejemplo de vida social y familiar, caracterizada por los valores cristianos y repleta de contenidos axiológicos positivos; a este inicio, por mediación de Noé han de vincularse los primeros habitantes de las Indias quienes realizaron plenamente estas características de vida social y familiar.

La primera “edad del mundo” acaba con el diluvio que Dios envía sobre los descendientes de Adán y Eva por negarse a conocerlo. El arca de Noé es dibujada por Guamán Poma mostrando el “segundo mundo” (dibujo de la Pg. 27), en éste es interesante notar que entre los animales se halla una llama, destinada obviamente a poblar el mundo andino; pero, además, por la estructura cuadrilocular que divide a los animales se tiene la impresión que son dos totalidades distintas las que se formarán de nuevo: la totalidad occidental con su propia fauna y la andina con la suya. Estas dos etapas son procesos históricos según Guamán Poma, desde los cuales se desgaja la realidad occidental y la andina, la última, con una nueva periodización. Las tres “edades del

# CRIO DIOS AL MUNDO

12

## entregado a la vida



499

# COREGIMIENTO COREG<sup>02</sup> AFRENTA

al castigo se ven en caso por los gustos que no le da mi ley



503

# COREGIMIENTO EL COREG<sup>02</sup> IP<sup>02</sup> TINIÉ

kanan no dan do y mirando la que se queiza de las migajas



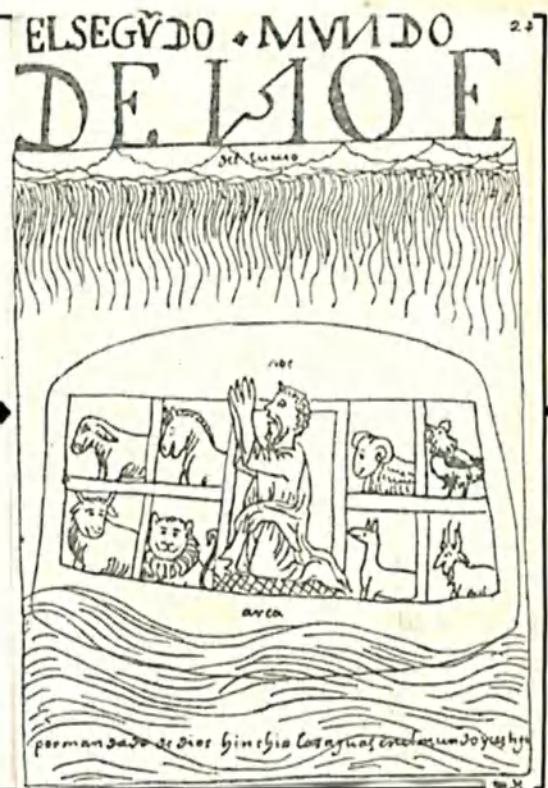
306

# DEL INGA VINPILLAI CASTIGO

DEAD VETEIRAS



Dibujo 8-9-10-11: Los códigos de la desnudez: Sin genitales, Guamán expresa inocencia (Dib.pg. 12) o contravención social (305); con ellos, la vulnerabilidad masculina (499) o la complicidad femenina (503).

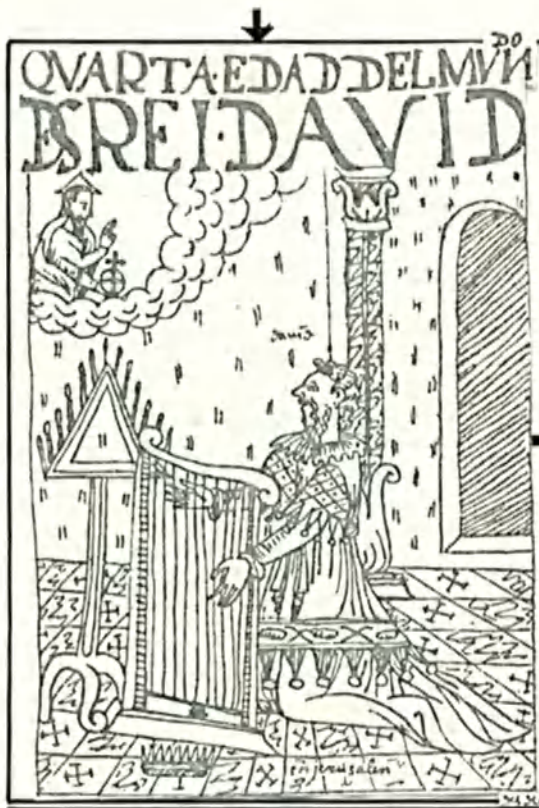


Dibujo 12-13: Las dos primeras edades del mundo: Adán y Eva dibujados según la figuratividad y lógica andina (22). Noé, padre de dos totalidades.

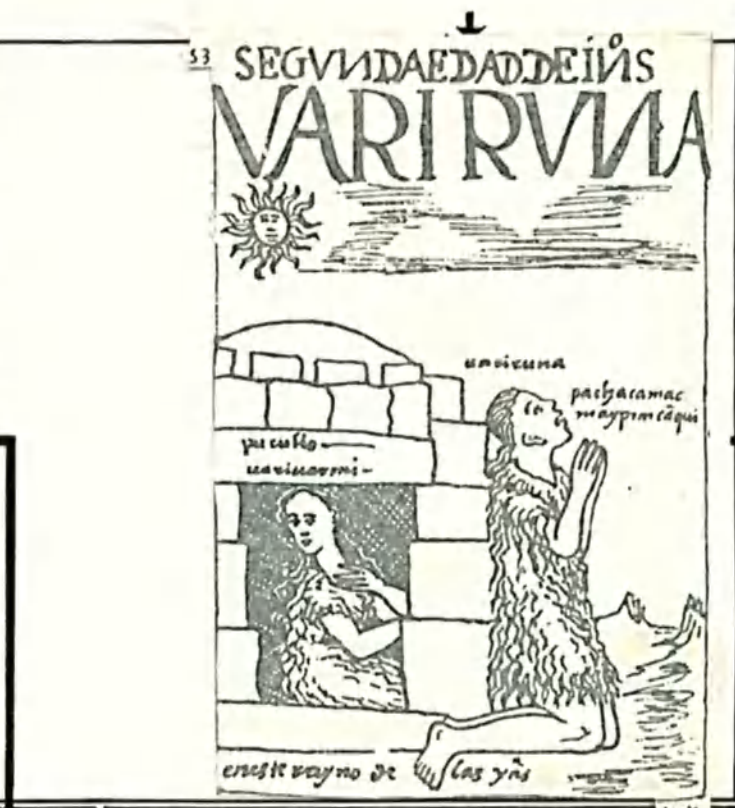


Dibujo 14: Tercera edad del mundo: se mantiene escenario exterior.

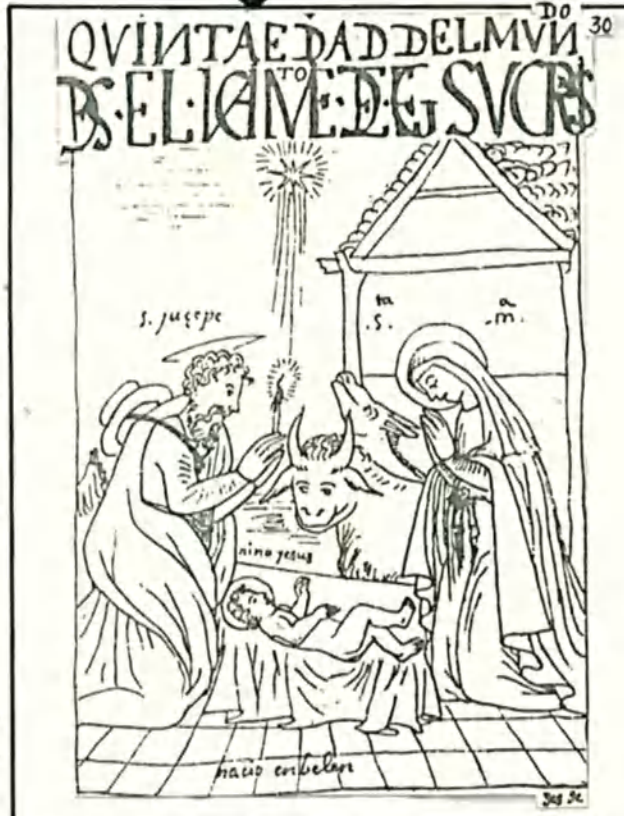
Dibujo 15: Primera edad de indios: recién aparecen las hojas. Relación paradigmática, análoga con Adán y Eva.



Dibujo 16: 4ta. edad del mundo: David ocupa escenario interior, símbolo de la no-cultura (Adorno: 1987b).



Dibujo 17: 2da. edad de indios: Respecto de la anterior, ésta es "Hanan". No se cumple la disposición de diagonal primaria. Estado de naturaleza.



Dibujo 18: Lo exterior-interior de la 5ta. etapa re-presenta síntesis entre accidente y los Andes: Cristo.



Dibujo 19: 3ra. edad de indios: estado de cultura, relaciones horizontales.

mundo” restantes (para Duviols se incluye una cuarta), se refieren al tiempo que va desde Abraham a David (III), de David a Cristo (IV) y de Cristo al papa Urbano VI (V); posteriormente, Duviols incluye una VI que iría desde Urbano VI al papa contemporáneo de Guamán Poma, Paulo V (*Op. Cit.*: 16). Además del uso de escenarios interiores desde David, con las connotaciones ya referidas; para Adorno, el dibujo del nacimiento de Cristo aún los dos usos (el nacimiento en Belén aparece en un escenario exterior con suelo de baldosas, dibujo de la Pg. 30), lo cual representaría la síntesis no sólo cultural entre las Indias y España, sino que dicha síntesis se efectúa precisamente por mediación de la evangelización (1987b: 123) (Véase Dib. 12, 13, 14, 16 y 18).

La primera “edad de indios” Guamán Poma la denomina *Uari Viracocha Runa*, edad que como la primera del mundo, duró 800 años, se la representa en un escenario exterior con hombres vestidos de hojas y aunque se señala que estos primeros habitantes no conocieron la agricultura, se los muestra roturando la tierra. Duviols señala que antes de esta edad, los primeros hombres que habitaron el Perú, según Guamán Poma, eran españoles y se llamaban *Viracocha*, los cuales eran asimismo, hijos de *Viracocha (Viracocharuna)* (*Op. Cit.*: 12). Es importante señalar en este punto la búsqueda de equilibrio de alternancia, Guamán quiere no sólo justificar la presencia española en la Indias; sino fundamentalmente, mostrar que en la alternancia de “sol diurno” y “sol nocturno” (Véase *supra*), en realidad la intrusión de los españoles al Perú reprodujo una anterior llegada, aquella por la cual fueron ellos quienes dieron origen a las distintas “generaciones” de indios, la alteridad del tiempo por la cual se reproducen simétricamente los eventos del pasado-futuro en el presente, quedaba así, perfectamente inscrita en la lógica andina respecto del texto de Guamán: las primeras características culturales, naturales y cristianas de los habitantes originarios que reconocían un solo Dios y se organizaban políticamente en base a la legitimidad y a la aceptación de un “buen gobierno”, de alguna forma podía recomponerse y reeditarse en una necesaria vuelta de los españoles sobre el Perú y con la transformación del contenido y sentido de la conquista de los primeros tiempos; si el primer hombre en el Perú fue un *Viracocha*<sup>(21)</sup>, esto no sólo representa la homologación de su Dios con el contenido monoteísta del cristianismo, sino la necesaria alternancia de este tiempo que se prolonga y degenera progresivamente encaminándose hacia la inversión; la cual representa irrupción del “tiempo del sol”, generalización de su culto de parte del Inca Pachacuti en particular y; por último, el nuevo “regreso” del tiempo primigenio: el *regreso de Viracocha* con los españoles para reordenar-invertir la estructura societal que los incas habían subvertido. En el dibujo de la primera “generación de indios”, los *Uari Viracocha Runa*, se encuentra el patrón de disposición jerárquico-lateral del hombre y la mujer, al tiempo que se constata la igualdad estructural con el dibujo de Adán y Eva, la analogía se lleva al extremo presentando a estos habitantes con “el traje de Adán” que Adán curiosamente, no viste. En el texto se remarca el conocimiento del verdadero Dios por parte de estos indios, además del culto al creador. Es importante remarcar

que la alternancia nuevamente se constata por cuanto se señala que estos hombres derrotaron el poder del *Amaru* para hacerse de los territorios que ocupaban; si se entiende que después los incas han de volver a una etapa de idolatrías y hechicería, con el sol como su representación simbólica más importante, es necesario entender que “el primer español” habitante del Perú, venció al *Amaru* y estableció la “edad del Dios cristiano” con la misma secuencia analógica cómo los españoles derrotaron a los incas idólatras, expulsando del Perú toda representación del demonio y su tiempo; es decir, imponiendo otra visión del mismo y único Dios: Cristo o Viracocha y destruyendo las huacas que Guamán Poma localizaba y denunciaba (Véase Dib. 15, 20-23).

La segunda “edad de indios” es la de *Uari Runa*; de ellos dice Guamán Poma que se vestían con pieles, conocían la agricultura y a un dios de 3 personas. Para J. Ossio, ésta, como la anterior etapa, en relación con las dos siguientes, representan el “estado de naturaleza”, en oposición al “estado de cultura” consiguiente; complementariamente, estas dos etapas representarían un modelo de orden *genealógico*, basado en la continuidad y la sucesión política al tiempo que la religión se dirige a divinidades telúricas; en cambio, las dos siguientes etapas representarían un ordenamiento *cosmológico* caracterizado por estadios discontinuos de la humanidad (oscuridad/luz) mientras que la religión se estructura en base a divinidades celestes (OSSIO: 1978: 246 ss). Por otra parte, este mismo autor anota que por la relación de cuevas y árboles en la primera etapa y por la presencia de pieles en la segunda, la relación entre *Uari Viracocha Runa* y *Uari Runa* es geográfica y simbólicamente, de **Hanan** y **Hurin**; las cuevas de la primera edad representan un “adentro” y los árboles un “abajo”, al tiempo que los *Uari Runa* viven fuera de la tierra, y las pieles que emplean connotan la puna, lo “alto” (*Ibid.*: 248-249). Al margen de las posibles relaciones históricas que el propio nombre de esta segunda etapa sugiere (piénsese en los *huari* y su relación con los *llacuaces*)<sup>(22)</sup>, si se correlaciona el dibujo con este tipo de jerarquía entre la primera y la segunda edad, resulta que efectivamente la disposición invertida del hombre y la mujer respecto de la diagonal principal indica que, pese a que *Uari Runa* ocupa una posición **Hanan** respecto de *Uari Viracocha Runa*; al parecer, por las relaciones del nombre (los *llacuaces* procedían del Lago Titicaca) y por las asociaciones a un medio no serrano sino puneño; pese a los progresos en la religión y la cultura, los *Uari Runa* representan algo que no es valorado plenamente por Guamán Poma, lo cual se reafirma con las palabras escritas sobre el dibujo, palabras que muestran la búsqueda de Dios (Véase Dib. 17).

La tercera “generación de indios” se denomina *Purun Runa*. Ésta y la cuarta etapa, por los nombres que tienen, sugieren desorden y guerras; sin embargo, en relación a las anteriores, señalan un **estado de cultura** en base a un **orden cosmológico** (OSSIO, 1978: 249). Guamán Poma dice que existe un sentido de desarrollo cultural por el cual se evidencian grandes progresos en ésta y la siguiente etapa, tales como el vestido en base a tejido y la vivienda en

63

# EL QVARTO EDAD DE IÑS AVCARVIA

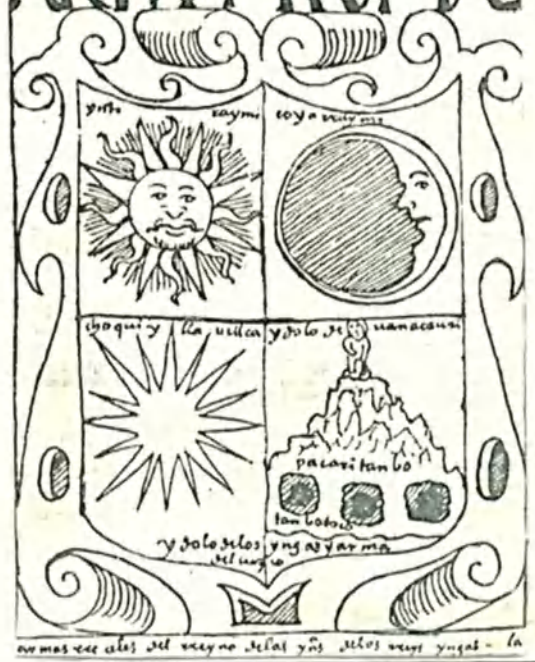


2033

Dibujo 20: La 4ta. edad de Indios: Valoración negativa de Guamán. Edad "Hanan" respecto de la anterior.

79 PRIMERCAPITVLO DLOS IÑS

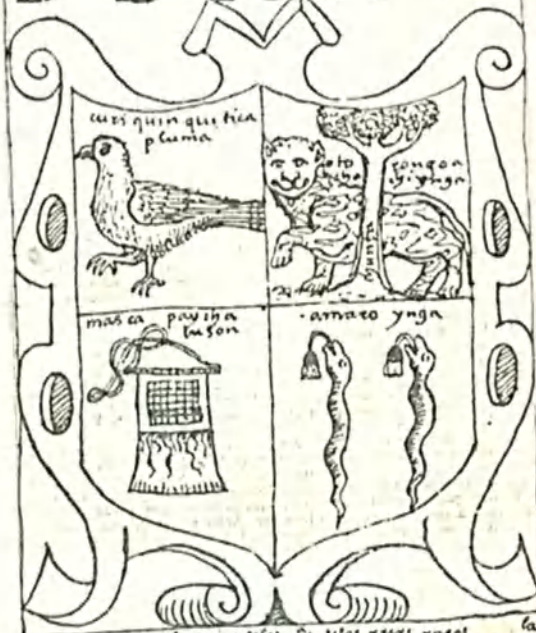
# ARMAS PROPIAS



Dibujo 21-22-23: No hay dibujo de la 1ra. dinastía Inca; de la 2da. se refiere el engaño de origen (79), la idolatría (83) y el reinado de Manco Capac (85).

# SEGUNDA ARMA

# LAS ARMAS



# DE IÑGAS MALIGACAPAC



2034

urbanizaciones crecientes y complejas; pero, al mismo tiempo que “evoluciona” y se “desarrolla” la cultura, crecen también los rasgos de connotación negativa, si en la edad anterior ya surgieron las riñas, en ésta y la posterior lo que van a primar son las guerras y el caos bélico. Por su parte, esta edad ocupa una posición de **abajo** respecto de la siguiente que Ossio caracterizaba en base a los espacios que cada una sugiere: las quebradas en el primer caso y las alturas en el segundo (*Ibid.*: 248). Guamán Poma señala que fueron estos indios los que se equivocaron respecto de sus orígenes; pese al desarrollo cultural de la arquitectura, caminos, tejido y a la conservación de una moral sexual todavía sólida, pensaron que provenían de cuevas, lagunas, cerros, etc. Fueron a ellos a los que Dios les envió sus profetas y apóstoles; entre los rasgos positivos de su ética y fe se cuenta como muy importante el culto a un solo Dios, Pachacamac. En esta edad, finalmente, se difunden las distintas lenguas y castas (*Véase Dib. 19*).

La última edad previa a los incas se denomina *Auca Runa*, se caracteriza por la ferocidad de las guerras entre los indios. Si bien es también una etapa eminentemente cultural, existen filósofos, astrónomos, gramáticos, y poetas, es el tiempo de relajación de las costumbres y de la ética. Esta etapa es dibujada por Guamán invirtiendo la relación de la diagonal primaria por cuanto, en relación con los incas, su propio linaje descendiente de Yarovilca, se enfrenta desde arriba a la derecha contra los invasores incas ubicados abajo a la izquierda (dibujo de la Pg. 63). En esta etapa asimismo, se estructura el mundo según una división cuadripartita queriendo significarse con ello el proceso de construcción de una totalidad (*Véase Dib. 20*).

Las relaciones establecidas en una totalidad cuadrilocular, relaciones de jerarquía, oposición y complementariedad; se ven reflejadas también en la periodización que las cuatro etapas anteriores a los incas estructuran en la lógica de Guamán Poma. Como en la división espacial, el quinto espacio sintetiza la jerarquía, contrariedad y complementariedad; asimismo, es la quinta etapa la que, en términos de decurso lógico, representa la síntesis de las provenientes. Para Ossio, el significado de la quinta etapa en general, tiene estos sentidos e inclusive más: La quinta edad se presenta como “el principio unificador” que se reconstruye ritualmente con la coronación del Inca en una patencia atemporal que la cosmología andina revivifica periódicamente (1978: 250). Esto; sin embargo, no resulta tan evidente por cuanto, Guamán Poma no habla de una quinta edad indiferenciada, la “edad de los incas”; sino que la divide en dos partes que son axiológica y culturalmente contrarias, oposición que a la vez expresa la descalificación política del imperio inca.

Muchas son las referencias positivas, *culturales*, que Guamán Poma señala en relación a los incas. M. López-Baralt por ejemplo, dice que Guamán “admira la eficacia 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...” (1987: 102); por su parte, R. Adorno dice que Guamán Poma caracteriza la época incaica como una de “ley y orden” (1987b: 63). Si bien es cierto que se ballan pasajes ilustrativos al respecto, es necesario descubrir el sentido político del discurso literal y la narratividad pictórica de Guamán Poma en relación con los Incas: él establece que en realidad hubo dos dinastías de Incas, la primera formada por un solo soberano, Tocay Capac; la segunda, por Mama Huaco y su hijo-esposo, Manco Capac.

Duviols señala que la primera dinastía podría haber sido concebida por Guamán como contemporánea con la segunda, puesto que no tienen cronología; pero al margen de esto, resulta que Guamán realiza una oposición maniquea entre las cuatro primeras edades y la primera dinastía con relación a la segunda dinastía de los incas; Duviols analiza distintos planos de esta oposición (1987: 26 ss); en lo religioso, el monoteísmo inicial se bace con los incas, politeísmo, adoración del demonio e idolatría; en lo político, la base del señorío legítimo (poder dinástico, nobleza y bienes) fue radicalmente subvertida por los incas de la segunda dinastía por cuanto, Mama Huaco, esposa del demonio y madre de Manco Capac, urdió un origen falso de su hijo para investirlo de poder, en base a la hechicería, el engaño y la violencia; de una relación incestuosa nació esta segunda dinastía incaica que en nada continuaba la base de legitimidad de señorío constituyéndose; sin embargo, en un vasto imperio. Es significativo en el texto de Guamán el papel asignado a la mujer, un papel demoníaco por el cual entra en convivencia con el demonio, se convierte en hechicera e incita a su hijo-esposo a realizar las usurpaciones que agranden su poder en contra del derecho de propiedad y a pesar de la ausencia de aceptación consensual de otros señores y de legítima potestad (*Ibid.*: 29 ss). Esta apreciación de los incas por parte de Guamán se confirma reiterativamente cuando habla de los distintos soberanos con los adjetivos más soeces y abyectos; sólo el Inca Wiracocha es diferente a los demás por tratar de recuperar el sentido original del monoteísmo y por prestar oídos a los apóstoles enviados por Dios, pero su *Coya* jugará el mismo rol que Mama Huaco, destruyendo todo intento de recomposición cultural y religiosa; esto terminó de consolidarse con el Inca Pachacuti, quien representó la destrucción de todos los intentos valorados por Guamán Poma de forma maniquea y radical.

Aparte de las referencias ya hechas en relación a los objetivos políticos de esta apreciación de Guamán Poma sobre los incas, aparte también de la justificación según la lógica andina del tiempo, carácter, sentido y alternancia de la conquista y la destrucción de las Indias, sin tomar en cuenta finalmente, el sentido que la obra tiene en momentos del movimiento de Vilcabamba y el establecimiento de cierta continuidad inca por sucesores insurrectos contra los españoles; es posible encontrar en Guamán algún sentido que políticamente tenga una intencionalidad en favor de los indígenas; al menos así lee la diferenciación entre los distintos períodos y la escisión

maniquea entre los incas y las edades previas, María N. Cuculiza. Para esta autora, el programa de base que se percibe en la periodización de Guamán Poma tiene por objeto la realización del *idion* griego en detrimento del *koinon*; es decir, el objetivo central del programa narrativo de la periodización referida sería acercar el indio al cristiano ante los ojos del rey y ante los ojos del destinatario español; al margen de los rasgos distintivos y específicos de los indios en relación a los españoles (*koinon*), el texto de Guamán Poma es, para Cuculiza, un programa de acción por el cual se trata de presentar la misma matriz de origen que iguala sustantivamente indios a españoles.

En base al cuadrado semiótico de Greimas, Cuculiza establece (véase Fig. N°24) que los términos en los cuales se mueve el discurso de Guamán Poma son complejos e incluyen ambas diexis. En contra del origen falso que se atribuye a los indios (*término neutro*), origen que los iguala con los animales (tómese en cuenta por ejemplo, los "homúnculos" de Ginés de Sepúlveda) y en contra de otros supuestos ascendientes indios que habrían sido judíos o musulmanes, el origen verdadero de los indios (*término complejo*) se da desde Adán y Eva a través de toda la serie de personajes bíblicos, hasta llegar a Noé, de quien uno de los descendientes, pobló las Indias. Complementario a esto en la diexis negativa se forma el origen mentiroso de los incas formado a partir del engaño de Mama Uaco, origen que refiere la procedencia de la *paqarina* mítica, Tambotoco y la descendencia del sol y la luna. En la diexis positiva, al contrario, surge el origen secreto que establece que en realidad la ascendencia de Manco Capac es el *Amaro*, el demonio (CUCULIZA, 1987: 236).

Se presenta, en esta lectura, una serie de consecuencias de conformidad. Guamán Poma no sólo habría realizado su discurso para los españoles ante los cuales quería validar un *idion* de los indios; sino, su texto tendría también por objeto delimitar al *antisujeto* inca ante un destinatario indígena, lo cual evidentemente le llevó a cierto *impasse* en relación al origen secreto. Lo que corresponde preguntar en torno a la lectura de Cuculiza es si se acepta un *Idion* como programa de base principal en el texto de Guamán Poma, aceptándose asimismo la diferencia de un origen secreto, respecto del verdadero; entonces, o resulta que el *Idion* es solamente político y no tiene base sustantiva; es decir, el secreto prima sobre la verdad como categoría veridictoria y por tanto, la explotación y humillación se justifica ante descendientes del demonio (al menos la nobleza inca); o, por otro lado, el origen secreto prima sobre el verdadero como categoría universal y entonces la humanidad entera tiene una ascendencia demoníaca. Si es así, es la inversión del tiempo: Antes incluso del relato mítico de Adán y Eva, por los nexos de los incas con éstos a través de Noé, correspondería a la humanidad entera un tiempo demoníaco, un tiempo inquieto y un origen semi animal, es decir, una ascendencia *chullpa* que se ordena y construye mediante el relato bíblico. En este caso, el tiempo de la totalidad mitológica andina mostraría una potencia exegética tal por la cual subsumiría incluso al patrón

Adán - Noé - Uari Uiracocha Runa

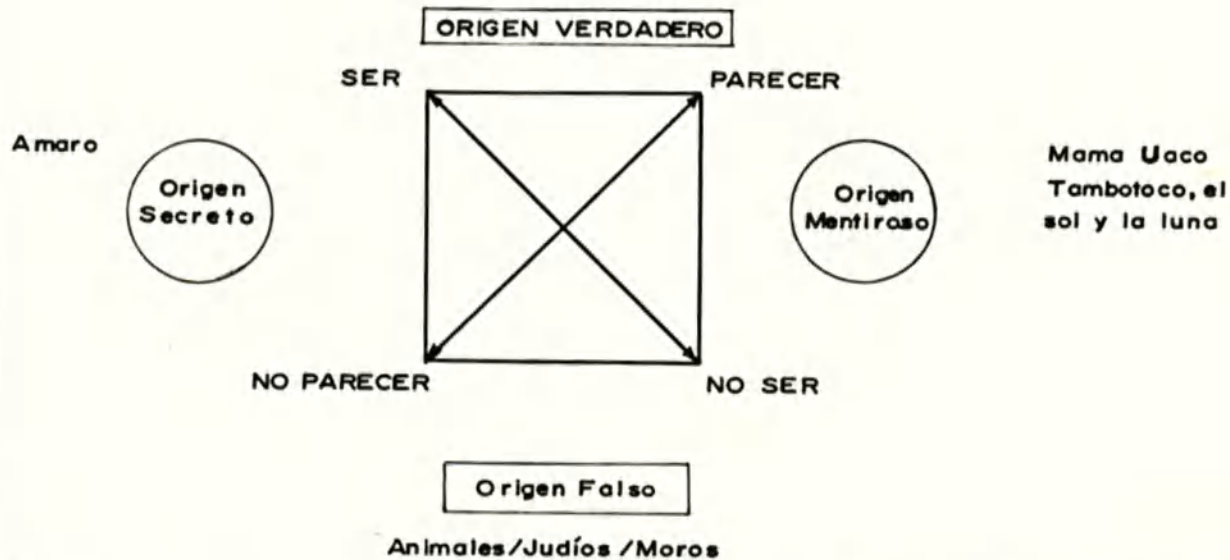
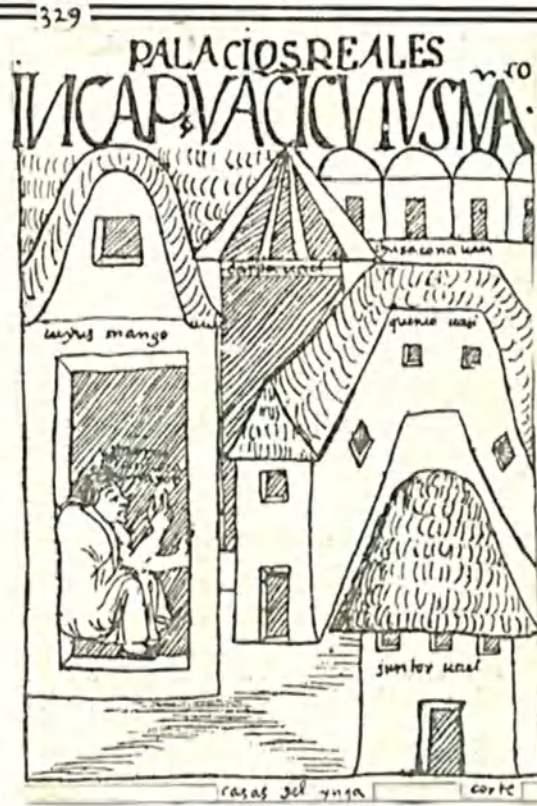
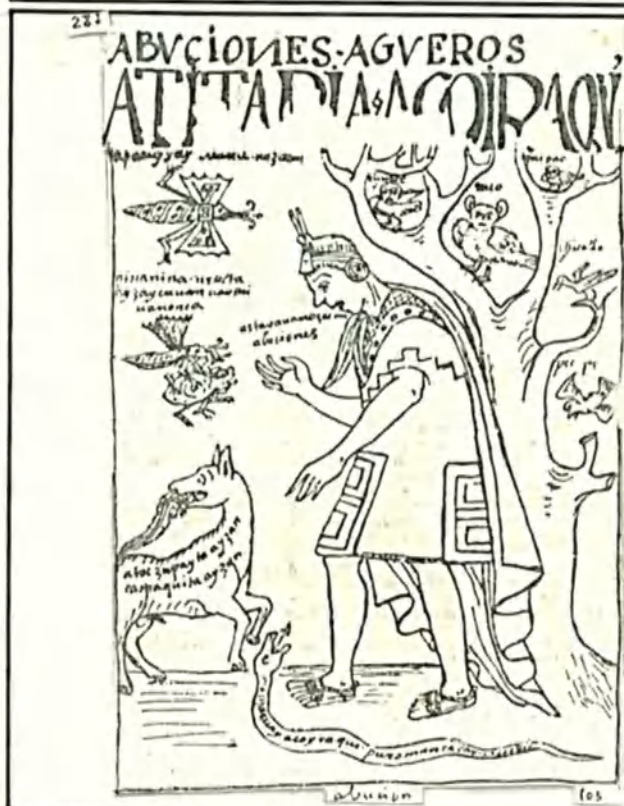


Figura # 24 El origen de los Incas en el discurso de Guamán Poma. Según el cuadrado Semiótico de Greimas (Cuculliza, 1987 : 236).



Dibujo 24- 25: Al tiempo que critica y descalifica a los Incas, por su carácter y origen (281), Guamán valora muchos aspectos de su cultura de manera notoriamente estimativa ( Véase templo en "U" en Hucaypata ).

lineal y finito de la tradición judeo-cristiana; además, siendo *pachacuti* el momento en el que se ordenan las "edades del mundo", lo que corresponde es, en espera de una nueva inversión de la totalidad, nuevamente la primacía del secreto, la descendencia demoníaca y la inversión de los roles en las estructuras societales andinas. Esto, en términos de la lectura de Cuculiza representaría la primacía del *Koinon* ante el *Idion*, el regreso del presente a un pasado que se identifica con el futuro.

## 2. IMAGENES Y CICLOS MITICOS PREHISPANICOS

### A. LOS CICLOS MITICOS

De 1571 existe un documento teológico-político denominado el *Anónimo de Yucay* en el cual, dentro de una nítida posición antilascasiana, se reitera la ilegitimidad de la autoridad nativa y en medio de una larga enumeración de los pecados *contra natura* que los indígenas cometen, entre los cuales se señalan la antropofagia, el incesto y los sacrificios humanos; se entiende y justifica la conquista como un don divino en premio del enfrentamiento que los españoles mantuvieron contra los moros por 7 siglos. Para el autor, acólito de Toledo y su política, Dios dispuso que los españoles llegaran a las Indias precisamente el momento en que un grupo de "tiranos incas" sometieron diversas agrupaciones étnicas y políticas enfrentadas hasta entonces; por las consecuencias políticas que a partir de tesis teológicas, se siguen; destaca en el contenido de las posiciones centrales, la dependencia que establece el autor de lo espiritual respecto de lo temporal en la evangelización y como justificativo de la conquista. Esta posición teológico-política, analizada por G. Gutiérrez (1982: 18 ss), muestra una esencia materialista e interesada, no sólo de soldados, aventureros y supuestos hidalgos españoles; sino incluso de evangelizadores. En base al documento, Gutiérrez afirma que para los curas de la época se justificaba la evangelización en las Indias no sólo por la cantidad de paganos que podrían salvar sus almas; sino, porque Dios hizo que al poseer estos "infieles" la cantidad y peculiaridad de su riqueza excepcional, en realidad, estaban atrayendo para sí a quienes les llevarían la palabra de Dios y el sistema de mayor expoliación que nunca se había visto en los Andes. Si se compara la posición del autor del *documento* como por ejemplo, los textos de las Casas en los que incluso se percibe que el obispo de Chiapas trata de persuadir a los indios de esconder sus riquezas para evitar el saqueo y la destrucción sistemática de las culturas y los valores humanos por parte de los españoles; se percibe que en el contexto de justificación teológica de la conquista, sea desde una u otra posición, el tema de la riqueza era fundamental para impulsar y dar sentido a la aventura económica y eclesiástica del XVI. Si se comparan estas divergencias y se añaden otras posiciones teológico-políticas (por ejemplo con relación a la justificación de la extirpación de idolatrías, argumentos que llegan incluso a alambicadas argumentaciones teológicas

formulaciones sobre la Virgen y a herejías sobre el mal, *Cfr.* GISBERT, 1980: 15 ss; 1984: 33 ss) se ha de descubrir que la lectura de la realidad que efectuaban los intelectuales peninsulares en las altas esferas de la especulación teológica, tenía un correlato fáctico al cual daban solución y por cuyas medidas se estructuraban posiciones constitutivas del debate teológico-político (una muestra nítida son las polémicas que encabezó las Casas oponiéndose, entre otros, a Ginés de Sepúlveda). Si esto ocurría con un discurso teórico dentro de una tradición, medianamente estable y homogénea entre las distintas órdenes e individuos que abanderaban los enfrentamientos teóricos, conflictos que muestran no sólo las contradicciones de la conquista sino la asunción con mayor o menor interés, de posiciones políticas a las que se adscribían indígenas y mestizos; si se ven estas discrepancias y se las coteja en el marco del discurso teológico oficial y construíble del XVI, no debe asombrar que, si se trataba de *otro* discurso con *otra* lógica y según patrones totalmente extraños para los peninsulares, la forma de entenderlos, explicarlos y proyectarlos valorativamente; no sólo se mediaba por la lógica y estructura de pensamiento del intelectual español (léase teólogo de tradición inquisitorial), sino por los intereses políticos que influían para dar uno u otro sentido a lo que se podía “saber” acerca del pensamiento y la cultura indígena. En este marco es necesario entender las “lecturas” de los cronistas acerca de una tradición cultural milenaria que, en pocas décadas, ellos debían justificar como necesariamente transformable, contraria a Dios y la civilización occidental; al menos en los rasgos que así se requería. Sin embargo, existía otra posibilidad y fue la que primó en relación a la religiosidad y mitología andina, la posibilidad de mostrar sus contenidos como aproximaciones intuitivas a un discurso teológico esencial que los evangelizadores estaban supuestamente llamados a explicitar, tal la alternativa culturalmente menos conflictiva en lo teórico; más conveniente concienzialmente y cómoda ante el esfuerzo de transculturización, alternativa que señala que el hombre andino, en sus mitos y sus concepciones acerca de Dios, habría llegado intuitivamente a formular los contenidos esenciales de la tradición cristiana, contenidos que entendían esa entidad como creadora, redentora, justa, premiadora y castigadora (URBANO, 1982b: 40).

El estudio de un producto cultural como la mitología de una cultura se puede realizar desde distintos puntos de vista que representan otra tanta diversidad de suposiciones o explicitaciones teóricas. R. Valcárcel por ejemplo, piensa que la función de los mitos andinos se dio en un marco ideológico por el cual su rasgo esencial es el conservatismo de una producción cultural que refleja un ordenamiento específico de las relaciones sociales. (VALCARCEL, 1988: 41). Desde alguna perspectiva marxista por tanto, se considera la mitología como un “reflejo” de las relaciones del plano económico. Por más que se considere ese reflejo como “complejísimo” (*Ibid.*: 45) es casi una constricción teórica desde esta perspectiva, ver en las producciones míticas sólo formas alambicadas de “sustento político”, en el caso de los Andes, según Valcárcel, no sólo de parte de los Incas; sino, de los señoríos y las comunidades locales para un

conjunto amplio de "castas gobernantes" (*Ibid.*: 53, 71). Desde esta perspectiva en definitiva, con mayor o menor "complejidad", se termina comprendiendo la cultura en general y la andina en particular, como un "economicismo agrocéntrico" (*Véase supra*). Desde perspectivas menos deterministas (o no deterministas) surgen posiciones acerca de los mitos (inclusive "marxistas"), que conciben por ejemplo, su estudio como la "búsqueda del revés invisible de la representación visible..." (SCHAFF, 1973)<sup>(23)</sup>; en la producción mítica se invierten las relaciones causales y el orden de las cadenas sintagmáticas expresivas de una sintaxis cultural; haciéndose patente la *metáfora* y la *metonimia* (MASFERRER, 1978: 168); o como señala E. Cáceres, "los mitos expresan un conjunto esencial de reglas de conducta, contienen elementos conceptuales, expresan una lógica y un universo simbólico específico" (1986: 101). Desde la perspectiva estructuralista es posible asimismo, construir un modelo actancial por el cual se establezca por ejemplo, el sentido del objeto de valor que se pretende que el destinatario asuma, o las relaciones entre el *sujeto del hacer*, su coadyuvante y oponente; modelo que tenga por objeto distinguir el intertexto dentro del programa narrativo de *hase*, teniendo en cuenta que, en los Andes, particularmente, los mitos se dan en un contexto pluricultural. En esta misma perspectiva es posible el análisis estructural de series que C. Lévi-Strauss realiza, asumiendo que los mitos "ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente" (1977: 189); análisis estructural que establece una sintaxis lógica rigurosa que puede ser leída diacrónica y sincrónicamente, estructura evidente en la repetición serial que "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" (*Ibid.*: 204); la estructura del mito existe en un *haz de relaciones* múltiples que se ordenan dentro de cada versión (igual a cualquier otra), en relación con las demás, las cuales ordenadas en relación a sí misma y respecto del resto, hacen una referencia multidimensional por la cual es posible descubrir, en la contradicción e incluso gracias a ella, la vida social y la cosmología de una cultura, ambas tan independientes como complementarias. Los mitos muestran, además de la lógica y la cosmovisión de una cultura, sus concepciones fundamentales referidas a la "ideó-lógica" que ordena y regula, como núcleos duros, el sentido societal de la cultura volcada sobre sí misma; en relación al tiempo por ejemplo, el estudio de los mitos permite establecer, en los Andes, una noción circular y reversible, un presente mítico eterno, recuperable con el rito (CACERES, 1986: 105), un tiempo unido al espacio, "doble y a la vez uno solo, contradictorio y armonioso, lineal y circular" (*Ibid.*: 105).

Las reflexiones y análisis de M. Eliade con relación a los mitos y al tiempo, han servido para que investigadores de los Andes puntualizaran sus opiniones respecto de la posibilidad que si en los Andes se asume que exista una concepción cíclica del tiempo, concepción que puede caracterizarse como el devenir de una secuencia inacabada o como la inversión de los elementos y roles que constituyen una misma totalidad articulada en la que ocupan alternativamente,

lugares y funciones complementarias e invertidas; si se asume esta concepción del tiempo circular o cíclico, entonces las consecuencias respecto de la historia conducen a un inmovilismo que el mismo Eliade ha caracterizado como “terror a la historia” (OSSIO, 1978: 242). Si es que el tiempo y la historicidad se conciben en un esquema de alternancia (*Véase supra*), entonces lo único que cabalmente corresponde en relación con el devenir, es la continuidad de una **ideología estática** por la cual se entiende el acontecer como fruto de las fuerzas alternas y reguladoras de la historicidad, al tiempo que se hace ineluctable la inversión y cambio alternado de roles y funciones sociales. En este marco corresponde preguntar si efectivamente estas consecuencias son aplicables a los mitos andinos.

El análisis estructural considera fundamental tomar en cuenta series de mitos para el establecimiento de regularidades generales; sin embargo, es necesario tener alguna impresión global acerca de las posibles divisiones entre los mitos con el fin de justificar teóricamente su elección. M. Eliade por una parte y A. E. Jensen por otra, establecen una tipología de los mitos que F. Silva correlaciona (1978: 218 ss). Habrían algunos mitos denominados “estatutarios” o normativos que establecerían las peculiaridades culturales de un orden que sólo se explica a partir de lo narrado en ellos mismos (mitos “cosmogónicos” según Eliade y “verdaderos mitos” según Jensen); tanto a nivel cósmico como societal, estos mitos darían sentido a un tipo de ordenamiento que se justifica y reconoce en ellos; paralelamente, existen otros mitos denominados “de origen” (Eliade) o “etiológicos” (Jensen) cuya función es explicar alguna parte específica de una totalidad social y cultural, no se referirían a una cuestión fundamental de la existencia humana faltándoles grandeza y fuerza. Siendo propósito de este inciso el establecimiento de las regularidades sobre el tiempo, la sociedad y la historia en base a mitos prehispanicos, resulta conveniente por tanto, la elección, en lo posible de una serie relativamente amplia de versiones, de mitos estatutarios y normativos.

Muchos son los autores que entienden el valor relativo de las **Crónicas** por el conjunto de aspectos ya discutidos (*Véase supra*). Inclusive F. Pease que reiterativamente habla del “dios creador” concebido supuestamente en el imaginario andino, reconoce que “los cronistas no sólo registraron los mitos americanos... sino introdujeron temáticas, tradiciones y mitos que formaban parte de su contexto cultural originario” (PEASE, 1982: 20). Si incluso teniendo conciencia del influjo en la “lectura” de los cronistas, subsiste y se materializa el peligro de considerar las figuras y procesos míticos según una lógica predefinida; al parecer, la mejor forma de realizar un análisis mítico, radica en el intento de tratar de seguir y definir la lógica de la propia narración; es decir, realizar el objetivo de análisis procesual y discursivo de las características del mito. De alguna forma, H. Urbano pretende realizar esto bajo el concepto de “ciclo mítico”. Urbano considera que un “ciclo mítico” es una totalidad que expresa su propia lógica y que como esquema de representación colectiva enuncia, en tanto “discurso mítico”, la

imagen de la sociedad que lo produce, imagen acerca de sí misma (URBANO, 1981: XII). En base a la metodología desarrollada por G. Dumezil, H. Urbano señala que las reglas de análisis de los “ciclos míticos” se dan, 1°, en privilegiar la función de las entidades protagonistas del relato, incluyendo sus gestos y palabras; 2°, en contrastar por oposición las funciones tipificadas y, 3°, en descubrir los propósitos formulados por las sociedades (1986: 204). Para Urbano, el análisis de cualquier “ciclo mítico” necesariamente deberá considerar estas reglas metodológicas; en los Andes existirían totalidades discursivas míticas expresivas de una lógica particular, por ejemplo, en el ciclo de *Pachacamac*, de *Con* y *Naymlap* entre los quechuas; el ciclo de *Tunupa* entre los aymaras, y como ciclo posthispánico, destaca el de *Incarri* (URBANO, 1981: XX ss). Sin embargo, habrían dos ciclos señalados por su importancia, simultáneos y expresivos de las categorías mentales andinas, los ciclos que Urbano denomina de los *Viracocha* y los *Ayar* (1981: XVIII ss; 1977: 8).

H. Urbano presenta su propio análisis del ciclo de los *Viracocha*, que relaciona con el de los *Ayar* e incluso con un tercero, el de los *chancas*. En este análisis establece analogías estructurales mediante una lectura diacrónica y sincrónica de los tres ciclos (véase Fig. N° 25). Al margen de estas consideraciones globales, es necesario analizar los ciclos de los *Viracocha* y los *Ayar* por separado.

Muy diferentes son las apreciaciones sobre *Viracocha*, con el objeto de definir sus rasgos de identidad y contraponerlos a otros; surgen posiciones como la de J. Ossio por ejemplo, que señala las asociaciones simbólicas de este dios contrastándolas con las del sol: A *Viracocha* corresponde el agua, la tierra y es un dios de costa; mientras que el sol se asocia con el fuego, el cielo y es un dios de montaña (OSSIO, 1973b: 166), la asociación con el agua parece legítima si se considera el significado del nombre (“espuma de mar o laguna”); sin embargo, P. Duviols, en base al análisis de los nombres de *Viracocha*, establece que alguno refiere una “construcción febril y artística” connotada con los términos “Huallpay huana”, que también significan “animoso trabajador”, “como un fuego” (DUVIOLS, 1977b: 62-63). Duviols por otra parte, señala la posibilidad de relacionar a *Viracocha* con un contexto ctónico; el hecho que sea el Titicaca y Tiwanacu los centros de donde surgen una espesura de megalitos esculpidos, además que *Viracocha* esculpiera en piedra las maquetas del hombre mandándoles a que salieran de orificios con referencias ctónicas, sumado a que los primeros emergentes de las *pacarinas* se convirtieron en piedra (en *huanca*), asocia a esta divinidad con la tierra, los movimientos ctónicos y las piedras (DUVIOLS, 1976: 362-363). Por su parte, R. Randall contextualiza a *Viracocha* fuera de los márgenes del incario; sea identificado con el pasado (los “Ñaupá”) o con el futuro (los españoles), *Viracocha* no pertenece plenamente al imaginario inca y se limita por las etapas transicionales caóticas que, desde el pasado, dieron lugar a los incas y hacia el futuro, constituyeron su derrota (RANDALL, 1982: 67).

Estas discrepancias se acrecientan y enfrentan en la medida que surgen nuevos estudios sobre esta figura mítica; aparte de Urbano que establece una estructura bipartita y trifuncional (1981: XXIII ss), Rostworowski (1988: 30 ss), R. Valcárcel (1988: 73 ss) y otros autores contemporáneos entre los que destacan A. Molinié Fioravanti (1987), M. Marzal y F. Montes (1984: 66 ss, 234 ss), es necesario citar a F. Pease que lo considera un héroe cultural "solarizado" por los incas, a J. Rowe que entiende su origen como aymara siendo una innovación tardía de los incas, y a A. Demarest que lo concibe como un aspecto de la multifacética imagen trinitaria de la divinidad (citado por MOLINIÉ FIORAVANTI, 1987: 73-74). Esta multiplicidad de interpretaciones y análisis contemporáneos se justifica en la medida que se considera la amplia cantidad de crónicas en las cuales surge la imagen de Viracocha: Molina por ejemplo, lo entiende como creador universal y abstracto, Dios; Betanzos, como héroe mítico, emerge del Títicaca, crea el sol, la luna y las estrellas y petrifica la primera humanidad; son Sarmiento y las Casas los que refieren la existencia de un cuarto, al cual denominan *Taguapaca*; finalmente, Santa Cruz Pachacuti identifica a este último con Tunuña y el rayo (*Ibid.*: 73). Además, es comprensible la ambigüedad y las discrepancias en la interpretación (entre las cuales la más significativa es el debate en torno al supuesto carácter "creador" de Viracocha), por la diversidad de posiciones que en los diccionarios antiguos se encuentra sobre él: Desde la interpretación como "espuma de mar", se halla que Viracocha es sinónimo de "español" (González Holguín), o de "cristiano" (Domingo de Santo Tomás) e incluso lo que Cieza de León dice: "Hombre blanco de crecido cuerpo" (*Ibid.*: 74). 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" (*Id.* 74).

P. Duviols ha realizado un exhaustivo análisis de los nombres de Viracocha, especificando el sentido (además de "Huallpay huana" ya señalado), de 5 nombres del Dios: El nombre principal, "pachayachachic", Duviols lo entiende como el "saber" (transmitido o impuesto) del maestro que realiza el "arreglo perfecto" de una realidad espacio-temporal dada (*pacha*); las implicaciones de sentido de "pachayachachic" refieren "el gran ordenador", "fundador de un orden establecido", "héroe cultural" e incluso "creador"; surge además nuevamente la asociación con el fuego y el sol relampagueante que sabe mucho. Curiosamente, por último, la raíz *yacha* refiere "engaño"; en el universo de este término, por tanto, se incorporan en una sumatoria de características que valoran y justifican un *status quo* definido, el término que irruptivamente, da un carácter disfórico a lo construído, una nota axiológicamente repelente que la tiñe de engaño, tal vez de secreto (*Véase supra*) e incluso sugiere la descalificación global de un orden aparente y prospectivamente característico y estable (DUVIOLS, 1977b: 57 ss). El segundo nombre de Viracocha, *Ticsi* refiere un contenido asociado con "base", "fundamento", "principio", "origen"; *Ticsi Viracocha Pachayachachic* sería para Duviols, Viracocha, padre de

la gente, maestro que ha sabido y sabe ordenar el mundo. Sin embargo, es interesante remarcar que según el *Diccionario* de González Holguín, "Ticsi" refiere además, como interpreta Duviols, no sólo la realidad de origen, sino la realidad final y "específica" (*Ibid.*: 59); esto es importante por cuanto la concepción de un momento en la linealidad del tiempo, momento que pueda caracterizarse como "creacional", no corresponde al pensamiento andino ni a la forma como se piensa a Viracocha: Al parecer, en el permanente ciclo de comienzo y retorno de un tiempo circular, la "creación" también es constante y permanente, no en el sentido filosófico occidental "ex nihilo"; sino, en un marco de figuratividad por el cual las bases y fundamentos del orden y flujo cosmológico se hacen y rehacen continuamente, siendo permanente el reordenamiento de una totalidad fluida y dinámica; esta idea se confirma con otro nombre de Viracocha, "caylla" que significa "fin", "cabo", "extremidad" o; el que, en cada momento terminal relacional, es siempre el mismo "creando" la más diversa y rica realidad. Los últimos nombres que Duviols analiza con relación a Viracocha son "Usapo" y "Tocapo acnupo" (*Ibid.*: 60 ss); lo primero refiere "destreza" y "habilidad"; lo segundo, hace referencia a vestidos y textiles.

H. Urbano en varios textos analiza el ciclo de los Viracocha desde distintos puntos de vista: El criterio que constituye núcleo ordenador de su lectura, está dado por una oposición binaria de 3 a 1. Para Urbano "los cuatro Viracocha designan un esquema binario del espacio del universo que se expresa en términos de orden y desorden, de lo invisible y de lo visible" (1976: 339)<sup>(24)</sup>; tres Viracocha representan para él, el orden en la organización social y política, mientras que el contratérmino de esta representación (caracterizado en el ciclo de los *Viracocha* por *Tawapaca* y en el de los *Ayar* por *Cachi* (Véase Fig. N° 25)), representa la parte social y política no definida ni organizada de una totalidad dada (1982a: 80). El *cuarto Viracocha*, blanco de la supresión ibérica que se empeñó en mantener un esquema de orden y equilibrio trinitario (1988: 143), ha sido referido por pocos cronistas (entre ellos Sarmiento de Gamboa y las Casas), quienes ofrecieron una imagen que se puede desagregar en distintas formas, por el nombre. El *cuarto Viracocha* implica un universo de significación en el cual se evidencia "rebelde", "desobediente", "mañoso", "embustero", "burlón", etc.; ahora bien, para Urbano, si se toma en cuenta el término *Taparaco* (que él asume como metátesis de *Taguapaca*), entonces justamente, se hallan esos contenidos: "revoltoso", "travieso" y una gran significación simbólica por la mariposa nocturna designada con ese nombre (*Ibid.*: 141 ss). La configuración semántica que Urbano señala para el *cuarto Viracocha* establece, 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 (1986: 204-205). La síntesis de ambas dimensiones contrarias en una sola configuración semántica permite concluir a Urbano que la dicotomía occidental que caracteriza las divinidades como "buenas" o "malas", "celestiales" o "infernales", "demoníacas" o "divinas" no se aplica con tan simplista maniqueísmo en los Andes donde todas

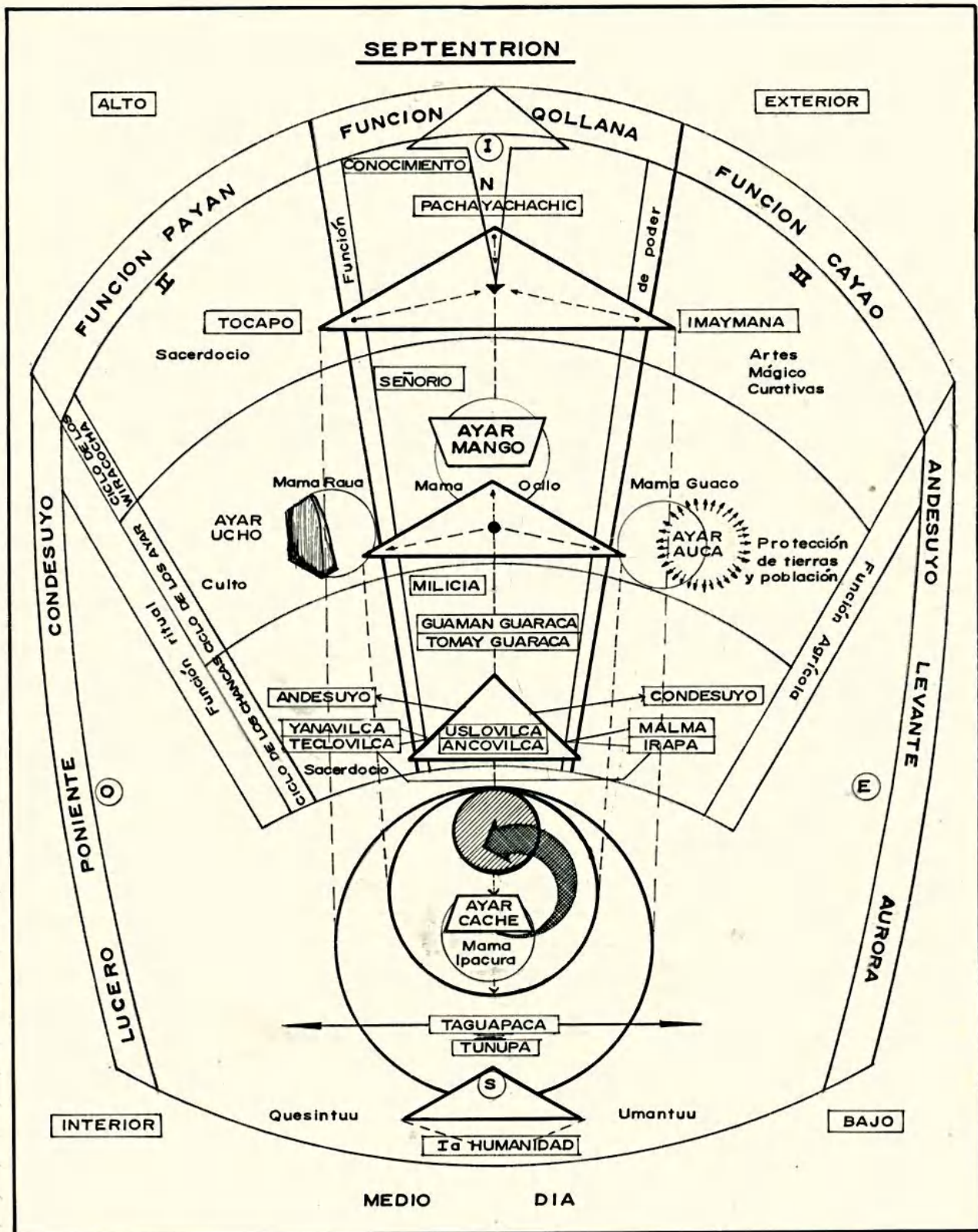


Figura #25: Modelo societal andino, particularmente inca. (A partir del análisis realizado por Enrique Urbano acerca de la trifuncionalidad de los ciclos míticos de los Wiracocha, los Ayar y los chancas).

estas categorías coexisten y se complementan en una misma entidad simbólica (URBANO, 1988: 151).

En esta estructura diádica y complementaria (aunque antagónica) se constata que el *cuarto Viracocha* ocupa un lugar similar al que el *cuarto Ayar*, en su propio ciclo también ocupa. En el caso de éste, Urbano hace referencia a un ayllu que lleva el mismo nombre ("Quilliscachi Urco", se trata de "Ayar Cache"); se ha asociado históricamente este ayllu con lo que motiva a risa, presentando un carácter astuto, "vivo" y mañoso (URBANO, 1986: 216).

El *cuarto Viracocha* se asocia, según Urbano, con *Tunupa* y con el dios *Qon*. Como Taguapaca es desobediente, irreverente y motivo de risa y burla, en definitiva un embustero ("trickster"), expresa su capacidad para hacer y deshacer, ordenar y desordenar, escoger una solución y desecharla; esto se corrobora con el aymara puesto que por Bertonio se sabe que *Taparaco haque* significa "atrevido", "que no teme a nadie y riñe con todos", "revoltoso y travieso" (*Ibid.*: 208 ss). El análisis diádico de la figura de Viracocha (y el análisis estructural de los ciclos de los *Ayar* y los chancas) establecen una concepción societal por la cual, aparte de la división del trabajo entre las funciones que cumplen los tres términos constitutivos del orden (*Véase* Fig. N° 25), existe un contratérmino radicalmente opuesto a la disposición ordenada y complementaria de una concepción conservatista de la sociedad y el Estado. Al parecer, la totalidad social en los Andes no sólo se expresa míticamente en sentido de sobrevalorar figurativamente un supuesto origen épico (que más que original, recogió y seleccionó los avances técnicos y culturales de las sociedades previas); entre los incas y, en general, en la concepción societal andina, la funcionalidad, la división del trabajo y la complementariedad son tan importantes como la conciencia que está obrando en el seno mismo de esa sociedad, un conjunto de fuerzas antagónicas al orden, opuestas a la perfección estática y a la proyección eterna, fuerzas que son parte de la misma totalidad y por las cuales, si bien se distingue la necesidad de neutralizarlas o minimizarlas; se obra el cambio y se activan los factores destinados a la irrupción explosiva de cualquier anquilosamiento que perpetúe clases, castas o razas en situaciones de dominio; irrupción que, además, invierte las relaciones estructurales. El sentido del nombre del *cuarto Viracocha* es, desde este punto de vista, muy significativo; no sólo porque opera en la clandestinidad de lo socialmente reconocido y valorado, el conjunto de fuerzas destinadas a precipitar un **pachacuti**, no sólo porque la concepción triádica de orden y comprensión cosmológica de pronto se quiebra con una "cuarta" parte (*Véase supra*), no sólo por el carácter escondido y clandestino que ha de tener la subversión dentro de cualquier sistema considerado ingenua o "convenientemente" inmejorable en lo estructural; sino, por el sentido de *taparaco*, esa mariposa nocturna que es símbolo del tránsito a otro tiempo, al tiempo difícil y oscuro del *manqha pacha*; la mariposa que se asocia con la muerte de Huayna Capac contagiado de sarampión antes que pudiera ver a quienes la ocasionaron y por quienes se dio el

final del imperio; la mariposa que, finalmente, representa lo inquieto, no sometido, lo no cosificado: la rebelión y la subversión; como tránsito de una a otra "pacha" la mariposa es, como señala Molinié Fioravanti, el símbolo del tránsito a la era de los españoles, la era de oscuridad que se precipita tras la era de luz, oscuridad asociada con la era de Viracocha tras la organización más compleja y extensa conocida en los Andes (MOLINIÉ FIORAVANTI, 1987: 80).

Los tres Viracocha que constituyen el contratérmino del cuarto (lo mismo se percibe en el ciclo de los Ayar) configuran, según Urbano, una división del trabajo y funciones que evidencian un ordenamiento social (URBANO, 1981: XXXVII ss). Antes, se ha considerado el patrón triádico como prehispánico (*Véase supra*); desde ese punto de vista, la comprensión de la trifuncionalidad tiene asidero; aunque obviamente no es la única con relación a Viracocha. Zuidema por ejemplo, establece otra concepción triádica referida a Viracocha; identificándolo con *cayao* ("origen") señala que pertenece a un tiempo anterior y se relaciona con las lluvias, la noche y el "afuera"; *payan* en cambio ("segundo") es propio del dios de la guerra, el *Dios Trueno*, se relaciona con la siembra y la cosecha, con el ocaso y lo oscuro; finalmente, el *Dios Sol* es *collana* ("principal", "primero"), gobierno del día y representación de la estación seca (ZUIDEMA, 1977: 25). En la "trifuncionalidad" de Urbano no se explicitan estos criterios de división (siendo posible al menos 2 asignaciones; a *Pachayachachic* por ejemplo, se lo puede comprender como el "origen", *cayao*, o como el "primero" de los tres, *Collana*). En relación al ciclo de los Viracocha, distintos son los criterios con los cuales Urbano establece una división de funciones; en base a Betanzos, Sarmiento y Molina entre otros, *Pachayachachic* es la entidad principal de la cual se desgajan otras dos con funciones propias; pero expresivas de un mismo proyecto global; esta entidad principal, o "padre", tendría dos hijos de los cuales el mayor, *Imaymana*, se relaciona con el poder mágico-curativo, la agricultura y por dirigirse al E, al Andesuyo, se lo asocia con la sierra, ceja de montaña y selva; el hijo menor por su parte, *Tocapo* se relaciona con los tejidos, las alianzas rituales y las funciones religiosas, por dirigirse al oeste se lo asocia con el Condesuyo, el mar y los llanos. (URBANO, 1981: XXXVIII ss). Son varios los esquemas que Urbano ofrece en relación a este ciclo y a los demás (resumidos en la Fig. N° 25), de los cuales es necesario resaltar lo siguiente: En los espacios geográficos designados se evidencia el sentido cuadrilocular que representa una totalidad: Del centro hacia el norte, que se puede asumir como lo alto-externo, se encaminan las entidades expresivas de la totalidad diádica y de la trifuncionalidad; lo externo se explicita como la plasmación de una función política por la cual se precautela el orden, se organiza la división del trabajo y se reprime lo subversivo; es la mediación por la cual la totalidad adquiere plenitud de expresión en la división funcional e incluso con el desorden; en el caso de los Viracocha, la unión de los tres expresivos del orden y su ida hacia el mar, además de representar la vuelta al origen acuoso (*Véase supra*), representa la confabulación de las fuerzas del orden en detrimento y abandono del caos que termina diluído en el horizonte de las aguas del Titicaca; sin embargo, pese a los

intentos de su disolución, el cuarto Viracocha termina uniéndose mediante el elemento originario, a todo lo que representa totalidad societal: funcionalidad; pero también la indeseada oposición antagónica. El hecho que las funciones agrícolas se asocien con el levante y las rituales, con el poniente, sugiere los tiempos de influjo de estas actividades: en el primer caso, se connota la importancia de la luz solar para los cultivos, en el segundo; la liminalidad del crepúsculo como momento de tiempo transicional e indefinible. *Imaymana* no sólo representa los nombres de una exuberante vegetación (ceja de montaña y selva); sino, tomando en cuenta el dibujo de Santa Cruz Pachacuti (*Véase supra*), connota los genotipos de las especies, la parte material y económica de la organización imperial (aun lo mágico se asume como curación); mientras que en lo visible del textil se sintetiza una función ritual y divina, la función de culto y sacerdocio; tal la significación de *Tocapo*. La trifuncionalidad no es taxativa ni excluyente, si bien lo político-cognoscitivo es propio de *Pachayachachic*, en *Tocapo* también se percibe gran entendimiento (*Cfr.* BERTONIO: *Tocapu amaotta* = “hombre de gran entendimiento”), lo mismo que en *Imaymana* como “genotipos”; naturalmente las otras funciones también son comparativas y diversificadas aunque prime el carácter de una sobre las demás para poder establecer la trifuncionalidad (URBANO, 1981: XXXVII ss).

Por la representación del espacio, muchos autores equiparan el cuarto Viracocha con *Tunupa*. Para T. Gisbert por ejemplo, por los rasgos de sus funciones, *Tunupa* es el contratérmino de Viracocha y designa el Collasuyo (el primero representaría Chinchasuyo; *Imaymana*, Antisuyo y *Tocapo*, Contisuyo) (GISBERT, 1989: 106). Urbano también encuentra cierta analogía si se toma en cuenta el sentido de la palabra *Thunu* o *thuki* que en aymara significa, según L. Bertonio, “soberbio, atrevido, mal mandado” (URBANO, 1986: 21); sin embargo, es necesario hacer otras consideraciones. Para Urbano, *Tunupa* define también otra división tripartita fundada en la relación que mantiene con las dos mujeres peces: *Umantuu* y *Quesintuu*; la primera se asociaría con el día, la aurora, el levante y el Antisuyo; la segunda (por *quisin* que significa en pukina, “noche”), con el lucero, el poniente, el Contisuyo y naturalmente, la noche (*Ibid.*: 211 ss). La trifuncionalidad sería sistémica de acuerdo a un análisis de nivel dentro del cual se configurarían las mismas relaciones estructurales; esto, sin embargo, no resulta plenamente satisfactorio ni congruente si se pregunta cuál es el contratérmino de *Tunupa*. Aparte de estudios que se limitan a enumerar sus características de supuesto ser supremo y “creador”, dios del trueno, fuente de poderes con potestad sobre las aguas y de citar sus representaciones icónicas posthispánicas (*Cfr.* por ejemplo la enumeración de características que realiza A. Castelli, 1978: 201 ss), si se asume que figuras míticas centrales son expresivas de la trifuncionalidad (lo cual es asumido por M. Rostworowski como *triadismo* para *Tunupa* e incluso para la *Madre Tierra*, 1988: 78), no es evidente la construcción de un contratérmino global según lo constituido en el *ciclo de los Viracocha*. Tal vez, si se toman en cuenta las narraciones de los cronistas se pueda aceptar como contratérmino global de *Tunupa*, la

humanidad que él destruye. Si bien la asociación del dios es con el fuego y el rayo (véase por ejemplo, GISBERT, 1980: 35 ss), pudiendo por tanto concluirse que es el agua el elemento opuesto a su identidad (recuérdese la sociación de las mujeres-pezu con el agua y el abandono que sufre en el lago), entendiéndose que es un tipo de humanidad (“idólatra” en la versión de los cronistas que lo identifican con un Apóstol, asumiendo que pueda ser una humanidad “presolar”), resulta que como parte de su propia “creación”, como parte de sí mismo, la humanidad destruída por Tunupa incluye los rasgos propios del cuarto Viracocha: desorden, desarreglo social y caos. Aparte de la trifuncionalidad de contratérminos globales (en cierta forma, *Taguapaca* como *Tunupa*, está tripartito siendo al propio tiempo una estructura autónoma), existen, naturalmente otras formas de considerar al cuarto Viracocha: Siguiendo una estructura cuadrilocular, M. Rostworowski establece otra lectura posible en la que además de *Taguapaca* y *Tunupa*, existen otros 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: oposición dividida a la vez entre **arriba** y **abajo**; como fuego de arriba una de estas entidades se asocia con el rayo; como de abajo, otro, con la lava; como agua de arriba, una tercera, con la lluvia y finalmente, la cuarta entidad, como agua de abajo, con las lagunas, puquios, etc. (ROSTWOROWSKI, 1988: 29).

La lectura sincrónica de los ciclos de los Viracocha y de los Ayar, evidencia relaciones estructurales específicas. Con relación a la trifuncionalidad, son tres hermanos Ayar los que, según Urbano, representan las mismas funciones y relaciones definidas al estudiar el ciclo de los Viracocha (Véase Fig. N° 25); sincrónicamente existe un cuarto Ayar que se equipara estructuralmente al cuarto Viracocha; sin embargo, existen algunas observaciones que es necesario puntualizar (URBANO, 1981: XLVI ss).

*Ayar Cache*, el cuarto de los hermanos no se diluye en el horizonte del agua; sino, queda atrapado en el interior de la cueva de procedencia, la *pacarina* de Pacariqtambo; suponiendo que *Tawapaca* y *Cachi* representan la parte social y política no definida ni organizada: o, como señala Urbano, las figuras anti-héroe en relación con *Pachayachachic* y *Ayar Manco* respectivamente (1982a: 80), corresponde explicar esta diferencia en función de las relaciones de las demás figuras míticas. En el caso de los Viracocha cada función está representada por una entidad que, de manera en cierta forma abstracta, la identifica; esto también acontece en el caso de los Ayar pero con una diferencia, cada función en realidad está representada por una pareja y la decisión-acción de reprimir la parte no concordante con el orden surge, en este ciclo, de la pareja e incluso es protagonizada por el par femenino de una representación (*Mama Guaco*, esposa de *Ayar Auca*). Si se asume que en la lógica andina la presentación de una entidad dual tiene mayor completitud y representación de totalidad respecto de una sola entidad que denota más una característica abstracta y conceptual incompleta; entonces, en el *ciclo de los Ayar*, la decisión de

represión-eliminación de *Ayar Cache* no se podía dejar a las fuerzas del orden y la concurrencia de forma tal de aislar y diluir los intentos de subversión y caos; al contrario, como parte de las decisiones y acciones de los grupos de dominio, era imperiosa una forma de eliminación que condene al ostracismo de lo interior al elemento discordante. El hombre *cachi* connota, asimismo, lo "interior", significa "sal"; si se toma en cuenta que en momentos liminales de comunicación con los noúmenos del *manqha pacha* es una restricción el consumo y uso de sal; al parecer, es posible ver en el producto un *tabú* que opera dentro de un *pacha* definido: en el espacio-tiempo de lo interior se recompone en el imaginario andino, la expulsión de la sociedad articulada del elemento que, aunque negativo, terminaba de darle sentido; se rememora su importancia mediante la abstención de consumo y uso de sal que pese a significar "sociedad" y "civilización" (*Véase supra*), es posible que adquiera el contenido de producto espacio temporalmente prohibido por la originaria expulsión y la confabulación de fuerzas sociales que terminaron por negarse al eliminar su contratérmino.

Con relación a la trifuncionalidad en el ciclo de los Ayar, H. Urbano puntualiza una serie de tópicos que es interesante considerar: El Ayar tipificado con la función agrícola, *Ayar Auca* es la pareja de la más belicosa y feroz de las hermanas, su nombre significa "enemigo", "adversario", "guerrero" e incluso "traidor" (URBANO, 1976: 339); sin embargo, las tierras y la población están a su cuidado; si se correlaciona esto con el proceso histórico que siguió el asentamiento y consolidación de los grupos étnicos que constituirían el imperio incaico, resulta claro que las funciones agrícolas, la protección de la población en términos económicos y el desarrollo de las tareas necesarias para estos objetivos, fueron sólo posibles por el afianzamiento de un territorio, una sucesión considerable de victorias militares y por la primacía al menos temporal, de lo bélico, frente a cualquier otro aspecto constitutivo de identidad cultural. Este sentido de expansión y carácter centrífugo permite comprender el ciclo de los Ayar en relación con el de los Viracocha; la terminatividad de éste se da por el abandono-disolución del oponente y la reunión de las partes constitutivas del todo (pese a metaespacialidad del agua); en aquél, en cambio, desde un centro surgen las funciones sociales que van a construir la totalidad haciendo que la parte disruptiva, regrese al interior de donde procedieron, sin embargo; las características de la vida económica y religiosa. Diacrónicamente, es congruente con esto el sentido de la litomorfosis de *Ayar Ucho* (que representa más específicamente las funciones rituales y de culto) y de *Ayar Auca* que, terminada la labor de expansión-cimentación de un orden económico estable, también se transforma en piedra. En este ciclo el señorío de *Mango* se evidencia con fuerza, no sólo porque representa el liderato del grupo (formalmente con *Mama Ocllo* y fácticamente con *Mama Guaco*), sino porque accede a las parejas de los otros tres hermanos; si se entiende esto como la primacía de lo político sobre los demás aspectos (incluyendo el usufructo de la riqueza y los valores producidos por la división del trabajo), entonces queda claro el rol central de *Mango* por el cual el orden imperial justifica el poder y riqueza del linaje

de los incas; a este respecto es interesante acotar que precisamente el sentido del nombre de *Mango*, por lo que Urbano investiga de Bertonio (URBANO, 1981: XLIV), refiere "cueva", "profundidad para esconder" (*manque*); es decir señala la *paqarina* originaria de donde todo orden proviene, regido por el político; pero también hace referencia al lugar en el que "vive" la rebelión, la insurgencia, el desorden de lo escondido y aprisionado: la subversión de la totalidad articulada.

Gary Urton ha mostrado que el mito de origen de los incas podría ser una maniobra historizada de la mitohistoria inca del XVI por parte de personas de elevado estatus del Cuzco y Pacariqtambo (1989: 172); sin embargo, pese a las posibles distorsiones que Rodrigo Callapiña habría efectuado respecto de una serie de versiones que le favorecían (por descendencia y por las prerrogativas que ello implicaba mediante la participación de varias personas allegadas a él e informantes de Sarmiento de Gamboa), Urton expresa enfáticamente que "el viaje de los antepasados, desde Pacariqtambo al Cuzco fue una construcción teórica y una expresión normativa de la relación entre los límites geopolíticos y sociales en la organización del imperio" (*Ibid.*: 172); es decir, manteniendo la lógica interna del discurso mítico, esbozando una teoría de la sociedad y justificando un orden dado, el mito expresaría, el proceso histórico por el cual se constituyeron los límites geopolíticos de los grupos que conformarían luego un gran Estado complejo. Efectivamente, aparte de la estructura diádica y cuadrilocular con rango societal, al margen de las representaciones con alto contenido simbólico, como muestra Urton, el mito refiere la construcción del imperio en base a la división dual de *ayllus* (5 de *Hanansayaq* y 5 de *Hurinsayaq*), al tiempo que el tramo desde Pacariqtambo al Cuzco evidencia un espacio de mediación, siendo los lugares señalados en el mito, espacios con significado importante en la explicación de los orígenes sociales reales de los incas. Es interesante ver además, que existiendo tres ventanas en Tampu Toqo, sólo de la ventana central salieron las cuatro parejas por mandato de Wiracocha (de las otras dos emergieron otros grupos étnicos, los *mara* y los *tambos*), la ventana originaria expresa en una clasificación triádica, el centro como mediación, origen y riqueza (*Qhapac T'oqo* = "ventana rica"). Entre los hermanos, Urton reitera el orden jerárquico por autoridad y edad que corresponde a una característica apreciación andina. En el mito por tanto, concurren, incluyendo la trifuncionalidad y aparte de ella, patrones taxonómicos numéricos que refieren dualidad (entre otras, la oposición complementaria más nítida: la sexual), triadismo (las ventanas y las funciones sociales dentro de una teoría social), cuádrupartición (cuatro hermanos y cuatro hermanas) e inclusive quinquartición (los 5 *ayllus* de cada mitad).

El análisis trifuncional de H. Urbano se completa con un tercer ciclo, el de los *chancas* sobre el cual realiza algunas puntualizaciones de interés. Aparte de los datos etimológicos y en comparación con los otros ciclos míticos, surgen aspectos propios de este ciclo, un ciclo no incaico sino construido según un orden socio-político diferente aunque congruente

estructuralmente: el orden de los chancas. Existen algunas partes distintas respecto de los anteriores ciclos: El conjunto de las entidades que representan las funciones sociales, ya no son dioses ni figuras míticas; sino individuos, particularmente guerreros que Urbano ordena según el modelo definido y según las connotaciones semánticas de sus nombres; sin embargo, no se encuentra en ellos un *cuarto* elemento con las características de los cuartos Viracocha y Ayar. La congruencia de asociaciones tampoco mantiene el grado de concordancia de los anteriores ciclos, los personajes asociados con la función agrícola no se asocian con el Andesuyo sino con el Condesuyo; lo propio, en sentido inverso, acontece con los personajes que se asocian con la función ritual; otra diferencia importante es que la entidad que tipifica cada función no es una sola ni una pareja heterossexual; sino, capitanes chancas. Tres pares de capitanes forman las funciones estudiadas con diferentes significados etimológicos según sus respectivos nombres; el *cuarto* elemento que no tiene las características de los anteriores, está representado por un héroe y una heroína, es decir por una dualidad de complementariedad valorada positivamente (URBANO, 1981: XLI ss).

Es posible realizar varias lecturas de este ciclo; el hecho de mantener las funciones cambiando algunas asociaciones muestra la desvaloración de la primacía de la milicia en un ordenamiento social dado; esto se corrobora si se piensa que justamente en un orden de este tipo es imposible la existencia y la acción de un contratérmino que se tenga por "necesario" para el movimiento y dinámica societal. La primacía de referentes dobles masculinos connota asimismo, un carácter específico no valorado explícitamente por el imaginario andino. En relación con los demás ciclos, éste se presenta con todas estas inversiones y variaciones como un proyecto societal transitorio; si el ciclo de los Viracocha representa el orden general del cosmos que establece los patrones de la funcionalidad social y si el ciclo de los Ayar se entiende como la justificación de un orden a partir de los orígenes étnicos y por el cual pervive un sistema que ha enterrado la subversión, entonces es plausible pensar, en medio de las inversiones y carencias del ciclo de los chancas, que un ordenamiento social regido por relaciones ante todo bélicas, sin complementariedad sexual específica ni contratérmino global implícitamente reconocido y valorado, constituye, en el imaginario andino, un modelo verdaderamente anquilosado, estructuralmente decadente e históricamente condenado a la conquista inca; esto es, destinado por la temporalidad andina, al *pachacuti*, protagonizado por Pachacuti.

Sin embargo, es en la dialéctica de lo cosmológico y lo social, sumado con la interacción de lo militar, que se reaviva el *camac* cósmico (TAYLOR, 1974: 234) que permite la interconectividad de los niveles de la realidad y el flujo que hace que la historia, en uno u otro sentido, siga un curso de alternancia. Desde las divergencias teológicas entre los intelectuales del XVI, pasando por sus tácticas de subvaloración de contenidos míticos, hasta la política de "traducción" teórico-mítica que tenía por objeto la justificación a posteriori de un orden represivo y la introducción

de sus propias categorías, conceptos, tradiciones y leyendas; se ha observado, en la consideración diacrónica y sincrónica de algunos ciclos prehispánicos mediatizados por la narrativa española; pese a la reiterativa destrucción sistemática de lo peculiar andino, una teoría de la sociedad inscrita dentro de una *ideo-lógica* que expresa constante y tácitamente, su potencia exegética y su valor cultural.

## B. IMÁGENES MÍTICAS

En un documento publicado por P. Duviols escrito por Cristóbal de Albornoz alrededor de 1580, además de las "instrucciones" de Albornoz para identificar y extirpar eficientemente las idolatrías y "guacas" de la época; es posible percibir, la gran variedad de objetos del mundo andino con profundo y complejo significado simbólico. En el documento existen referencias a las *pacarinas*, señalándose los derechos de cada "parcialidad" sobre el culto a la suya; se identifica el *Amaru* con "machacuay", la figura de serpiente que emergió de una laguna, se habla de *acapana*, guaca con connotaciones guerreras y, entre otros, de los que se denominan *madres* (por ejemplo *illa llama*, protectora de esos animales), de *illapa*, con amplias connotaciones respecto del rayo, los cuerpos embalsamados, los mellizos y los defectos físicos; además de *apacheta* (vertiente de caminos) (DUVIOLS, 1967: 17 ss).

Si se comparan estas imágenes simbólicas con las que todavía perviven hoy, se descubrirá, en concordancia con la persistencia y la larga duración, que en el campo de la figuratividad religiosa, las imágenes míticas y las representaciones simbólicas, subsiste aún con variaciones insignificantes, la estructura simbólica que los cronistas y extirpadores percibieron el XVI. Un ejemplo claro de esto es que, aun cambiando los nombres, las funciones y las particularidades, es posible encontrar hoy, versiones locales de la estructura cuadrilocular del *ciclo de los Ayar*, esto se encuentra por ejemplo, en el mito de origen de la comunidad de Andamarca. Juan Ossio cuenta una versión de este mito en la cual se perciben los siguientes aspectos congruentes con la estructura antes estudiada: Son cuatro los hermanos que forman el relato mítico acerca del origen de este pueblo de Ayacucho; las relaciones con el agua son constantes: el nombre genérico de ellos es *Mayo* ("agua", "río"), siendo frecuentes las lágrimas que vierten ante situaciones discursivas específicas; como los Ayar, su itinerario comprende desde el Sur hacia el Norte y, también como en ese ciclo, sólo uno sobrevive para fundar la "ciudad de Andamarca" (*Mayo Anta*). Los espacios señalados en el relato tienen, como en los *Ayar*, connotaciones geográficas y políticas, el lugar queda indicado por el hecho que los cuatro hermanos deberán caminar hasta que sus sandalias de oro se agotasen; el primero de ellos, *Mayo Sahuá* cae por un barranco convirtiéndose en laguna; el segundo, *Mayo Huaylla*, queda encantado por un arroyo que se le presenta en forma de mujer, él es origen de los *hayllas* e *Ichus*; en fin, el tercero,

*Mayo Huacca*, por pretender alcanzar a una mujer, queda convertido en piedra (OSSIO, 1977: 110 ss). Las analogías estructurales son evidentes y comprenden referencias no sólo al ciclo de los *Ayar*, sino también al de los *Viracocha*; constatándose, por tanto, que pese al transcurso de larga duración, en el imaginario andino han subsistido, además de los patrones y ordenadores de exégesis de la sociedad, contenidos y figuras míticas en algún caso, inalteradas; concluyéndose en consecuencia, la pervivencia de una misma lógica y una articulación sintagmática específica propia de la estructura de pensamiento andino. Con relación a las imágenes y objetos que Albornoz cita en su *Instrucción...*, es posible cotejar hoy la pervivencia de los mismos; sin embargo, siendo propósito de este inciso completar la estructura mítica antes diseñada en la consideración de los ciclos míticos, se privilegiarán algunas imágenes, mostrativas no sólo de una continuidad en muchos casos inalterada, sino de una articulación sintagmática *ideo-lógica* presente y operante desde el XVI y mucho antes, hasta ahora.

Entre las distintas fuentes que refieren contenidos míticos prehispanicos, destaca por su riqueza y variedad, el conjunto de relatos publicados entre otros títulos como *Dioses y hombres de Huarochiri* (Ed. de J.M. Arguedas y P. Duviols, 1975). Los estudios sobre estos textos son muy extensos, destacándose el de Gerald Taylor. Obviamente, no es objetivo acá presentar de manera sumaria, un conjunto de temáticas e imágenes sugerentes de exégesis que permitan construir la lógica de los relatos y de ahí, la cosmovisión andina; simplemente se pretende, con la ilustración de algunas imágenes presentes en los relatos, depurar las líneas generales (confirmando, rectificando o detallándolas), que hasta acá se han trazado respecto del tiempo, el discurso mítico y la historia.

En el *Cap. N° 2* del texto (1975: 26 ss) se narra la búsqueda que Cuniraya Viracocha realiza de Cavillana; en ella es interesante distinguir que son seis veces las que el dios pregunta a distintos animales obteniendo 3 respuestas de carácter positivo y 3 de negativo; la contrarrespuesta se da en base al carácter de la respuesta, como maldición o premio. T. Zuidema analizando otros relatos del texto, justifica la división séxtuple explicándola como la síntesis de un modelo binario (*Hanan* y *Hurin*) y otro triádico (*collana*, *payan* y *cayao*) (ZUIDEMA, 1977: 19); considerando los animales y las respuestas, esta estructura, cabalmente cumple una división diádica y triádica: Diádica porque son las respuestas, en cantidad igual, o positivas para Viracocha o negativas para él; si se consideran los animales, las asociaciones son también diádicas: cóndor, puma y balcón dan respuestas positivas, es decir el premio se relaciona con los animales representativos del orden, la totalidad social, símbolos de la construcción societal, asociados con la unidad y síntesis (arriba-abajo, cielo-tierra) y con las fuerzas de producción y emanación de la riqueza (*Véase supra*); en cambio, los otros tres animales relacionados con el castigo, el zorrino, el zorro y el lorito refieren contenidos opuestos al orden, connotan la noche

y la subversión astuta, refieren el tiempo transicional (tómese en cuenta que entre los signos de **pachacuti** el exceso de palabras también lo tipifica); aunque la imagen del zorro en los cuentos andinos se asocia con aspectos indeseables para el orden social en los que tiene la imagen de tonto (Cfr. MOROTE BEST, 1988: 79 ss), en algunos contextos, anuncia suerte y cierta astucia (la cola del zorro aparece en un relato de Huarochirí, decolorada por el agua ácida del diluvio, pero el zorro se salva frente a **pachacuti**). Es interesante observar en el relato la alternancia de las respuestas; las seis constituyen momentos diferentes por las que, asociando la significación estructural de la alegoría, es posible reafirmar la concepción societal mediante la cual el orden implica la presencia del elemento disruptivo, al tiempo que se reitera la necesidad de tránsito e inversión constante por liminalidad en la historicidad: **pachacuti**. Si se admite el modelo séxtuple de Zuidema (Véase Fig. N° 26), entonces el ordenamiento de los animales es todavía más expresivo: Cóndor y puma (alto-bajo, cielo-tierra) constituirían el dominio simbólico de una totalidad espacio-temporal relacional y específica; a este dominio y orden se opondría zorrino y zorro que representan el elemento disruptivo astuto frente al orden anquilosado; en quinto lugar, como parte de la primera división estaría el halcón, suma representación del orden imperial inca el cual sólo encuentra su propia destrucción por la patencia del exceso representada por las palabras sin sentido generadoras del caos dadas por el loro (Véase Fig. N° 27).

Esta misma estructura séxtuple sirve a Zuidema para analizar el *Cap. N° 5* de los relatos de *Huarochirí* (1975: 35 ss); en él, entre otras cosas, se refiere el enfrentamiento entre el hijo de Pariacaca, Huatyacuri contra el cuñado de la mujer que pretendía: Tamtañanca. El análisis de Zuidema incluye relaciones que se dan en el esquema séxtuple: Son seis las competencias de Huatyacuri (que tiene una connotación etimológica de puna: "el que come papas cocidas en la tierra"), como también son seis las relaciones que, en base a los parámetros triádicos y diádicos, Zuidema establece: *Hanan* connota "arriba", "luz" y "afuera"; *Hurin*, "abajo", "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 contra su cuñado; finalmente, *collana* significa el triunfo en el juego y en relación a la mujer, que Huatyacuri realiza (Véase Fig. N° 28 y 29). Al margen de algunos análisis sobre el color y los vestidos, para Zuidema, este relato en particular es mostrativo de las relaciones de parentesco en el antiguo Perú (1977: 32 ss). Según Zuidema, por esta disposición se justifica 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*" (*Ibid.*: 34); pero además, tras un exhaustivo análisis del escenario donde tuvieron lugar los encuentros (que incluye los templos de Viracocha y del Sol), relación del relato con pasajes históricos (que entre otras cosas, Zuidema establece a partir de los colores de la camisa que Huatyacuri usa), Zuidema termina concluyendo una estrecha relación entre el mito, el parentesco y la historia: "hay un parentesco de 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

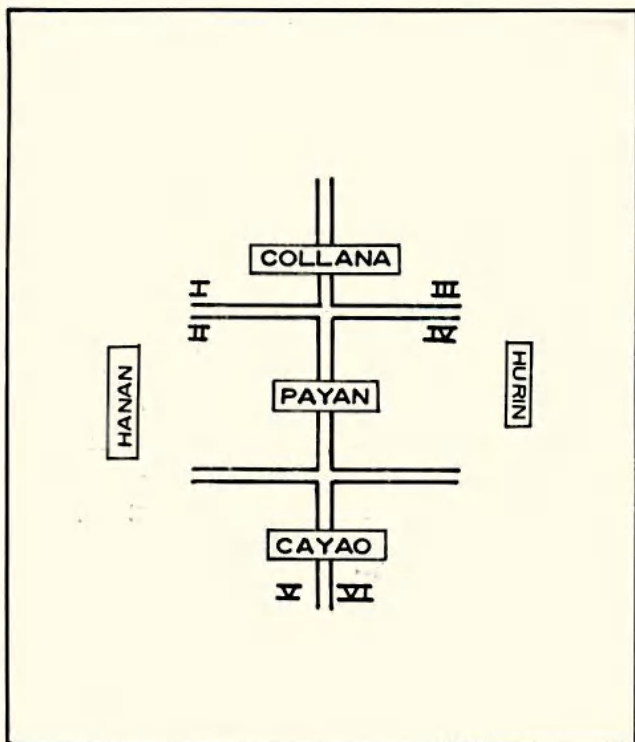


Figura # 26: Modelo séxtuple según T. Zuidema (1977: 19).

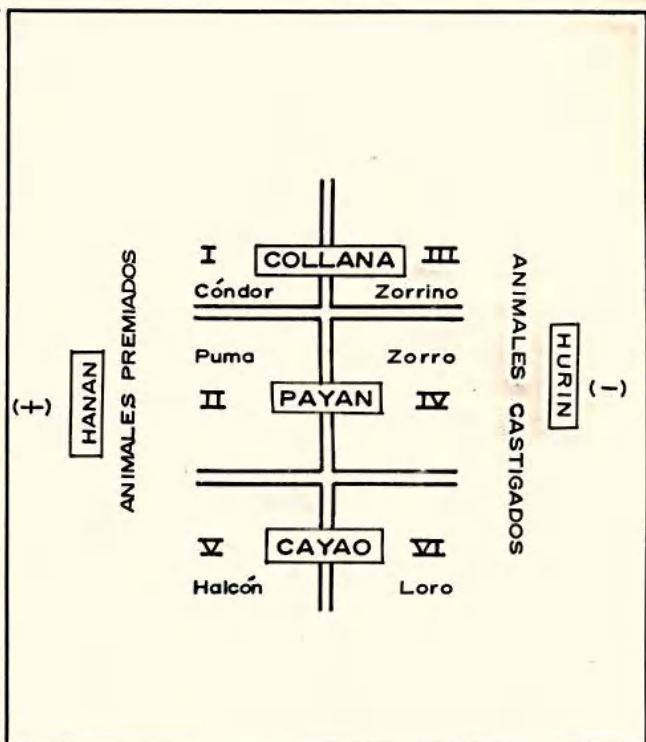


Figura # 27: Las respuestas de los animales ordenadas según el modelo séxtuple (Huarochirí. Cap. N° 2).

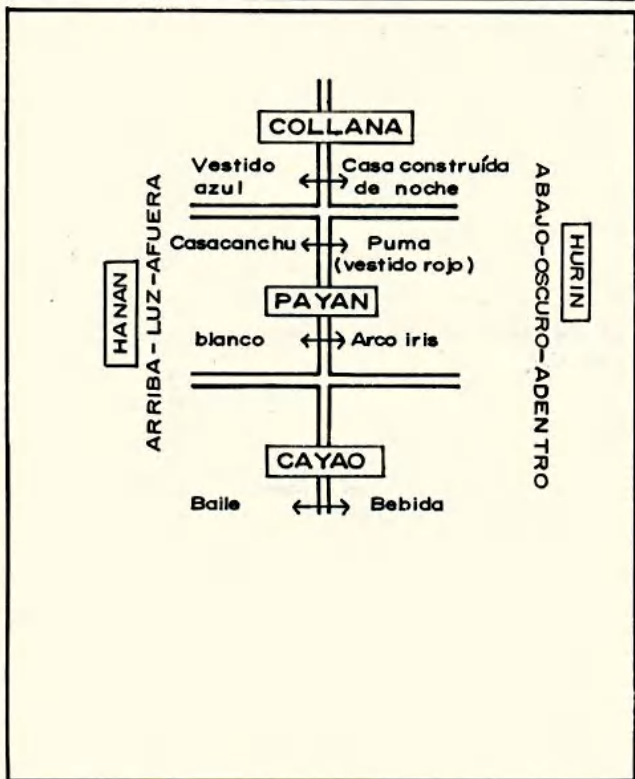
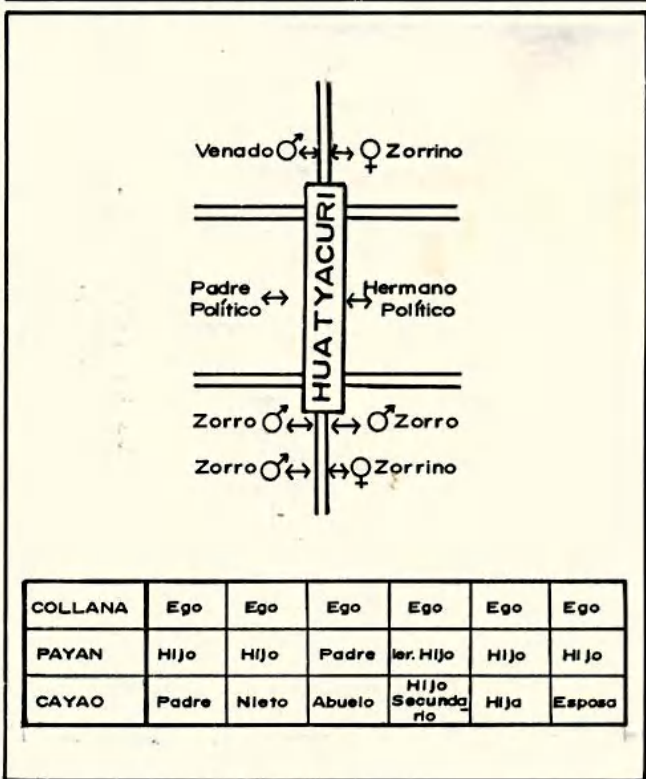


Figura # 28: Las competencias de Huatyacuri ordenadas en el modelo séxtuple, según Zuidema. (Huarochirí. Cap. N° 5).



COLLANA	Ego	Ego	Ego	Ego	Ego	Ego
PAYAN	Hijo	Hijo	Padre	1er. Hijo	Hijo	Hijo
CAYAO	Padre	Nieto	Abuelo	Hijo Secundario	Hija	Esposa

Figura # 29: Relaciones de parentesco andinas expresadas en el relato de Huarochirí, según Zuidema y el modelo séxtuple.

principios estructurales" (*Ibid.*: 44).

Aparte de la estructura séxtuple en los relatos considerados, existe una recurrencia muy evidente en el texto de *Huarochirí*: es el patrón numérico cinco. Según F. Silva, el 5 es base de la algoritmia peruana, eje de temporalidad que en los relatos de *Huarochirí* aparece alrededor de 30 veces (1978: 210-211). Son muchas las referencias en las que aparece este patrón numérico, no sólo en los relatos de *Huarochirí*, sino, en las regularidades internas de la estructura lógica andina; en los mitos, aparece como 5 buevos, 5 halcones, 5 montañas, 5 mujeres, 5 hermanos, 5 hermanas, 5 direcciones, etc.; referencias que en casi todos los casos tendrían por objeto mostrar una concepción de totalidad relacional sobre la cual se ejerce plena influencia y control, al respecto, resulta interesante correlacionar este número con la representación de *Urcorara* según Santa Cruz Pachacuti (*Véase supra*), lo cual ha sido entendido bajo los mismos parámetros: totalidad cuadrilocular por mediación universal de un centro, oposición complementaria bidimensional, hegemonía y orden, alteridad y alternancia, etc.. En *Huarochirí*; sin embargo, el contenido que resulta más interesante se refiere, como señala F. Silva, a la aplicación del patrón numérico, al tiempo.

Los muertos reviven después de 5 días; ese es, asimismo, el tiempo en el que se produce la regeneración de las fuerzas de la naturaleza, pero lo más significativo en *Huarochirí* es que con 5 días se connota un *tiempo liminal*, un momento transicional, el tránsito para la inversión (fue ese tiempo el que antecedió por ejemplo, al diluvio desde que la llama macho supo que las aguas anegarían el mundo (*Cap. N° 3*)). Según F. Silva, 5 días hacen referencia a dos formas diferentes de existencia: la edad vieja, *Ñaupa Pacha* y la edad presente, *Cay Pacha*; es el tránsito que no participa de un tiempo regular, una época vacía, un tiempo no axial que sin embargo, mide el señalamiento de las circunstancias (1978: 216 ss). Si se acepta que el tiempo de 5 días es un tiempo de liminalidad, la frontera entre un orden y otro, el plazo que indefectiblemente muestra el decurso de la historia futura, identificada con el pasado e invertida respecto del presente; y si por otra parte, se entiende que este patrón numérico es expresivo de una totalidad articulada y sistemática; entonces, a partir de los relatos de *Huarochirí* y del tiempo de 5 días, es posible afirmar que en el devenir del tránsito que anuncia el reordenamiento global de la disposición de una totalidad dada, obran y actúan las partes relacionales de forma tal que; aunque exista un elemento disruptivo por excelencia (piénsese en los *cuartos*, *Viracocha* y *Ayar*), es el conjunto de las relaciones estructurales las que, siguiendo su propio ritmo y dinámica, accionan sobre las articulaciones dadas de forma tal de redefinirlas o invertir los sujetos que ocupan los lugares en los cuales las funciones se inscriben; tomando en cuenta la acronía de un tiempo no axial en el que; sin embargo, existe un orden de los procesos de tránsito de las partes, es presumible que aun en el caos y la subversión radical, en los cambios catastróficos que acontecen a niveles sociales o cósmicos, *exista* el tiempo para el llamo sabio y

para el zorro decolorado pero vivo, *exista* el tiempo y la disposición tal que, en medio del desorden y por influjo de lo extraordinario patente y lo improbable real, se definan, en el curso de los roles establecidos y posibles, la *armonía* de *pachacuti*, la posibilidad de reubicación societal y sideral en un universo de permanente flujo e inversión cíclica.

El análisis de las imágenes de los mitos de Huarochirf puede prolongarse más, en la medida que tales imágenes son pletóricas de contenidos simbólicos admirablemente variados; sin embargo, lo señalado hasta aquí es suficiente para configurar una concepción congruente de estos mitos respecto de las nociones fundamentales andinas referidas al tiempo y al espacio.

Los símbolos que caracterizan los momentos de liminalidad son diferentes; aparte del tiempo de 5 días tratado; en el imaginario laymi contemporáneo (*Véase supra*), es la figura de *Inca*, relacionada con un universo semántico amplio, la que representa este momento transicional. O. Harris (1989: 217 ss) establece como universo semántico de la figura símbolo que caracteriza el tiempo de la liminalidad (*Inca*), lo siguiente: *Inka* se asocia con *Inkachu* (modelo original de cada ser), con *Enqa* (principio general de los seres), con *enqaychu* (piedras pequeñas redondas con similar significación), con *Illa* (piedra en forma extraña), con *mama* (mineral “madre”, nótese la continuidad desde Albornoz); con el *rayo* y finalmente con *choquela* (hombre que con su honda ocasiona la lluvia, el granizo y el trueno) (*Véase Fig. N° 21*). El contenido de *Illa*, por otra parte, se debe precisar en términos de referencias a lo secreto, lo milagroso y el rayo. Es interesante notar que en los momentos de liminalidad surgen, al menos hoy, asociaciones que relacionan parámetros específicamente temporales, con universos de significación espacial y económica; pero profundamente simbólica. En los intersticios de las regularidades temporales acotadas por la liminalidad, surge un conjunto de elementos que más que definir “etapas” o características de “épocas” linealmente yuxtapuestas en el tiempo, señalan un universo caótico, emanativo, pletórico de riqueza y producción, un universo de fuerzas poderosas que al tiempo que gravitan sobre el centro agrícola de la vida económica andina (el granizo y la lluvia por ejemplo), representan las fuentes de flujo por donde la sociedad y la vida se nutre y crece. La metaespacialidad antes explicada (*Véase supra*), se relaciona ahora de manera opuesta y complementaria con una transtemporalidad por la cual, los dones de los Apus, los dones de la Pachamama, y la fuerza vital del ganado entre otras, se concentran en un *incaychu* o *illa* (GOW y GOW, 1975: 146-147); que, como símbolo de lo liminal temporal, como símbolo de *pachacuti*, retrotrae a un presente lejano y ajeno, el pasado-futuro de la emanación y la génesis de la riqueza, reactualiza en la *pacha* de acá, lo que la ubicuidad metaespacial de los noúmenos del *manqha pacha* obra permanente, sin pausa ni orden: la emanación del flujo energético cósmico que nutre a la sociedad, da sentido a la totalidad y anima la vida.

Un lugar importante en el imaginario andino ocupan las imágenes que se identifican como

*Amaru y Waman.* Las referencias dadas en relación al *Amaru* (*Véase supra*) han construido un universo de significación muy amplio; desde la lectura del dibujo de Santa Cruz Pachacuti, lectura que lo relaciona con fenómenos naturales y fuerzas irruptivas, pasando por la consideración del *Amaru* como “principio andino” (*Véase supra*, Earls y Silverblatt); hasta su identificación con el *Muki* (*Supay*) o con la esposa de éste (SALAZAR SOLER, 1987: 201), se ha encontrado al *Amaru*, sea asociado con una figura felínica o con una serpiente o con cualquier otro monstruo ctónico, de manera muy recurrente en el imaginario andino. Tom Zuidema, en base al texto de Albornoz ya referido y mediante el análisis de varios pasajes de Cobo, establece la analogía más frecuente entre el *Amaru* y la serpiente; agrega que entre los incas se realizaba un juego que tenía relación con el *Amaro*. Aparte de las referencias que Zuidema establece respecto del juego entre Tupac Yupanqui y su hijo (el cual reportó al hijo varios *ayllus*) y aparte del análisis fructífero que Zuidema establece respecto de las relaciones de parentesco e influencias que las esposas mantenían sobre el Inca, destaca que el juego referido creaba un pacto, un compromiso que se simbolizaba con el *Amaru* y, en otros contextos interétnicos, con las alas de un halcón; es interesante señalar que el juego se realizaba en un contexto marcado por el tiempo de 5 días e incluso llevaba un nombre que denota 5 (*piccha*); lo peculiar radica en que siendo el *Amaru* una figura mítica que evoca la tierra y a Pachamama y *Huamán* una figura relacionada con el cielo, Viracocha y el sol creador (ZUIDEMA, 1967: 50), resulta que con el juego se integraban los principios que, por separado, representan tanto el caos, el desorden y la posibilidad de inversión permanente (incluidos los 5 días); con lo que, por otra parte, connota *huamán*: orden, Viracocha, cielo, y sol. La unión interétnica (en la cual naturalmente siempre mediaban posiciones de dominio político y/o militar), refiere por tanto, en asociación con el tiempo de 5 días y con la figura caótica y desagregadora de *Amaro*, el intento explícito de subordinar lo desordenado y desarticulado a un sometimiento ordenado, una articulación imperial y el sello de una alianza; es decir, el dominio sobre *Amaru* coexiste controlado y explícitamente bajo la división de las alas del halcón. Zuidema termina de relacionar el *Amaru* con el *Huamán* señalando que siendo que los grandes pueblos conquistados por los incas tenían su propia representación felínica (es decir, su propio *Amaru*) y representando éste el fuego de *Huallallo Carhuincho* en los mitos de Huarochirí y la primacía de lo de abajo sobre lo de arriba, resulta que la unión con *Huamán*, que a su turno representa la lluvia de Pariacaca y la primacía de arriba sobre abajo; la síntesis de ambos, sólo podía comprenderse mediante una figura que los contenga, para Zuidema tal figura fue el águila real de Sacsahuamán (*Ibid.*: 51) que connota la aceptación consensual del término del tiempo liminal (los 5 días) y la subsunción de las peculiaridades político-étnicas bajo un dominio común holístico: la homogeneidad política y simbólica del incario.

Desde otra perspectiva, H. Urbano comprende las relaciones entre el *Amaru* y *Guamán* como representaciones, mediante imágenes míticas, de identidades históricas y funciones sociales.

Para él (1974: 35 ss), además de la representación del ídolo *guaqui* de cada soberano inca, existiría la alternancia de identidad respecto de la asociación con el fuego o con el agua; al primero se relacionaría *Inti* y *Guamán*; al segundo, *Viracocha* y el *Amaru*. Por otra parte, *Guamán* y *Puma* evocarían funciones guerreras, mientras que *Amaru*, los trabajos del campo simbolizando las parcialidades dependientes del centro (*Ibid.*: 41). Para Urbano, los hechos históricos relacionados por ejemplo con *pachacuti*, se representan como oposiciones y triunfos de estos principios contrapuestos y alternados entre los cuales es muy significativo el *guaqui* que evoca el *fuego del Inti*. Al margen de las peculiaridades de los distintos soberanos, sus "dobles", funciones y sentido histórico; es decir, al margen de la relación entre la formulación de una historia oficial inca impregnada de referencias míticas y de la construcción de los mitos según referencias históricas reales, nuevamente surge con fuerza taxativa, la visión alternada de la historia mediante la cual, esta vez en torno a los principios representados por el *Amaru* y *Guamán*, se ratifica el pendular oscilar de una historia guiada por una temporalidad compleja que identifica la sucesión con la alternancia, el futuro con el pasado y el presente con la posibilidad ciertamente latente de las acciones que obran por debajo del orden y a pesar de él: las fuerzas del cambio y la inversión. El sentido de totalidad de estas representaciones simbólicas se complementa finalmente, mediante los significados que adquieren el *Amaru* (símbolo de los *ayllus* que conformaron el Cuzco y zonas intermedias); el *Puma* (representantes de la imagen de la selva, el agua de esta geografía y la vegetación de tierras bajas); y *Guamán* (representante de las alturas, la rapidez de desplazamiento y las altas montañas) (URBANO, 1976: 341-342).

### 3. HISTORIA Y MITO

#### A. LA HISTORIA ANTE LOS INCAS

María Rostworowski señala que fueron distintos los medios por los cuales los incas conservaron y proyectaron su pasado: Pese a no contar con escritura, los incas conservaron y probablemente los pueblos andinos anteriores, mantenían vivos sus contenidos culturales importantes mediante cantares, "quipus" y pinturas, siguiendo la voluntad de los soberanos (ROSTWOROWSKI, 1988: 187); no fueron los episodios macropolíticos los únicos que se conservaron a través de estos medios; las distintas parcialidades, *ayllus* y *panacas* del Cuzco; y, en general, del mundo andino, recurrían a estos medios para fijar en su memoria lo que consideraban digno de recuerdo y a lo que acudían con gestos simbólicos específicos ante situaciones concretas. Se conservaban, aparte de los hechos del Inca; los episodios relativos a los líderes locales y regionales, los sucesos de antaño más lejanos e incluso una serie de registros económicos y demográficos que se correlacionaban con los distintos soberanos (productos en depósitos, cantidad de habitantes, ganado, cosechas, etc.). Los cronistas

españoles que buscaban descubrir el pasado de las Indias, se vieron forzados a recurrir a los *quipucamayoc* con el objeto de encontrar en la "lectura" que los indígenas hacían de los nudos en coloridas y complejas cuerdas, la narración de los hechos más importantes del imperio y, paralelamente, siguiendo distintos órdenes (a partir de los colores, los hilos principales o secundarios, el lugar de los nudos que asociaban unos hilos con otros), escuchar los relatos que incluían, en una misma estructura de hilos; secuencias temporales, acciones heroicas y sobresalientes de los incas y sus reinados, además de datos de carácter económico; todo esto, según una unidad cósmica sintetizada en el *quipu* en el cual los sentidos de flujo eran múltiples y complejos. Así, fueron ampliamente conocidos los distintos "aspectos" de la "historia" prehispánica (hechos, símbolos, asociaciones míticas, pasajes específicos, etc.), a partir de lo que los cronistas españoles escuchaban de una "insignificante" fuente (RANDALL, 1987: 291 ss).

Se ha hecho referencia (*Véase supra*) a la relación entre los mitos y la historia, relación válida para cualquier producción de mitemas y no sólo para el caso andino; sin embargo, en el caso de los Andes las relaciones entre la producción mítica y la historia son muy estrechas llegando a constituir no sólo una misma estructura de significación; sino incluso, significados metafóricos y metonímicos; al respecto, en relación a los mitos de Huarochirí, T. Zuidema señala: "la historia de los incas y la mitología de San Damián está basada en un interés común e intensivo en un complicado modelo social, aplicado al parentesco, organización socio-política, ritual, teológica y calendario. Ambas usan como sus ladrillos de construcción referencias a huacas, ayllos, topónimos y especialmente en el caso de los incas, eventos recordatorios." (ZUIDEMA, 1977: 47). Por otra parte, se ha tratado también (*Véase supra*) la manera cómo el imaginario del "intelectual" ibérico del XVI "tradujo", según sus propias categorías, supuestos, intereses y relaciones conceptuales dogmáticas, lo que "recogía" del imaginario indígena respecto de la historia de las Indias y las peculiaridades del nuevo mundo. Considerando esto en este inciso se pretende encontrar elementos que refuercen o rectifiquen, en relación a la forma cómo los incas veían su pasado, los patrones de temporalidad e historicidad que hasta acá, se han distinguido. Si los cronistas hubieran pretendido "narrar" sólo lo *verosímil* de la historia incaica o si sus informantes hubieran estructurado únicamente discursos según los efectos que éstos producirían en sus destinatarios; evidentemente, no fuera posible hoy interpretar, siguiendo la lógica andina y las bases de la estructura de pensamiento, lo que de cierta forma, pervive respecto de la visión del tiempo y la historia.

Los cronistas narran un sinnúmero de episodios *inverosímiles* respecto de la historia inca; sin embargo, en general, como señala P. Duviols, se considera que la sucesión de monarcas incas desde Manco Capac hasta Viracocha constituye un período "legendario"; mientras que desde Pachacuti y la guerra contra los chancas se acepta el inicio de un período "histórico"

(DUVIOLS, 1979: 67); desde Pachacuti se tiene las fechas probables que señalarían eventos significativos (Duviols cita la cronología de Rowe que establece la coronación de Pachacuti, Tupac Yupanqui, Huayna Capac y Huáscar en 1438, 1471, 1493 y 1527, respectivamente, *Ibid.*: 82). Sin embargo, pese al optimismo histórico que expresa esta concepción, en relación a un tema central como es la estructura de poder en tiempo imperial y las sucesiones de soberanos, se presentan posiciones tan divergentes que motivan la presunción que el conjunto fáctico de eventos comprobados "históricamente" no ha dejado ni un momento de estar consustancialmente unido a la figuratividad andina que piensa la historia en relación con sus propias imágenes míticas, religiosas y simbólicas.

Si bien existe acuerdo entre distintos autores acerca por ejemplo, de la dualidad o la oposición complementaria, como principio estructurador de la "ideo-lógica" andina; concretado en un vasto escenario de producciones culturales (como la economía, la política y, en general, la ideología); respecto de la historia inca, surge una primera discrepancia en el rol que se asigna a Manco Capac. Para M. Rostworowski por ejemplo, que basa su posición en la complementariedad política ("principal" y "segunda" persona) y en la suposición que cada Ayar tuvo dos mujeres, no es aceptable que Manco Capac sea el único fundador de las dos mitades del Cuzco; según ella, Manco fue el ancestro de Hurin Cuzco en tanto Ayar Auca lo fue de Hanan Cuzco (1988: 175). Para esta autora la tesis de diarquía entre los incas "no corresponde a la realidad" (*Ibid.*: 179); pese a los esfuerzos de explicación de Duviols quien la retomó de Zuidema, para Rostworowski, no es posible "confeccionar" una historia incaica basándose en catálogos o cronologías que en definitiva no "proporcionan una versión exacta" (*Ibid.*: 187).

Más acá de las sorprendentes pretensiones de "exactitud" y "veracidad" y sin el ánimo de llegar a "confeccionar" el pasado "tal cual fue"; es posible, como señala Duviols, tener una aproximación estructuralista y etnohistórica, que se expresa en las crónicas del XVI, del imaginario andino respecto de la forma de ver, comprender y justificar un mundo expoliado y destruido por los mismos que "preguntaban" sobre el pasado. Para P. Duviols, el hecho que sólo existan dos cronistas que refieren la diarquía como Zuidema y él la entienden, y el hecho que se baya impuesto una tradición de concepción por la cual se pensaba una sucesión monárquica y un poder omnímodo del soberano, en realidad, se explica desde distintos puntos de vista: Son varios los cronistas que siguen la tradición formada por los anteriores, sin someterla a crítica ni duda; los indígenas que hablan de Hanan Cuzco asumiendo tácitamente la legítima nobleza del imperio, no niegan la diarquía; en realidad, según los patrones estructurales de la forma cómo se piensa la política y el poder en el XVI, asumen que encontrarían mayor reconocimiento de las prerrogativas que querían obtener, si se muestran aparentemente, como los únicos legítimos descendientes de una nobleza disgustosa de tener que disputar o compartir las consecuencias del poder pasado con los descendientes de otra parcialidad; la omisión de

Hurin como término diárquico respecto del gobierno compartido entre los incas se produjo, desde la perspectiva de los españoles, por la pervivencia de un esquema predefinido, tanto de quienes abogaban en favor de los indígenas, como de parte de quienes los detractaban; los primeros buscando justificar la legitimidad del señorío y gobierno pleno indígena, a imagen y semejanza de Europa; los segundos, tratando de deligitimarlo; de parte de los indígenas se reprodujo el esquema; al esperar ser reflejados en las nociones de poder ibéricas, asumían que su ascendencia "monárquica" les reportaría ciertas prerrogativas. Así surgió la tradicionalidad concepción de los cronistas españoles que, en beneficio de todos (exceptuando naturalmente a los descendientes de Hurin Cuzco), crearon la sucesión de dinastías por la cual establecieron que fueron 5 los primeros monarcas incas, identificados con "Hurin" (Manco Capac, Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Mayta Capac y Capac Yupanqui); al tiempo que "explicaron" que los 8 restantes (Inca Roca, Yawar Huacac, Viracocha, Pachacuti Inca, Tupac Yupanqui, Huayna Capac, Huáscar y Atahuallpa), formaron parte de la dinastía sucesiva: Hanan Cuzco (DUVIOLS, 1979: 68 ss).

Frente a esta oposición estructural, Duviols, propone otra sustantivamente diferente: Sin importar la específica correlación de soberanos, Duviols propone un modelo diárquico por el cual el sentido monárquico y personal de poder absoluto de la tradición occidental, cambia por una estructura de poder dual, una estructura de poder compartido según la complementariedad y autonomía de dos mitades (*Hanan/Hurin*), en las que la relación de soberanos, el surgimiento del Estado y la estructura de poder misma supone una "diarquía asimétrica". Según el modelo propuesto por Duviols, el primer inca (Manco Capac) sería el antepasado de dos linajes que habrían gobernado simultáneamente: Sinchi Roca sería el primer gobernante de Hurin; Inca Roca, el primero de Hanan, Lloque Yupanqui el segundo de Hurin; Yawar Huacac, el segundo de Hanan; los terceros serían Mayta Capac y Viracocha de Hurin y Hanan respectivamente y, en ese orden; los cuartos, Capac Yupanqui y Pachacuti Inca. Sólo la mitad Hanan tendría gobernantes desde el 5° hasta el 8° (Tupac Yupanqui, Huayna Capac, Huáscar y Atahuallpa)(*Op. Cit.* 68).

Como Duviols señala, el modelo propuesto se basa en la tesis de Zuidema que establece la dualidad política (diarquía) como patrón de ordenamiento andino. El texto de Zuidema que Duviols analiza incluye; sin embargo, algunas diferencias: Según Zuidema la división Hanan-Cuzco y Hurin-Cuzco muestra que "los cinco gobernantes de Hanan Cuzco y los cinco de Hurin Cuzco fueron en los hechos, los diez jefes de las partes en las cuales... el Cuzco fue dividido"<sup>(25)</sup>. Si se corrigen algunos errores, en base a las obras de Acosta y Sarmiento, Zuidema establece que serían 5 los gobernantes de Hurin Cuzco (Sinchi Roca, Tarco Huaman, Lloque Yupanqui, Mayta Capac y Capac Yupanqui); en tanto que otra cantidad similar correspondería a Hanan Cuzco (Inca Roca, Yahuar Huacac, Viracocha Inca, Pachacuti y Tupac

Yupanqui); Manco Capac queda como fundador de ambos linajes (DUVIOLS, 1979: 70). Aparte de las razones especificadas que invalidan el modelo de sucesión; Duviols establece algunas pautas de interés respecto de la diarquía, en base a varios pasajes de algunos cronistas: Para él está demostrado suficientemente que no hubo "alternancia" respecto del carácter jerárquico de Hanan; esta relación jerárquica establece que el inca de Hanan es "primero" respecto del de Hurin, que es "segundo"; estructura de poder que todavía se mantiene en diversas regiones andinas en las cuales existen "principales" y "segundas personas". Por otra parte, la estructura diárquica no sólo incluía dos soberanos en relación jerárquica, en realidad la existencia de lo que Duviols llama "secretario general" del Inca, funcionario político con considerable poder y decisión y miembro de la familia real, evidencia esta concepción estructural acerca del poder y su ejercicio. Lingüísticamente esto se confirma si se considera que el término con el que se designaba al Inca de Hanan Cuzco (*sapay*), término que significaba tanto la noción de pareja (lo opuesto a *chulla*), como la unicidad (que evoca la singularización de uno de los elementos emparejados); este concepto andino de poder refiere, según Duviols, no sólo una pareja gobernante diferenciada; sino, una concepción dual y complementaria de identidades políticas autónomas; al aplicarse *sapay* no sólo al Inca de Hanan sino a otros *apus*, se confirma esta noción estructural en el imaginario político andino (*Ibid.*: 79-80).

La diarquía como estructura política es significativa porque refiere un campo de concreción de la "ideo-lógica" de oposición complementaria; al margen de los nombres, las sucesiones, dinastías, simetría en la distribución y pertenencia de los soberanos; esta forma de gobierno, aun asumiendo la jerarquía de Hanan sobre Hurin, puede ser leída, desde otros puntos de vista que, con evidentes referencias figurativas y simbólicas, muestran que, para los incas, la historia fue la oposición complementaria de principios contrarios pero necesarios. Más acá de la representación-identificación de un soberano, por ejemplo, con el orden o con el desorden (*Véase supra* la alternancia de estos principios propuesta por L. Vallée), más acá de la representación de las sucesiones de los incas como sucesiones entre el fuego, asociado a las funciones guerreras, al Guamán y a Inti por una parte; y al agua, asociada, por otra, con el Amaru y Viracocha (*Véase supra* la alternancia propuesta por H. Urbano; *Véase Cuadro N° 3*); estos juegos de identidad y simbolización, refieren en realidad, en el campo de la metáfora estructural, la justificación específica en lo político, de un sistema diárquico diferenciado y complementario; pero, además, en lo que se refiere a la "ideo-lógica" andina, es la expresión de los principios de oposición complementaria y de jerarquía suplementaria (*Véase supra*). L. Vallée refiere la identificación de los soberanos incas, con el orden (vinculado a Guamán) y el desorden (vinculado a Amaru) (*Véase Cuadro N° 3*), según una alternancia casi perfecta (en base al texto de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, VALLÉE, 1982: 110 ss); correlaciona esta identidad con lo que L. Millones relacionó respecto de los soberanos con los aspectos económico-políticos; propios de cada uno, y aun más, Vallée, siguiendo la trifuncionalidad de H. Urbano

establece la identidad de los soberanos según los escenarios en los cuales tuvieron mayor notoriedad: en lo económico (Sinchí Roca, Inca Roca y Tupac Inca), en lo político (Manco Capac, Mayta Capac, Viracocha y Pachacuti que marca la liminalidad de un ciclo) y en lo religioso (Lloque Yupanqui, Yahuar Huacac y Guayna Capac)(*Ibid.*: 113). Por su parte, en base también a la sucesión unilineal de los soberanos incas, H. Urbano los asocia con el fuego y el agua ya señalados; aparte de lo mencionado, establece que la cadena sintagmática Viracocha-Amaru-Agua se asocia con la representación andina del espacio; en tanto que Inti-Guamán-Fuego, con la del tiempo. Por la unidad de estas referencias en el concepto "pacha", concluye que si bien existe diferencia, autonomía, identidad y carácter de cada soberano en división dual, la oposición es expresiva de 2 polos de una misma dialéctica (URBANO, 1974: 30 ss). La justificación estructural en lo político, de la dualidad andina (oposición complementaria / jerarquía suplementaria) se confirma finalmente, por los *guaosqui*, los "dobles" de los soberanos; Urbano, tomando a Sarmiento y Cobo ofrece, en base a la suposición lineal de gobierno, la lista de todos los *guaosqui* (*Ibid.*: 35). Es interesante notar, como señala Urbano, que varios *Guaosqui* incluyen la palabra *Amaru* (ejemplo, *Guanachiri Amaro*, o *Inca Amaru*); al tiempo que otros incluyen el término *Inti* (por ejemplo, *Inti Illapa* o *Inti*); son las designaciones de los *dobles* de los soberanos, las que permite a Urbano establecer la asociación referida: Inti-Guamán-Fuego y Viracocha-Amaru-Agua. Salvo una excepción, la del *guaosqui* de Mayta Capac (*Inti Uscamayta*), los *guaosquis* respaldan de manera sólida, la alternancia como justificativo de la dualidad y la complementariedad política (Véase Cuadro Nº 3).

Duviols establece las relaciones de los *guaosqui*; para él, los *huausqui* (estatuillas que los soberanos conservaban) es necesario correlacionar con el *huanca* y el *mallqui*: éste es un cadáver, un monolito, la litomorfosis de alguien o el desdoblamiento de un héroe; aquél, "el doble" de cualquier hombre, conserva su fluído vital, recibe ofrendas y tiene connotaciones importantísimas respecto del ciclo agrícola y la fertilidad. El *mallqui* corresponde propiamente al *Uccu pacha*, siendo un mediador con el mundo de abajo, mediador de valor germinal; el *huanca* en cambio se constituye en la "bisagra" entre los tres mundos ejerciendo su dominio en todos (DUVIOLS, 1976: 359 ss). De esto es posible colegir no sólo la unidad estructural de lo político respecto de lo económico: Al estar relacionado el *huausqui* con el poder constituido por una parte y, por otra, con el *huanca* y el *mallqui* que tienen connotaciones agrícolas (vinculadas al agua); está claro que la asociación y responsabilidad de los procesos económicos entre los incas, no sólo residía en el escenario de lo simbólico y religioso (vinculado al fuego)(Véase Cuadro Nº3); sino, que hacía corresponsable y copartícipe (más del éxito expresivamente valorado que del fracaso, eficientemente remediado), al soberano. Por otra parte, las asociaciones del *huanca* y *mallqui* con los tres mundos en general y con el de abajo en particular, sugiere un grado elevado de patrocinio del equilibrio de la totalidad, de parte del *huausqui*; nuevamente las connotaciones acerca del futuro económico, la prosperidad y el flujo

RELACION CON DIOSES SEGUN, T. ZUIDEMA		INTI / GUAMAN / FUEGO	VIRACOCCHA / AMARU / AGUA		← Asociación de H. Urbano	
	RELIGION	POLITICA	ECONOMIA	NO Identificados	IDOLOS GUAOQUI	
VIRACOCCHA		○ I/1/Manco Capac Manco Capac			Inti	
VIRACOCCHA	IV/3/3 Lloque Yupanqui		D II/2/2 Sinchi Roca		Guanachiri Amaru	
DIOS DEL TRUENO		○ V/4/4 Mayta Capac			Apu Mayta/Acani Ayllu	
			D II/6/5 INCA ROCA		Uscamayta / Inti ( ? )	
VIRACOCCHA	III/7/6 YAHUAR HUACAC				Vica Quirau	
			D IV/8/7 VIRACOCCHA INCA		Aucaylli	
DIOS DEL TRUENO		○ V/9/8 PACHACUTI INCA			Inca Amaru	
DIOS SOL					Inti Illopa	
DIOS SOL	○/D VII/11/10 HUAYNA CAPAC		D VI/10/9 TUPAC YUPANQUI		Cuxichuri	
DIOS SOL					Guaraqui Inca	
CAOS :					III' Tarco Huamán	
GUERRA CIVIL		D VIII/12/12 Atahualli pa			VII'5 Capac Yupanqui	
					VIII' /-11 HUASCAR	
					Amaru Ticci Capac	

Nombres: MAYUSCULAS: DE HANAN  
Minúsculas : de Hurin

Sucesiones: 1a. Diátrica de Zuidema  
(1a/2a/3a) 2a. Monárquica de Urbano  
3a. Monárquica de Vallée

Tridica conotación según L. Vallée

GUAMAN = ORDEN (○)  
RELIGION = FUEGO

(D) DESORDEN = AMARU  
AGUA = ECONOMIA

Cuadro N° 3 Asociaciones y relaciones entre soberanos incas, imágenes míticas y patrones de alternancia.

cosmológico de energía, tienen como elemento altamente responsable en la estructura, el “doble” del Inca y, por lo mismo, a él también. En este sentido, es necesario comprender la categórica expresión de Zuidema: “...los incas intentaron controlar no sólo el espacio desconocido, sino el futuro y el pasado desconocidos”<sup>(26)</sup>; si bien esta expresión se refiere al control mediante el sistema de *ceques*, el hecho que los incas se asocien particularmente a *Viracocha* (Hurin, agua, costa y selva y lo exterior) o a *Inti* (Hanan, fuego, el espacio del imperio y lo interior)(ZUIDEMA, 1964)<sup>(27)</sup>; muestra que, tanto en lo político referido a la conservación y expansión del imperio, como en lo simbólico, referido a lo ritual, económico y religioso, el protagonismo de cada inca en particular y de su respectivo “doble”, explica y justifica el conjunto de hechos históricos evidenciando la magnitud y alcance de su poder sobre el futuro y el pasado. La complementariedad política y la diarquía estructural se evidencian finalmente, con lo que P. Remy señala respecto del “Sacerdocio del Sol”. El inca extendía su significación en el ámbito religioso puesto que, según Remy, es “el sacerdote por excelencia” (1978: 223); el hecho que oficializado el culto al sol en el Cuzco y establecido el sacerdocio solar, se evidencie en el inca, no sólo la mantención de orden político, sino la armonía entre dioses y hombres, significa que en el complejo y diversificado mecanismo de la dualidad, también subsistió el desdoblamiento de roles y la síntesis de caracteres disímiles, opuestos, complementarios y expresivos de una misma totalidad: en este caso, del sacerdocio solar y el ejercicio del poder propiamente dicho, en una sola figura.

Los incas mantuvieron una característica posición frente a la historia y al pasado; aparte de las asociaciones y alternancias vistas y las imágenes con las que se relacionaban, una recurrente relación se muestra respecto de *Viracocha* y el Sol. Son varios los autores que señalan a Pachacuti como el soberano que instauró el culto al Sol, relegando a *Viracocha* (REMY, 1978: 222; MOLINIÉ FIORAVANTI, 1987: 77); este hecho, sumado a la división de las etapas “legendaria” e “histórica” antes vista (*Véase supra*) y a que Huáscar implora la ayuda de *Viracocha* contra Atahuallpa, muestra una estructura general por la cual; al parecer, según la concepción inca de la historia y por los mandatos de los soberanos que ordenaban la “construcción”, de parte de los sacerdotes, de la **historia oficial**; pese a la centralidad de *Viracocha*, por ejemplo, en el diagrama cosmológico de Santa Cruz Pachacuti; el papel relevante de la principal divinidad, divinidad en estrecha relación con la justificación del orden político y religioso, corresponde al *Sol*. El hecho de afirmar la sucesión de los soberanos como alternancia entre el fuego y el agua (asociaciones que involucran a *Viracocha* y al Sol), no contradice esta concepción macroestructural por la cual, el sentido de ascendencia divina, la imagen de un cosmos en flujo permanente con cuatro soles alrededor, y el rol del Sol en el proceso económico (agrícola en particular) y fundamentalmente ritual; queda, notoriamente remarcado frente al carácter abstracto y genésico de *Viracocha* en el principio; pero ocioso después en el presente.

Esta imagen estructural del imperio y su estrecha relación con el Sol como divinidad principal comienza con el inca que refiere el principio “histórico” del incario (Pachacuti) y acaba con Huayna Capac. Según R. Randall, el ciclo solar entre los incas tiene inicio con el **pachacuti** que el Inca del mismo nombre protagoniza y dura hasta el siguiente **pachacuti** que es representado por Atahuallpa. El carácter de Viracocha durante el ciclo solar, carácter exterior y periférico, cambia radicalmente con lo que Atahuallpa realiza respecto del culto solar: Atahuallpa destruyó el linaje solar del Inca Pachacuti, aniquiló todo recuerdo del culto solar, mató a los *quipucamayoc* y quemó los *quipus* “oficiales”, destruyó la momia de Pachacuti constituyéndose en “Principio unificador” (OSSIO, 1973: 200), “Gran ordenador” (DUVIOLS, 1977: 58) y “Renovador del mundo”, disponiéndose a reescribir la historia bajo el culto a Viracocha (RANDALL, 1982: 71). Para Randall, los momentos transicionales caracterizados como **pachacuti** implican una confusión entre los principios ordenadores Hanan y Hurin, un caos social que se encamina a un ordenamiento estructural invertido respecto del anterior; tal, la significación del Inca Pachacuti y de Atahuallpa; los españoles, en este contexto, tanto por el lugar de su aparición (relacionado con el espacio simbólico en el cual los tres Viracocha se fueron) y por el reordenamiento que suponía articular el mundo al margen del culto al sol y según la centralidad de un Dios que dejaría de ser exterior y periférico, fueron tomados por “mensajeros” del nuevo orden, los sujetos que reordenarían la totalidad, ya no según el proyecto de Atahuallpa, ya no con él, sino contra él y su proyecto; así, “la conquista interrumpió el intento de Atahuallpa de reordenar el mundo y realizar un estado de transición” (RANDALL, 1982: 72-73) <sup>(28)</sup>; el sentido de “regreso” de Viracocha quedó de esta manera, sustentado desde el imaginario andino, como una necesidad histórica producto del ordenamiento sintáctico de una lógica perfecta, puesto que los españoles reinician la era de Viracocha, la era del sol oscuro, del sol nocturno (MOLINIÉ FIORAVANTI, 1987: 81), en tanto que; curiosamente, esta nueva era representaría la intrusión de nuevos sujetos en el escenario histórico, en la estructura societal y en el ordenamiento cósmico; intrusión de nuevos dioses que formalmente representan el relego del Sol y la vigencia de un enfrentamiento contra el politeísmo de parte de los españoles, los *Viracocha*.

Las imágenes míticas se relacionan con las historias oficiales incas y con la figuratividad que construyen los soberanos en torno a sí mismos. Así, el concepto **pachacuti** no sólo se comprende en relación a la imagen que, desde el análisis lingüístico, mítico o figurativo se forma; sino, desde las referencias históricas que consolidan y dan sentido a esas imágenes; la victoria contra los chancas de parte de Pachacuti construye una imagen por la cual se establece, como señala F. Pease, que el héroe solar Pachacuti mueve las piedras, las convierte en soldados y se impone a Huiracocha venciendo a sus enemigos; la asociación de Pachacuti con un Dios dinámico y bélico, fertilizador (PEASE, 1973: 447), fortalece la imagen general *Inca* (caracterizada entre otros aspectos por su dominio sobre las piedras, véase *supra*), y refiere una

asociación bélica, un momento de definición, una liminalidad asociada, con la figura disruptiva por excelencia, el *Amaru*; así se evidencia en las referencias de Zuidema que establece que Tupac Amaru fue hijo secundario del Inca Pachacuti: es decir, la figura que caracterizará la disrupción, el caos y la transición, es “hijo” de la figura que gobierna las fuerzas de destrucción y de dominio político, “hijo” que al nacer ocasionó movimientos telúricos, la emergencia de serpientes sobrenaturales, terremotos, etc. (ZUIDEMA, 1967: 49-50). En el imaginario andino por tanto, desde la articulación del mito y la historia, se apela a una congruencia estructural por la cual, la justificación de un orden social sólo se comprende por la magnitud de los “hechos” sobrenaturales que las imágenes míticas asociadas con esos hechos, evocan al tiempo que el sentido del relato mítico adquiere verosimilitud en cuanto explicita en concordancia con los aspectos profundos y holísticos de una totalidad congruente consigo misma, los distintos niveles de concreción de los sujetos históricos que protagonizan esos relatos. La fuerza de la congruencia no sólo sirve para una justificación metatemporal de lo social y el sistema de poder; sino, para la integración-participación en un modelo de equilibrio y flujo en el cual, incluso lo disruptivo y caótico tiene lugar. El ordenamiento estructural señala la necesidad de las leyes cósmicas, los tiempos de alternancia, alteridad, caos e inversión: tiempos de diferenciación entre los principios ordenadores de la realidad (*Hanan / Hurin*) y las temporalidades de confusión desde la cual recomenzarán nuevas estructuras societales; en mucho, diferentes a las precedentes, pero en mucho también, sustentoras de una sintagmática estructural por la cual se constata la continuidad de lo mismo.

Atahualpa es una de las figuras que mayores evocaciones míticas refiere. Su “doble” era el *Amaru* que, además de todas las referencias hechas (*Véase supra*), se asociaba estrictamente con los hechiceros, a través de *Amarocancha* dedicado al “Signo Scorpio” (BRAVO, 1976: 330). Son tan recurrentes las imágenes míticas asociadas con este soberano que varios cronistas no registran su muerte (por ejemplo, López de Gomara); sino, narran la libertad que consiguió gracias a su conversión en culebra, es decir gracias a que se convirtió en el símbolo de la vida renaciente (*Ibid.*: 331). Como señala N. Wachtel, la figura del Inca tenía y aún tiene en las expresiones rituales, un carácter tal, capaz de hacer hablar a las montañas y, poner en movimiento el mundo; además la protección que ofrecía era tal que precipitaba una ruptura cósmica al morir; su muerte significaba la disyunción, el momento liminal y el anuncio del caos (WACHTEL, 1973: 48). Con estas connotaciones, el sentido de *resurrección* de Atahualpa (*Cfr. infra* el ciclo de *Inkarri*), debía dar lugar, en el imaginario andino de latencia de fuerzas disruptivas, vencidas en un momento liminal pero operantes por la inversión del futuro **pachacuti**, a una muerte transitoria; una metamorfosis por la cual adquiere sentido la nueva era inaugurada por los españoles destinada a terminar con la irrupción de *Inkarri*.

Atahualpa además de asociarse con el mito ofídico que tiene el sentido de “revivificación”; se

asocia, como señala M. López - Baralt con el arco iris negro. El arco iris refiere un peligro potencial; peligro actualizado con el granizo y, relacionado con la destrucción cósmica (1987: 77) y el *Amaru*. Según López - Baralt, el significado del arco iris se mantuvo desde tiempos preincaicos hasta ahora, señalando la destrucción y la regeneración (*Ibid.*: 82). Al relacionarse Atahuallpa con esta imagen, según una elegía analizada por López - Baralt<sup>(29)</sup>, lo que se evidencia es el desastre cósmico, concurren las imágenes de evidente carácter disruptivo (relámpago, eclipse, granizo), prevaleciendo entre otras, la imagen del arco iris que; sin embargo, evoca también regeneración. Después de los violentos acontecimientos, la liminalidad de la conquista, muerte de Atahuallpa y, el tiempo de caos que representó el fin del imperio; surge, a partir de la identidad de Atahuallpa, el arco iris y la imagen ofídica, la latencia de los elementos que, en el nuevo orden impuesto, obrarán para que el Inca renazca con su pletórica fuerza como ineluctable movimiento de 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" (*Ibid.*: 98). Al margen del sentido "fraterno y paternal" del *regreso* (categorización que corresponde más a la tradición cristiana), en el imaginario andino se hace evidente que la asociación de Atahuallpa con el arco iris refiere los elementos de destrucción; pero también, los de regeneración, se postula como explicación del sentido de la conquista y la destrucción de los Andes, el mesianismo del retorno de *Inkarri*.

## B. UTOPIA Y RESISTENCIA

A. Flores Galindo realiza un examen sumario de los principales autores que, desde la perspectiva occidental, han construido el concepto *utopía* (1988: 25 ss); aparte de los nexos de los contenidos esenciales de *utopía*, con, por ejemplo, el milenarismo de Joaquín de Fiore o los sueños de igualitarismo de Thomas Münzer, se halla una abundante producción teórica y literaria que ha abonado el escenario de crecimiento de la estructura en la cual se describe y explica el concepto (entre los más connotados, Flores Galindo cita a T. Moro, creador del término; J. Campanella, F. Bacon y C. Ginzburg). El concepto *utopía* ha sido ampliamente tratado en los últimos años respecto de la imagen que el hombre andino tendría con relación a la historia, el futuro y la política; aunque con diferencias respecto de la tradición europea. Flores Galindo reconoce que el sentido literal de *utopía* (*eu-topos*): la negación de un lugar existente, no se aplica literalmente al contexto andino (BURGA y FLORES GALINDO, 1982:87). En los Andes, la concepción acerca de *utopía* no resulta de la extrapolación de una imagen sólo existente en el futuro y dada como resultado de la negación de la realidad presente y pasada; si bien *outopos* denota una no-espacialidad, inexistente en el contexto de actualidad, su *realidad* se da en el hecho de ser pensada y constituir objeto extrapolado de la experiencia dada, no

excluyéndose que haya podido existir en el pasado (Cfr. SANCHEZ PARGA, 1988: 185). Para Burga y Flores Galindo, la *utopía andina* es la proyección del pasado sobrevalorado en el futuro como posibilidad de realización; esta proyección constituye una “concepción central en la identidad de los campesinos de los Andes” (Op. Cit.: 86) y se originó tras la formación del concepto *indio* (Ibid: 88). Para H. Urbano, el discurso utópico es una representación global del mundo, fruto del impacto occidental y cristiano sobre los Andes, constituyéndose en una proyección hacia el futuro (1977: 10; 1982a: 97).

En relación al concepto *ideo-lógica* (Véase *supra*); Sánchez Parga utiliza otro, el de *socio-lógica* que le permite establecer que la *utopía andina* es una lógica social particular, una “reproducción del pasado en la memoria colectiva de las sociedades andinas para transformarlo en una alternativa del presente” (Op. Cit.: 136). Flores Galindo ha dedicado mayor atención al concepto *utopía andina*, estableciendo que el conjunto de la historia campesina sólo se comprende en relación con este concepto; desde el siglo XVI hasta nuestros días, habría orientado el conjunto de movilizaciones indígenas definiendo la identidad de los sujetos históricos puesto que, en los momentos decisivos, en las “encrucijadas históricas”, el hombre andino tuvo una producción cultural tal que orientó el sentido de su movilización con relación a su proyecto utópico (Op. Cit.: 413 ss). En el texto escrito con M. Burga establece que es posible encontrar varios “tipos” de utopía en los Andes: la *oral* que se relaciona con las imágenes mítico-temporales de *pachacuti* y *Paitití*; la *escrita*, expresada en la producción de la teoría indigenista; la *utopía aristocrática* que supuso el restablecimiento de la monarquía incaica, vinculada más a la resistencia imperial que cristalizó con el proyecto de *Vilcabamba*; y la *utopía popular campesina*, de carácter oral, más relacionada con la resistencia popular expresada en el movimiento de *Taqui Onqoy* que pretendía la reposición de una sociedad igualitaria (Op. Cit.: 87 ss). Aunque irrealizada y continuamente intentada a lo largo de cinco siglos, la *utopía andina* “sirvió eficazmente para mantener vivas las esperanzas de los indígenas... sirvió como 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” (Ibid.: 96-97).

La *utopía andina* constituiría una elaboración colectiva dada desde el siglo XVI por la cual los vencidos se apropian de las formas de los vencedores dándoles su propio significado (FLORES GALINDO, 1988: 70). En el siglo XVI son *Vilcabamba* y *Taqui Onqoy* las principales concreciones de la *utopía*; en el XVII se expresa como producción intelectual que crea los mecanismos de subsistencia de la cultura material y espiritual (particularmente, *Garcilaso de la Vega* y *Guamán Poma de Ayala*); en el XVIII, la *utopía* se expresa en las multitudinarias rebeliones campesinas liderizadas entre otros, por los *Amaru* y *Catari*; en el siglo XIX, son las “guerras de castas” que surgen en los centros urbanos las que caracterizan la plasmación de

la *utopía andina* realizándose, también en el XX, los movimientos campesinos en contra de la hacienda, la defensa de la comunidad y las luchas regionales (BURGA y FLORES GALINDO, 1982: 89 ss).

La resistencia imperial desde Vilcabamba en el XVI es ampliamente descrita por N. Wachtel quién señala tres momentos importantes de esa resistencia, los caracterizados por Manco Inca, Tito Cusi y Tupac Amaru I. Manco Inca, pese a ser inicialmente un *Inca títere* de Pizarro (fue coronado con su apoyo y defendía a Huáscar) y pese a la pérdida absoluta de respeto que los indios mostraban en frente de su figura; posteriormente se convierte en el símbolo de la resistencia contra los españoles, con un ejército de 50 mil hombres sitia por más de un año el Cuzco y asesta golpes considerables a los españoles; ante la alianza de varios grupos étnicos con los españoles y la rearticulación de los ejércitos ibéricos se ve obligado a retirarse a Vitcos, en Vilcabamba, lugar geopolítica y simbólicamente estratégico, desde donde reinstaura el culto al Sol y rechaza todos los elementos hispánicos. Pese a los golpes que daba a los indios colaboracionistas y el constante hostigamiento de los españoles, es traicionado y muere asesinado siendo su sucesor uno de sus hijos que él había elegido: Sayri Tupac (WACHTEL, 1973b: 106 ss). Sayri Tupac es coronado después de varios años posteriores a la muerte de su padre por carecer de edad, no continúa el enfrentamiento y entra en connivencia con los españoles consiguiendo inclusive una bula papal que le permitía desposar a su hermana; al morir envenenado, le sucedió su medio hermano, Tito Cusi quien nuevamente protagonizaría duros enfrentamientos contra los españoles. Tito Cusi organizó una rebelión con miles de armas especialmente fabricadas, alimentos reunidos para sustentar enormes ejércitos por largo tiempo e incluso pensaba en el uso de arcabuces y caballos; el proyecto fue denunciado por un curaca delator y no se concretó, siendo evidente que las esperanzas políticas y religiosas permeaban totalmente el imaginario andino dando sentido a la continuación de la resistencia. Después de 1565, las aspiraciones de T. Cusi disminuyen y, como medida política, acepta la intrusión de misioneros en Vilcabamba, él mismo es bautizado y auspicia la evangelización que obviamente ya no sería un argumento de justificación para apoyar las campañas contra el soberano insurgente (*Ibid.* 112 ss). El último hito en Vilcabamba es Tupac Amaru I, capturado por Toledo, reproduce en el imaginario andino, el fin de Atahualpa; es preso y posteriormente, decapitado por los españoles públicamente en medio de una multitud profundamente golpeada por el momento simbólico que representaba una segunda derrota; con su muerte, el Perú termina pacificado puesto que hacia 1572, la otra expresión de la *utopía*, el movimiento Taqui Onqoy, también terminaba (*Ibid.*: 124).

Para M. Curatola, el Taqui Onqoy y el Moro Onqoy constituyen formas diferentes de concreción del "culto de crisis", el cual se considera una forma específica de resistencia a la aculturación, resistencia que precautela el propio sistema de valores y las representaciones colectivas

tradicionales (1977: 65-66); los “cultos de crisis” serían la suprema afirmación de la existencia étnica, una exigencia de salvación colectiva para reconstruir y reequilibrar el mundo que se desintegra; como factores de su consecución, Curatola señala que 1ª sociedades fundadas en linajes, 2ª creencias y representaciones colectivas, 3ª un estado de anomia aguda, desestructuración de la sociedad tradicional, ausencia de referencias conductuales colectivas y 4ª, la presencia de un factor precipitante, un Mesías; precipitan el desarrollo histórico de un “culto de crisis”; en el caso de los Andes, paradigmáticamente, el de Moro Onqoy (CURATOLA, 1978: 191-192).

Son varias las perspectivas desde las cuales el Taqui Onqoy ha sido estudiado. Habiéndose descubierto en 1564, el movimiento representa, según S. Stern, la respuesta indígena ante los intentos de reclutar mano de obra para las minas de Huamanga, al menos en lo que respecta al movimiento en esa localidad. En general, el movimiento expresa una alianza panandina de divinidades para derrotar al dios cristiano e incluye a miles de adherentes que practicaban el culto a las huacas, entre ellos lucanas, soras, chocorvos, etc.. Las huacas “poseían” a los indios que temblaban, se sacudían, se derrumbaban y bailaban alocadamente convirtiéndose en “vocero de los dioses” puesto que el “mal del baile” los *poseía*. El contenido ideológico central radicaba en que las huacas crearían un nuevo mundo, con bienes, sin enfermedades, sin españoles, un paraíso andino; además habrían sembrado gusanos para que royeran el corazón de los españoles; pero se hallaban totalmente descuidadas, hambrientas y sedientas por los sacrificios que carecían; los “taquiungos” eran los guardianes de la comunidad evitando todo contacto con los españoles, realizaban rituales de purificación difundiendo el mensaje articulado según la visión cíclica del pasado, los *posesos* de manera indiferenciada, incluían hombres, mujeres, jóvenes, viejos y hasta niños (STERN, 1982: 49 ss). A estas características, L. Millones añade que entre los 7 años de vigencia del movimiento, hubo 8 mil indígenas castigados; los profetas, pintados de rojo, recibían ofrendas de los creyentes en un contexto de ayunos y penitencias prehispánicas; los líderes más visibles del movimiento fueron obligados a retractarse públicamente, siendo los curacas adeptos los más perjudicados por las multas y servicios adicionales que se les impusieron, mientras que el indio común fue azotado y se le cortó el tocado que le servía como distintivo étnico (1973a: 85 ss; 1973b: 97 ss). Aparte del líder principal, hubo dos mujeres que adoptaron nombres cristianos: “Santa María” y “María Magdalena” lo cual refiere a la asimilación de ciertos elementos cristianos en beneficio del movimiento (WACHTEL, 1973b: 129), o la crisis de confianza en la capacidad de los propios dioses para acabar con éxito el movimiento (STERN, 1982: 66). N. Wachtel establece una comparación general entre el movimiento de Vilcabamba y el de Taqui Onqoy: El milenarismo entendido como un fenómeno de cuestionamiento de la sociedad, una crisis en la que se afirman las representaciones, preferencias, sueños y praxis del pasado románticamente valorado (*Op. Cit.* 118), más corresponde al movimiento de Taqui Onqoy que al de Vilcabamba, en el cual, al

menos si se considera la última “táctica” de Tito Cusi, se percibe cierta apertura a la aculturación que; sin embargo, no incidió en detrimento de la violencia; en el Taqui Onqoy en cambio, la aculturación es frontalmente combatida mientras se espera que más por la acción de la confederación de huacas que por la violencia política, se precipite la victoria sobre los españoles (*Ibid.*: 128). Para S. Stern sin embargo, el rechazo del dios cristiano no fue en el movimiento de Taqui Onqoy en *Huamanga* continuo ni persistente; según lo que establece “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” (*Op. Cit.*: 56); aunque fue constante el rechazo a la aculturación a partir del abandono de los elementos hispánicos; en realidad, la relación de la figuratividad religiosa con la política, implicaba que el reconocimiento del poder y fuerza de los españoles, llevará a un no despreciar el poder de su Dios (*Ibid.*: 59). En definitiva, el fracaso irrumpió sobre el movimiento que pese a mostrar la diferencia entre las huacas y el dios cristiano (aquellas hablaban en tanto que éste era sólo un lienzo pintado o una cruz), no evitó las inmediatas consecuencias: sanciones económicas agobiantes sobre los curacas, mayor fragmentación étnica que reforzaba los objetivos políticos ibéricos y una nueva derrota simbólica que terminó con encierros en claustros para las mujeres y con la desaparición del principal líder después de haberse retractado públicamente. Para N. Wachtel el sentido que tiene el movimiento representa la alternancia, la *mita*, el *turno* que según los dirigentes, habría culminado respecto de la vigencia del dios cristiano, correspondiendo al nuevo tiempo, ser el tiempo de las huacas. Esta es la representación cíclica de la historia que explica el sentido de la imposición supuestamente “temporal” y cíclica del Dios cristiano; sin embargo, esto no implica una rápida articulación de una totalidad alternativa; si bien una totalidad constituída se representa por la división cuadrilocular, en tiempo de transición, el *pachacuti* originado por el Taqui Onqoy refiere que el esquema cuatripartito debía ser en principio, solamente dual: las huacas se reunieron en torno a la de Pachacamac y en torno a la del Titicaca solamente (1973b: 120-121). Al parecer, en los momentos críticos de decisión transicional concurren, en el imaginario andino, los esquemas de mayor simplicidad para incrementar las propias fuerzas e identificar mejor al oponente; más, si ese momento transicional no sólo representa un reordenamiento religioso, sino cósmico. El sentido de “enfermedad” finalmente es analizado por Sánchez Parga quien establece el carácter colectivo de una disposición socio-cultural: es en el paroxismo de la danza que se revela el sentido original de la *utopía* del Taqui Onqoy; paroxismo que además de suprimir la individualidad y aunar las fuerzas de enfrentamiento, tendría efectos catártico-religiosos (1988: 125 ss).

Para M. Curatola el Taqui Onqoy revelaba violento histerismo en medio de efusivas adoraciones, chicha, harina de maíz blanco y estruendosos gritos; el hecho de difundir la idea que los indios serían víctimas de los españoles quienes les sacarían la grasa, reforzó el

movimiento (1977: 67 ss). El hecho que se emplee el color rojo en los rostros y en el cuerpo, lo cual Curatola relaciona con otros momentos liminales (cuando se produjo el terremoto de Arequipa la gente se vistió de colorado, en el movimiento de Santos Atahuallpa se usaban camisas pintadas y la esposa de *Incarri* lleva 20 polleras con los colores de arco iris) (*Ibid.*: 77 ss); evidencia que en los momentos críticos, en los momentos de liminalidad y de inversión, son el rojo del puma de los mitos de Huarochirí (*Véase supra*) asociado al Amaru en forma felínica y al arco iris (presentes en el diagrama de Santa Cruz Pachacuti); los que expresan, en un tono particular y en la proficuidad cromática del arco iris, precisamente ese tiempo, el tiempo liminal de transición a un nuevo orden, el tiempo de irrupción de las fuerzas que operan en la sociedad estructurada desagregando e invirtiéndola.

Otro movimiento de crisis que analiza M. Curatola es el de *Moro Onqoy*; en éste, como en el anterior, los indígenas recurren a sus huacas locales vinculadas con sus ayllus, alejándose de la divinidad oficial inmediatamente anterior a la llegada de los españoles: el Sol. (1978: 191). Esto, además de evidenciar la fragilidad de la imposición inca del dios imperial, evidencia el “localismo” religioso andino, la confianza en sus “propias” deidades y la esperanza que la liberación del dios impuesto, se correlaciona con la liberación económica y política que pesaba sobre ellos. El Moro Onqoy además, como “culto de crisis”, se caracterizó por los siguientes aspectos que Curatola señala: Los dioses ancestrales castigaban a los indígenas con una serie de epidemias alrededor de 1589, los males fueron denominados “enfermedad de los colores” y anunciaban la necesidad de regreso a los atávicos cultos (es interesante el denominativo y la relación con los colores del arco iris y con **pachacuti**). En 1595 aparece en Suaquirca un indio ladino que haciéndose pasar por enviado del demonio y de las enfermedades, instigaba a que se adoraran las antiguas huacas, en medio de la conmoción, una anciana es asesinada por practicar el catolicismo y el líder del movimiento llega a reunir sorprendentes cantidades de ofrendas; delatado por un curaca, su protagonismo pronto acaba terminando retractándose e instando a sus seguidores a arrepentirse y seguir las enseñanzas de los sacerdotes. Su influencia logró inclusive que un curaca desconociera los matrimonios cristianos de sus comuneros eligiendo él, nuevas esposas para los indígenas bajo su régimen; en Vilca surgen 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 indígenas que usaran cualquier instrumento o vestido español, terminando el movimiento en arrepentimiento, confesiones al sacerdote y llanto generalizado (1978: 182 ss).

Después de estos movimientos del siglo XVI, hubo una serie de rebeliones, insurgencias y proyectos de resistencia que van a configurar que efectivamente, hasta el siglo XX, son continuas, múltiples y con distintos grados de eficacia, el conjunto de movilizaciones indígenas. Flores Galindo realiza un exhaustivo análisis de estos movimientos, entre los principales,

aunque excesivamente localizados en el Perú, se cuentan los siguientes: Como se ha señalado, el siglo XVII es tiempo en que la *utopía andina* se fundamenta y construye más desde la producción intelectual y literaria, que desde la movilización y la resistencia efectiva; aparte de los autores citados, Garcilaso y Guamán Poma, que sobrevaloran notoriamente a los incas y los señoríos locales respectivamente, éste es el tiempo en que se fundamenta la imagen de Paitití como un espacio simbólico en el cual se asocia la imagen dorada de los incas con su habitáculo en tiempo de los españoles (*véase supra*) y con lo que representaría un paraíso terrenal: la selva como sinónimo de ausencia de explotación y sometimiento de los indígenas (FLORES GALINDO, 1988: 53 ss). Es el siglo XVIII el tiempo de las grandes movilizaciones indígenas, masivas insurgencias que pusieron sitio a las principales ciudades del Virreinato del Perú, protagonizadas en una vastísima región, particularmente por los Amaru y los Catari. Antes de los grandes movimientos indígenas de fines del siglo XVIII, se encuentran otros movimientos entre los que destaca el de Juan Santos Atahualpa; este líder convocó a indios forasteros, mestizos vagabundos pero escasamente a indios comuneros, lo curioso de su discurso fue que reunía tanto elementos hispánicos como indígenas, decía que descendía de Atahualpa y que encarnaba al Espíritu Santo; aunque a medida que su movimiento crecía (en la primera mitad del siglo), la predominancia de los elementos nativos y el rechazo de lo ibérico se hizo más notorio y consistente; es significativo que este indio tomara imágenes míticas recurrentes para dotarse de una clara identificación: Decía ser enviado divino con pobres atuendos, podía hacer temblar la tierra y procedía de una casa de piedra siendo uno de cuatro hermanos (*Ibid.*: 107-112). Al parecer, las imágenes míticas como causas operantes en la toma de acciones políticas fueron no sólo asumidas como agentes de movilización; sino, explícitamente reconocidas para la consecución de fines definidos. Con relación al movimiento liderizado por Tupac Amaru II, Flores Galindo señala que su programa político incluía la connivencia de criollos, mestizos, negros e indios, buscándose la expulsión de los españoles, la restitución del imperio incaico y la introducción de cambios sustantivos en la estructura económica; esto contradiría la percepción generalizada de las masas que, en el marco de la desorganización y la espontaneidad, comprendían la *utopía* como el regreso al Tahuantinsuyo, como la construcción de una sociedad homogénea compuesta sólo por *runas* en la que los parias y miserables decidirían su destino; esto es, la inversión de la realidad precedente, el "mundo al revés" (*Ibid.*: 124, 128).

Si bien es posible realizar un sinnúmero de puntualizaciones respecto de las rebeliones de fines del XVIII, lo visto ejemplifica las divergentes percepciones de la *utopía* y la forma peculiar cómo cada uno de los intentos locales o macropolíticos, terminaron en derrotas para los indígenas. Entre los casos señalados por Flores Galindo son significativos los siguientes en los siglos XIX y XX: Si bien las rebeliones de fines del XVIII terminaron adquiriendo un perfil propiamente indígena, es notorio encontrar en ese lapso que incluye las guerras de independencia, alzamientos liderizados por criollos que dirigían a una plebe urbana compuesta por indios y

mestizos; tales los casos de Arequipa y Oruro (*Ibid.*: 157). Otros movimientos expresan la forma creativa cómo algunos criollos “crearon” medios para insertarse en el imaginario popular y en la tradición de modo eficaz respecto de sus objetivos políticos y de movilización, un ejemplo constituyen los sueños de G. Aguilar, quien los empleó como revelaciones para movilizar a los indígenas; sin embargo, estos sueños tuvieron también una dimensión colectiva, en tanto medios de agitación (*Ibid.*: 206, 215). Existen otras imágenes colectivas que dan mayores posibilidades de concreción histórica a figuras que cumplen roles según la *utopía andina*: para Flores Galindo, “Rumi Maqui” es un seudónimo colectivo de varios guerrilleros que luchaban a principios de siglo contra el gamonalismo, por la restauración del Tahuantinsuyo y por el rescate y valoración del mundo prehispánico (*Ibid.*: 302 ss). Finalmente, la *utopía* se concreta recientemente para Flores Galindo con la figura de J. C. Mariátegui; para él, Mariátegui representaría la “importación” de la “pólvora europea” necesaria para enfrentar la realidad de dependencia contemporánea y reponer las bases de la sociedad prehispánica: la importación del *marxismo* (*Ibid.*: 328).

En distintos momentos de movilización, según la *utopía andina*, se percibe lo que varios autores señalan como las recurrencias del mesianismo y milenarismo al parecer, consubstanciales con la imagen de temporalidad cíclica y con la concepción que hace referencia a la vuelta del mundo: **pachacuti**.

Para Steve Stern, en el movimiento del Taqui Onqoy se percibe un *milenarismo revolucionario* caracterizado como 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” (1988: 67). Por su parte, H. Urbano opina que lo característico del *discurso milenarista* es la formación de una imagen cuyos elementos tradicionales se proyectan como modelo de un futuro **atemporal**; siendo, como tal una variante del *discurso utópico* (1977: 12-13). Si se entiende por *milenarismo revolucionario* la inminencia de una **inversión inmediata** y por *discurso milenarista* la proyección de un modelo en un **futuro atemporal**, por lo visto, no hay congruencia en el concepto estructural en tanto a la temporalidad: O el movimiento del Taqui Onqoy fue *milenarista* porque esperaba una concreción-inversión inmediata o el *discurso milenarista* andino se proyecta de manera difusa en un futuro incierto excluido de una temporalidad que necesariamente periodice la historia en términos de análisis político. Al margen de lo *revolucionario* del XVI, al parecer, no está clara la *proyección milenarista* en el imaginario andino: si bien lo que se proyecta es un **no-lugar** que fue un espacio específico, una **acronía** (*utopía*) que fue históricamente constituida: si bien se proyecta una *utopía* que no es “**utópica**” sino *histórica*, lo que corresponde determinar es si se acepta o no el *milenarismo* como noción estructural del imaginario andino en lo referido a la proyección política de la

historia; es decir, saber si esa proyección en el futuro es difusa, a-temporal, indiferenciada y desvanecida en los propósitos y aspiraciones o si, al contrario, tiene, en analogía con los patrones cósmicos, la fuerza de la constrictión histórica y de la necesidad metafísica. La dilucidación de esta temática se correlaciona con la consideración del *mesianismo* andino que remite a *Inkarri*.

Son varios los autores que analizan, en diferentes contextos, la figura mítica de *Inkarri*. Para M. Curatola existiría una continuidad desde el Taqui Onqoy hasta *Inkarri*, “continuidad de pensamiento del hombre de los Andes que no ha aceptado nunca se propia condición de vencido, sino que de su misma derrota saca las premisas para su triunfo futuro” (1977: 75). *Inkarri* representaría la consecución de una nueva era, el momento en el cual un conjunto de entidades simbólicas vencerían a otras: las huacas a Dios, el Inca a Pizarro, Tupac Amaru al Rey de España y, por lo que señala Curatola, los Wamani e *Inkarri*, al Presidente de la República; *Inkarri* mientras tanto, permanecería como un *deus otiosus*, no intervendría en el mundo hasta regresar a él, invertirlo y reordenarlo; por eso se explica que siendo una figura mítico-religiosa, no tenga culto (*Ibid.*: 81 ss). Por su parte, H. Urbano hace una breve síntesis de las posiciones que distintos autores señalan respecto de *Inkarri* : Para J.M. Arguedas el retorno de *Inkarri* depende del permiso de Dios en tanto su cabeza crece hacia los pies (OSSIO, 1973a: 221); R. Pineda establece, también en base a etnografías contemporáneas que *Inkarri* ya no vive, Dios lo ha hecho olvidar (*Ibid.*: 225); para V. Flores Ochoa, el tiempo de *Inkarri* ya no volverá (*Ibid.*: 309); Urbano señala que *Inkarri* se dirige hacia el E., tiene látigo de *fierro* para arrear las piedras, las cuales están sometidas a su voluntad y se le aproximan solas; además, el Dios cristiano le obligó a huir, lo que ha ocasionado un cambio de estado en la personalidad del héroe (URBANO, 1982a: 82). R. Randall señala las características de *Inkarri* estableciendo su identidad, no es un héroe solar e inclusive es más poderoso que el sol puesto que lo detiene y lo cuelga; él creó todo lo que existe y se identifica como un Dios del pasado y del futuro, su regreso representará la inversión del orden actual (1982: 75); así, las connotaciones de la relación de *Inkarri* y el *pachacuti* que ocasionaría su regreso, son evidentes. Estas referencias indican inequívocamente el carácter mesiánico de *Inkarri* explícitamente reconocido por varios autores: Para F. Pease por ejemplo, *Inkarri* es un Mesías escatológico que explica el modelo cíclico de eterno retorno y justifica la esperanza de “vuelta del mundo”; desde abajo, adonde fue enviado a partir de la conquista. *Inkarri* obra de forma tal que mantiene el poder que reactualizará al regresar, entretanto, como divinidad andrógina, se reconstituye a sí mismo hasta que se cumpla su tiempo cerrándose el ciclo que permitirá su retorno (1973: 444 ss). Sin embargo, el carácter mesiánico de *Inkarri* según Urbano, se debe a una consecuencia de la evangelización (1982b: 53), correspondiéndole más la imagen homóloga de lo “latente”, lo que “se oculta”, la “fuerza rebelde”, lo que actualmente no es y será, el anuncio del futuro de una nueva era (véase *supra*, los cuartos en el modelo de la trifuncionalidad) (1982a: 81). Por otra

parte, Sánchez Parga disiente con todas estas apreciaciones acerca del mesianismo de *Inkarri* e incluso acerca de cierto milenarismo andino. Para él, los rasgos característicos del *mesianismo*, se construyen en la tradición judeo-cristiana que concibe que es el futuro escatológico y soteriológico el que da sentido al presente; escatológico en el sentido que el futuro implica “el final de los tiempos”, la *Salvación*, el “Juicio Final”; soteriológico, en tanto el presente tiene sentido por la *esperanza* que indefectiblemente se hará realidad en el futuro, la esperanza de perdón y salvación en los últimos días de la historia personal y universal; a esta tradición, autores como J. Ossio, F. Pease, N. Wachtel y J. Earls habrían equiparado la mentalidad andina acerca de la temporalidad, el futuro y la historia a *Inkarri*. Sin embargo, según Sánchez Parga, “nada más ajeno a las mentalidades andinas que la esperanza de una salvación vinculada a la llegada de un Mesías” (*Ibid.*: 130). Cabalmente, los contenidos mesiánicos inscritos en una concepción lineal de la historia, explican el presente por referencia figurativa al futuro entendiendo el protagonismo de una figura central como la clave de todo el sentido de la historia. Si esta concepción persiste en los Andes epifenoméricamente, es necesario remarcar lo ya señalado (*véase supra*): es el resultado de la imposición de la evangelización hispánica y la traslocación de una temporalidad judeo-cristiana con antecedentes en el joaquinismo, detrás de la cual pervive, latente y con la fuerza que le da sentido, la concepción diádica de la temporalidad, la identificación simétrica y alternada del pasado respecto del futuro y la pervivencia de una figuratividad de inversión por *pachacuti*; sin embargo, analizando las imágenes que se formaron respecto de la historia y respecto del Inca, es necesario reconocer que en este marco de la estructura cosmovisiva del imaginario andino, tiene un puesto importante, la imagen de *Inkarri*, no como Mesías; sino, como la extrapolación de una *utopía no-utópica* (*véase supra*) que en tanto imagen societal de poder, religión, y economía, representa un ordenamiento alternativo al actual, un ordenamiento de identificación-diferenciación con el pasado, un orden que articula en la imagen de lo venidero, las coordenadas relacionales que existieron en el pasado y por las cuales se hace apodíctico el hecho del “regreso”, la necesidad de reordenamiento según la *ideo-lógica* de la temporalidad y la historia.

El texto de Flores Galindo es acremente criticado por Sánchez Parga quien señala el sentido de la *utopía* al margen de la evidente “peruanización” que Flores Galindo *et al* realizaron al tratar el tema. Lo positivo de *Buscando un Inca* radica en que expresaría ilustrativamente los discursos y prácticas subversivos de los hechos históricos más recientes: es decir, en el Perú de *Sendero Luminoso*; puesto que el imaginario andino incluye codificaciones de las más diversas prácticas, objetos y discursos sociales (SANCHEZ PARGA, 1988: 105). Según Sánchez Parga, el sentido de la *utopía* en los Andes, al margen de los enfoques “peruanizados”, debe entenderse como la “victoria” de los vencidos, victoria que radicaría en la forma de producción y reproducción de la “diferencia” respecto del *otro*. A lo largo de la historia, Sánchez Parga constata que la identidad “socio-cultural” de un grupo definido se ha dado siempre en relación

con la *diferencia* respecto del *otro*; así, la identidad étnica “no es el resultado de una sublimación de la pérdida del sentido”, se articula en la “misma historia de la *resistencia andina* apareciendo “sobredeterminada por una profunda y permanente confrontación con ese *otro*” (*Ibid.*: 151). En realidad, en el decurso de los cinco siglos que han seguido las “identidades” andinas, hubo procesos de *constitución de identidad* marcados por varios *otros* entre los cuales se distingue por una parte el *antagónico complementario*; el *otro antagónico*, respecto de las relaciones económico-sociales (el *arriba* del *abajo*); pero *complementario*, en cuanto sólo a partir de su existencia tiene sentido la totalidad social (que incluía antes de los españoles diferenciaciones sociales, étnicas, culturales y económicas; y que representaba la liquidación fáctica y virtual del *oponente subordinado*); por otra parte, se reconoce la existencia de un diferente *otro*, aquél que establece la *jerarquía suplementaria*; el *otro*, de la no-antagónica relación, *suplementario* en el sentido que permite estructurar categorías sociales de enfrentamiento clasemático en un plano de relativa igualdad y de diferenciación jerárquico-gradual. Si existen estos *otros* a partir de los cuales los discursos y las prácticas políticas se han realizado en el imaginario local, regional, étnico o macropolítico de lo que en abstracto se pueda denominar “hombre andino”; entonces, cabalmente la esperanza en un Mesías en el sentido de la periodización lineal occidental, o resuelve la inversión en sentido de liquidar el *otro* antagónico complementario subordinando el *arriba* al *abajo*, lo cual representaría la percepción más “popular” de la *utopía* (según Flores Galindo) manteniéndose la jerarquía suplementaria que es posible contenga “otras” *inversiones*; o, por otra parte, el Mesías se constituirá en un líder regional que otorgue protagonismo histórico y poder político a alguna etnia en particular (tal, la “peruanización” quechua criticada por Sánchez Parga) ocupando el lugar del *otro* antagónico complementario, el resto de las demás identidades. En ambos casos se estaría en presencia de una aplicación lineal del mesianismo escatológico combinado con la figura de *pachacuti*; pero, si se entiende que el pasado “crece” en sentido antisimétrico respecto del presente (*véase supra*) y se identifica con el futuro; entonces no existe ninguna linealidad de la historia: La imagen de *Inkarrí* al margen de los “permisos” del dios cristiano, representaría el progreso-acumulación de *poder* (*Cfr.* lo que G. Delran denomina *sami* 1974: 15 ss), de forma tal que el regreso de *Inkarrí* implicaría la desarticulación en un proceso invertido respecto de su formación, del conjunto de factores gravitantes de las *identidades andinas* en relación con el *otro antagónico*; es decir, la desagregación de los elementos coactivos que han sido los factores de articulación de la *mismedad* a partir de la *otredad*. Los factores indeseados de la visión societal holística implicarían la recomposición en la sucesión del presente constructor del futuro, de lo que corresponde a una *identidad-alteridad* respecto del pasado; así, ningún Mesías tendría el protagonismo en la linealidad occidental, la centralidad de la figura histórica radicaría en cambio, en una nueva historización del ciclo mítico de *Inkarrí*, la figura histórica que crece en poder y surge del imaginario mítico para cambiar la *socio-lógica* de dominio imperante por cinco siglos, la imagen que figurativa y políticamente es construcción y acción colectiva.

El sentido de la *utopía andina* contiene, para Sánchez Parga, una dimensión étnica que no puede desligarse de los conflictos sociales contemporáneos ni de la situación de capitalismo dependiente de nuestras naciones. Dicha identidad étnica se constituye desde esa **otra** sociedad por cuya relación de enfrentamiento y autoafirmación, el grupo étnico se reconoce constantemente asegurando la reproducción de una masa socio-cultural; además, es en el *faccionalismo* que se construyen las identidades étnicas como procesos de socialización (*Ibid.*: 115, 152). Si es que las identidades andinas se articulan en el juego con los *otros* antagónicos o suplementarios, es necesario destacar que el sentido **a-temporal** del milenarismo referido por Urbano (*véase supra*), no tiene sentido en un proyecto de enfoque sistémico por el cual, al margen de la extensión, comprensión y vigencia de un modelo social, pervive en el imaginario andino una construcción societal de valor variable por cuanto la extensión de los agregados sociales que quedan comprendidos en un marco de totalidad fluída, coherente y sistémica respecto de un escenario macropolítico (incluyendo dimensiones de suficiencia y autonomía en lo económico, simbólico, político, social, ecológico, cultural, lingüístico, etc.), se da como proyecto estrictamente ubicado en una temporalidad de progresión regular y cíclica: *regular*, en el sentido que su dimensión **histórica** es consustancialmente identificada con la práctica política étnica y el imaginario colectivo; *cíclica*, por cuanto es la temporalidad de las luchas étnicas la que da lugar a la posibilidad de autonomía, autosubsistencia e identidad con la predominancia de flujo centrípeto respecto de los nexos foráneos, los cuales; sin embargo, dan sentido a las distintas “totalidades” articuladas según la imagen de regreso al pasado; que esto tenga una dimensión *revolucionaria* inmediata como fue el caso de Taqui Onqoy, en definitiva, sólo precipita la conciencia de la necesidad de acumulación de poder ideológico y político étnico; en tanto exige mucho más tiempo que la inmediatez táctica, más aún si se trata de seguir el sentido inverso de la estructuración que de una u otra forma, tiene la gravitación y el empuje de 5 siglos.

En la dialéctica de lo étnico desestructurador del *otro* como patrón de construcción de la **mismedad**, es que, en la lógica sistémica andina, es posible esperar, en el marco de las liberaciones regionalizadas y específicas, la textura de un patrón de acción política que podría concebirse como *unidad étnica panandina*, realizado según la *socio-lógica andina*, un modelo histórico societal válido en términos de vigencia sistémica; tal la concreción *histórica-cosmovisiva* de la *utopía andina* (*Ibid.*: 103, 106, 114).

### CAP. 3 EL IMAGINARIO AYMARA: HISTORIA, IDENTIDAD Y PROSPECTIVA

#### 1. SIMBOLIZACIÓN Y ESPACIO, PODER Y DOMINACIÓN: PROCESOS DE ARTICULACIÓN SISTÉMICA

La prospectiva de la **utopía andina**, si bien se integra en la lógica de identificación del pasado con el futuro, en frecuentes ocasiones ha presentado una historia política y económica que tiende a mostrar al Tawantinsuyo idealizado, con rasgos que apelan a la subjetividad de una esperanza incierta acerca del “regreso” y “reconstrucción” de un pasado romántico. Sin embargo, la realidad política de los incas, que se concretó desde el Cuzco en todas direcciones, fue un sistema de opresión y dominio paradójicamente validado y resguardado por la *ideo-lógica* andina; en cada una de las regiones de los distintos “suyos” del Imperio. Si bien es discutible afirmar que en el siglo XV y XVI existía una *identidad* que se podría denominar étnicamente **aymara**; el tránsito que se ha definido **de la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia**, toma en consideración la forma cómo, precisamente desde el siglo XV en adelante hasta nuestros días, se ha forjado, articulado y desagregado; teniendo su propia génesis y debacle, la serie de elementos que se consideran hoy como **aymaras**, en el largo proceso de cambios contrastados con la larga duración de las continuidades que aún perviven en el mundo andino. Tales consideraciones, según el objetivo general que guía esta reflexión, privilegiará los aspectos que denoten exégesis posibles relacionadas con la temporalidad, la historia y la identidad.

Son varios los autores que hablan acerca de lo específicamente *aymara* en el siglo XV y XVI. Para J. Murra por ejemplo, la última vez que el aymara debe considerarse **libre**, fue antes de su incorporación al Estado inca, a mediados del siglo XV (MURRA, 1988: 51). El hecho que los aymaros tuvieran acceso a bienes estratégicos de la sociedad sin que nadie quedara privado de las fuentes de subsistencia; aunque existían privilegios respecto del acceso diferenciado a tierras y pastos según los señoríos étnicos y pese a la notoria privación que sufrían los prisioneros uros, incidía para que *el aymara de ayer* fuera **libre** dentro de su unidad grupal, gracias a la complementariedad ecológica que realizaba y por la organización social y política de *su mundo* (*Ibid.*: 70). Fue la adaptación a una ecología de altura, el extensivo desarrollo de la ganadería y agricultura, las técnicas de conservación de alimentos y el acceso a distintos niveles ecológicos, sumado al esfuerzo permanente de acumulación de recursos; lo que permitió que entre los distintos **señoríos**, articulados en el altiplano en torno al eje lacustre (Titicaca y Poopó) y áreas circunvecinas, se pudieran satisfacer las demandas de una población creciente con altos índices de densidad (*Ibid.*: 57 ss). Entre los distintos casos de *verticalidad* que J. Murra analiza, los que corresponden a los *reinos altiplánicos*, se caracterizan por el acceso; desde la puna, a los

productos provenientes de las “islas” ecológicas que proveían los recursos tanto de la costa del Pacífico como de los bosques y valles (1975: 74 ss). El caso del señorío Lupaqa es ampliamente analizado por Murra; ubicado a orillas del lago Titicaca comprendía alrededor de 100 mil habitantes y controlaba varios microclimas que llegaban hasta Arica y Cochabamba; su sistema económico, propiamente de *archipiélago* se entrecruzaba con el sistema similar del señorío Pacaxe, dándose en éste como en muchos otros casos, una ocupación multiétnica de zonas ecológicamente importantes. De tal forma, la ocupación de enclaves era permanente de parte de colonos que mantenían relaciones con sus respectivos núcleos, concretándose no sólo especializaciones en la producción agrícola sino incluso en la artesanal (*Ibid.*: 71 ss, 204 ss).

Dos señores gobernaron a los lupaqa a partir de 1565, *Qhari* y *Kusi* que en tiempo de la conquista, ejercieron los principios de dualidad andina espacial y política. Sin embargo, G. Martínez señala que las mitades constitutivas de Chucuito (capital lupaqa), no tenían una territorialidad continua, lo cual imposibilitaba la localización precisa de los ayllus, conformaba tanto pueblos exclusivos de una u otra mitad (*Anansaya* y *Urinsaya*), como compartidos por ambas; asimismo a nivel de la capital, se realizaba la complementariedad económica con Ácora: a ésta le correspondían funciones ganaderas, ocupando pastizales y tierras bajas, mientras que a Chucuito, actividades agrícolas, y la ocupación de sementeras y de la puna (MARTÍNEZ, 1987: 150 ss). En la organización de los señoríos, los *señores étnicos* contaban con los servicios que les ofrecían sus unidades domésticas, y poseían un extensivo acceso a tierras, rebaño y fuerza de trabajo; después de la conquista inca y la posterior invasión española, a ellos les correspondió precautelar la unidad del grupo y cumplir las obligaciones que el Estado impuesto les coaccionaba; además, ejercían una *generosidad institucionalizada* por la cual mediante ciertos mecanismos redistributivos, financiaban actividades comunitarias, entre sus obligaciones se establecía, por último, ocuparse de los miembros étnicos que carecían de recursos y apoyo familiar, constituyendo los *pobres* del grupo (MURRA, 1975: 174 ss, 194 ss).

Si bien es a partir de los lupaqa que se caracteriza la hegemonía aymara en el área circunlacustre, particularmente por la derrota que sufrieron los collas frente al jefe Qari; como señala Th. Bouysse-Cassagne, tanto entre los distintos señoríos como al interior de cada uno de ellos, las relaciones fueron complejas. En base al eje Azángaro-Titicaca-Desaguadero, los señoríos que tienen relación con lo aymara son, en el norte, Canas y Canchis; en el área circunlacustre, aparte de los Lupaqa y Pacajes, los Collas; en el sur, Carangas, Soras y Quillacas (1987: 320). En la región del Collao y Charcas, según la autora, los señoríos se desarrollaron a partir de grupos multiétnicos entre los cuales, a los aymaras les tocó un rol dominante frente a uros y puquinas (*Ibid.*: 164). Después de la conquista inca, se establecieron jerarquías sociales y roles políticos que especificaron una serie de relaciones graduales desde los *quechuas* hasta los *chuquilas*; tal escala comprendería, según Bouysse-Cassagne, en lo más alto, a la etnia enteramente

dominante: los *quechuas*, provenientes del NO habrían sido caracterizados por su beligerancia. Según la percepción de los españoles, el conjunto de señoríos alrededor del eje sobre el Titicaca, constituirían los *aymaras*, también dominantes sobre otros grupos aunque sometidos a los quechuas; en el tercer lugar de la escala política-social, se halla un tipo de *urus* (los “clasificados”) que ocuparían inmediaciones de ríos y lagos no ofreciendo resistencia a los españoles. La estratificación española que Bouysse-Cassagne comenta, establece otros tres grupos de carácter dominado frente a los anteriores y entre los cuales también se dan relaciones jerárquicas: los *uru-puquinas*, los *uru-ochozumas* y, en último lugar, los *chuquilas*. Los primeros habitaban en lagos y ríos constituyendo mano de obra de los caciques aymaras; los segundos fueron considerados por los españoles desintegrados y fuera de la ley; en tanto los últimos vivían en medio acuoso siendo pescadores, cazadores y recolectores (*Ibid.*: 163).

Bouysse-Cassagne establece que en el siglo XVI era posible distinguir cuatro grupos étnicos diferenciados en el Collao (quechuas, aymaras, urus y puquinas) a los cuales; sin embargo, no correspondía una lengua exclusiva: salvo el caso de los *puquina* que hablaban sólo puquina y los *quechuas* que hablaban sólo quechua; *aymaras* y *urus* hablaban aymara, quechua y puquina, a los que se sumaba el uruquilla, en el caso de los *urus* (*Ibid.*: 127). Este cuadro étnico, político y cultural rompe la imagen romántica del Imperio incaico por la opresión que ejercían sobre los pueblos del Collao y Charcas, tampoco prevalece la imagen de los aymaras como un grupo sometido solamente; su imagen es también dominante respecto de otros grupos. En esta trama de relaciones de dominio existió el “espacio cultural” para que se forjara, desde el XV y XVI, una autoconciencia sobre la identidad, combinada con un sentimiento etnocéntrico irracional referido al dominio y la insularidad étnica (*Ibid.*: 373 ss).

Si bien se ha referido que en el espacio geográfico existían nexos, interrelaciones, combinaciones, ambigüedad y territorios compartidos, en relación a Chucuito y Ácora; lo cual también se constata a nivel general entre los lupacas y pacajes; es necesario remarcar que además de otros indicadores, fue el espacio real el que permitió contrastar las peculiaridades étnicas definiendo las identidades. Al margen de los procesos migracionales que dieron lugar a los asentamientos en el Collao; por ejemplo, para T. Gisbert, fue un ataque de los pacajes, lupacas y quillacas lo que obligó a los collas a emigrar al norte donde existía una unidad puquina previa (1987: 4 ss); lo importante es que, como T. Bouysse-Cassagne establece en relación a los cambios hidrológicos en el lago que hicieron que el nivel del Titicaca entre el año 1000 y 500 a.C. fuera inferior al actual, dándose las primeras *cochas* (lo cual fue un empleo generalizado según las variaciones del nivel del lago y la salinización de las tierras) (*Ibid.*); entonces es posible concluir que efectivamente en el área circunlacustre, antes del XVI, existió una amplia población puquina-hablante que étnicamente se puede considerar como tal, sobre la cual los aymarófonos y aymaras en general, tuvieron la “libertad” de someterlos.

En el XVI el *uru* aparecía ante el aymara como un indio despreciado, pescador de inteligencia inferior ante el cual se ejercitaban actitudes racistas y despectivas; un aymara por muy pobre que fuera, no podía “descender” al estatus de uro quien representaba en el gesto ritual aymara, un objeto de expiación y una víctima propiciatoria (BOUYASSE-CASSAGNE, 1987:143 ss, 368). N. Wachtel establece que los aymaras atribuían a los uros, bestialidad ejerciendo sobre ellos un violento desprecio y utilizándolos como mano de obra; sin embargo se dieron ciertas posibilidades de tránsito: Uros enriquecidos podían figurar en la administración española como “aymaras”, en Chucuito se asimilaron a los lupaqá siendo posibles otros fenómenos como la diseminación endógena (Coquemarca) e incluso cierto potenciamiento propio que incluía, por la composición poblacional, el ejercicio de sus propias autoridades (Coata) (1978: 223 ss). Estos fenómenos son la prueba para que en ciertos espacios concurrieran combinaciones heteróclitas y complejas, heredadas de sucesivas ocupaciones, por las cuales se forjó, entre la dominación, asimilación e incluso el etnocidio, un conjunto de identidades que hoy, en cierta medida se pueden tipificar como “aymara” (Cfr. BOUYASSE-CASSAGNE, 1987: 124). N. Wachtel establece que entre los uros se encontraban gradaciones desde los más ricos, asimilados a lo aymara, hasta los uros ochozumás que se autoconcebían como subhumanos, huidizos de todo contacto cultural, era gente de agua asociada con lo húmedo en oposición a los que no vivían entre cañas y totora en el lago, otra oposición más amplia se establecía en relación a los hombres de tierra asociados con lo seco (1978: 226), ejemplo de esta distinción es Chucuito en el siglo XVI. Resulta interesante que aun en la escala más baja de dominio étnico y económico, se mantenga un patrón de identidad por oposición dual constituyendo, en el imaginario andino, un juego de oposiciones diádicas por el cual, dos términos contrapuestos (por ejemplo, uros ricos y uros ochozumás) al tiempo que se diferencian y se oponen, constituyen el contratérmino de una oposición mayor en una articulación sistémica de la dualidad referida al poder y la dominación (p. ej. uros/aymaras). Wachtel señala la oposición genérica de los uros como autonominación que se puede asumir como etnónimo: *Kot suña* y *Jas-shoni* (“Hombres del lago”, “hombres del agua”) (*Ibid.*: 218); este mismo sentido está referido por Bouysse-Cassagne que señala que el denominativo “ochozuma” significa “nosotros el pueblo”, en oposición a los demás, hombres secos, habitantes de tierra firme (*Op.Cit.*: 160).

N. Wachtel refiere un cataclismo uro que entre el siglo XVI y XVII representó la disminución de más del 92 % de la población uro: Las razones más importantes radican en la transculturización que en el marco colonial se produjo, además de las ineluctables migraciones y reducciones; sin embargo, los ochozumás aumentaron porque van saliendo progresivamente del lago (*Op.Cit.* 229 ss). La *aymarización* de los uros culmina hacia 1680, por ésta, el “vencido de los vencidos”, se transculturaliza de forma tal que en un sistema de dominio, no tiene necesariamente que acumular la cuota que por transferencia de dominación recae sobre él gracias a los aymaras; al contrario, anula la transferencia constituyéndose por la *ideo-lógica* política andina, un elemento

que, en términos de igualdad respecto de quien antes fue el “otro” responsable de su opresión, forma lazos de simetría en relación a un *otro* diferente de ambos, el que los une en tanto están igualmente sometidos al mismo sistema de explotación colonial; en el XVI y en adelante el “otro” por excelencia, el español. Esta noción no se rompe en lo estructural por el hecho que las *tassas* de aymaras y uros sean diferenciadas. Tal, la lógica de dualidad, oposición antagónica y transvestismo político-étnico que tiene por objeto la evolución de una estructura sistémica de poder en la que, de alguna forma, el vencido pretende sentirse vencedor y el último trata de no serlo por lo menos disminuyendo la carga de los estratos teóricamente más pesados y haciéndose la idea que comparte mejor, en un ordenamiento sistémico, el peso de la opresión.

Si bien es posible que la política expansionista inca obligara a los aymaras a desplazar a los uros de su hábitat lacustre asociado con lo femenino y hueco (Cf. BOUYSSÉ-CASSAGNE, *Op. Cit.*: 224); además del empleo de mano de obra uro de parte de los aymaras y su utilización como víctimas propiciatorias, existen datos de la forma cómo los aymaras persiguieron, destruyeron y liquidaron a los ochozumás; éstos se consideraban a sí mismos *libres*, propiciaban sacrificios sangrientos, atacaban a los viajeros y se protegían en los laberintos que se formaban sobre el lago; de ellos los españoles reconocen su carácter indomable y frente a la aymarización referida que conllevó la disminución catastrófica de la población uro, los ochozumás aumentaron. En la actualidad son los *uro moratos* los que habiendo perdido su idioma y adoptado el aymara y pese a la desaparición de las totoras del lago, residen aún en el Poopó. (WACHTEL, *Op. Cit.*: 223 ss). Al parecer, aun en la reclusión ecológica y sin más alternativa que las actividades de bandidaje, existe la posibilidad de cierta identidad; sin embargo los aymaras no aceptaron esto y validaron la transculturización de los ochozumás, contribuyendo a un orden represivo colonial que no debía dejar residuos “libres”, sino sometidos a un esquema político aceptado y validado, un esquema de opresión sistémica en el que lo que le da continuidad son los juegos de alianza, fragmentación, identidad, oposición y unidad.

La actitud de parte de los aymaras frente a los uros y los puquinas es diferente en relación a la que definieron en frente a los chuquilas. Al parecer quienes se asocian con el ejercicio de la magia, a quienes se les atribuye carácter sagrado y son parte de una funcionalidad social (los chuquila), no son objeto de una sistemática inserción en el sistema de dominio ni se trata de buscar su asimilación; aunque ello ocasione la disminución de las posibilidades de dominio aymara sobre otros grupos.

El proceso de articulación y faccionalismo que opera en el imaginario aymara se constata históricamente cuando se considera el proceso de conquista inca. Las incursiones incas en el Collao representaron duros golpes para el ejército imperial; inicialmente fueron los collas

quienes derrotaron al Inca, quien potenciado por una alianza con los lupuqa, sometió a los collas, asegurando su intrusión en el área y mostrando las posibilidades bélicas cuzqueñas frente a la confederación del Sur que se constituiría en su próximo objetivo: la Confederación Charca. La expansión meridional del Imperio tuvo un carácter pacífico que; sin embargo, estableció que el tributo de los charcas al Inca consistía en servicios militares. El dominio no se reducía a circunstanciales alianzas y victorias militares; debía expresarse en contenidos simbólicos de acuerdo a la lógica andina; tal simbolización lograron los incas con las medidas religiosas, demográficas y espaciales destinadas a desarticular el orden previo y los posibles levantamientos, en tanto se validaba un sistema en el que los grupos étnicos y/o sociales sometidos debían aceptar una dominación general, global y articuladora de un nuevo universo simbólico, político y económico. En lo religioso, el traslado de las huacas de los pueblos sometidos al Cuzco, representaba la entronización de las divinidades incas en el imaginario mítico-religioso de los grupos sometidos; esto, sumado a las medidas de transferencia demográfica, incidía en la pérdida de identidad local o regional y en la obligatoriedad de la asunción de indicadores étnicos incas como la religión y la lengua. Los incas, por otra parte, definían destinos preferenciales para sus prisioneros y conquistados según sus peculiaridades; además de asesinar, desollar y convertir la piel de los jefes enemigos en tambores, las humillaciones que se establecían para los hijos de los jefes, incluían las actividades de mayor desprecio, como el traslado de piedras a mano; asimismo, grupos enteros como los puquina por ejemplo, se destinaban a ser bufones particulares del inca (BOUYSSÉ-CASSAGNE: 295 ss, 313 ss).

En el orden espacial, la intrusión inca en el Collao representó en primer lugar, la ocupación de los lugares conceptualizados como sagrados. Los incas se apropiaron de Copacabana y Vilcanota que formaban el eje geográfico simbólico definitivo de la dualidad del espacio aymara caracterizado como *uma* y *urco*. La dualidad bilateral aymara se rompió por la cuatripartición inca que asignó al Collao la ineluctable referencia a un centro del cual ese espacio era un "cuarto" más (*Ibid.*: 241 ss, 328 ss, 371 ss). El cumplimiento de las alianzas en general obligadas, el Inca lo aseguraba mediante una reciprocidad asimétrica: el tributo que él imponía a los pueblos sometidos era correspondido simbólicamente con festividades y regalos que entregaba personalmente a sus jefes aliados: los señores étnicos de los pueblos conquistados; de esta forma, en cada encuentro se anticipaba por lo dado al kuraka, lo que el grupo étnico debía tributar al imperio, manteniéndose en la lógica de la reciprocidad, un intercambio que favorecía al Inca y la permanente lealtad de sus súbditos por las deudas contraídas (*Ibid.*: 302 ss)(Véase Fig. N° 30 y 31).

Estas medidas que garantizaban el mantenimiento del orden imperial se sellaban con actos rituales como festividades en las que se bebía juntos, o mediante la división de las alas de un

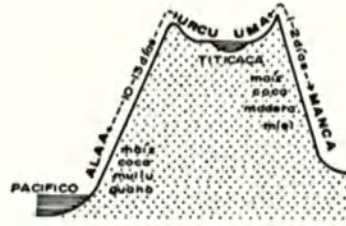


Figura #30. Dualismo y verticalidad entre los aymaras, según Th. Bouysse - Cassagne (1987: 212).

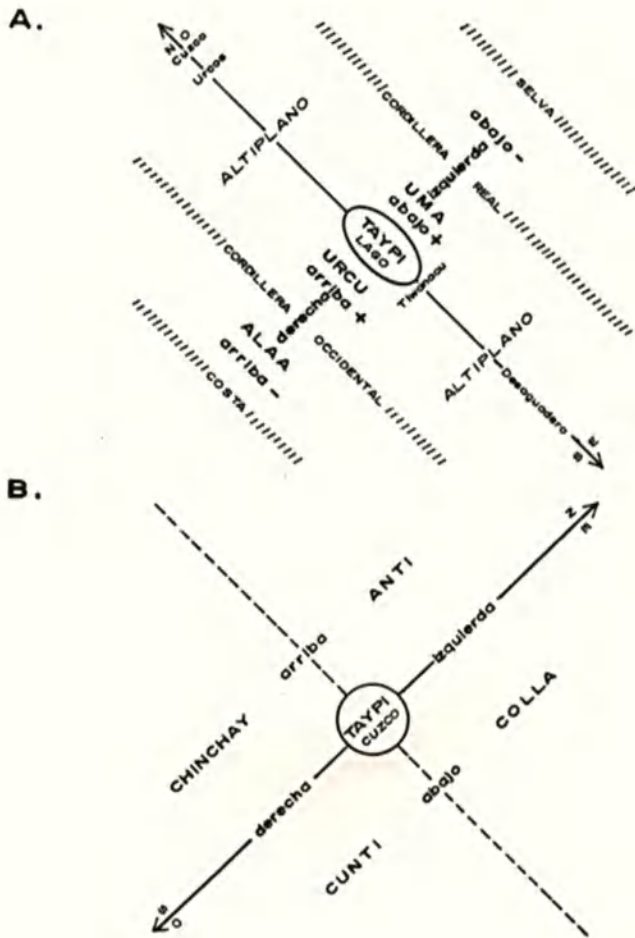


Figura #31. El simbolismo espacial: A. El doble dualismo aymara. B. La cuadripartición inca. Th. Bouysse - Cassagne (Ibid: 242).

halcón (*Véase supra*). Sin embargo; el **status quo** no fue indefinido en el caso de los Charcas, ante la presencia de los españoles la actitud del mallku Coysara, fue decisiva para asegurar la conquista ibérica. Según T. Platt, esta posición se debió a que los pueblos aymaras no aceptaban plenamente el orden Inka, por lo que hallaron en los españoles, aliados poderosos en su lucha por la liberación (1987: 102 ss). En realidad, en la confederación Charca operaba el mismo patrón de ordenamiento sistémico por el cual, ante posibilidades de redefinición de los términos de dominación, los parámetros de faccionalismo y articulación, desvinculación e integración, incumplimiento de compromisos y redefinición de otros; operan de tal manera en el imaginario aymara, que en el proceso histórico, las correlaciones de fuerzas dadas por las relaciones sistémicas explican todo tipo de actitudes y acciones políticas.

Es recurrente encontrar actualmente una identificación de los uros con los *chullpas*; se dice que aquéllos son descendientes de éstos (*Cf. MAMANI, 1992: 20*). Este mismo autor, se refiere a la percepción-intelección de la historia, por parte de los aymaras, estableciendo cinco **pacha**. Aparte de los elementos recurrentes respecto del imaginario andino, es interesante encontrar en esta periodización lineal de las **pacha** por las cuales ha seguido la historia aymara, lo siguiente: La primera es *Chamak pacha*, la época de la oscuridad, en la que existió una primera humanidad, origen de todo, tiempo de principio; la segunda **pacha** se denomina *Qinay sunsu pacha* y se divide en dos etapas caracterizadas sucesivamente por la indiferenciación y la diferenciación respecto del hombre en relación con los animales: la primera etapa supone la metamorfosis de hombres en animales y viceversa, la segunda implica el discernimiento del *jaqui* para no ser vencido ni engañado; la tercera época, *Chullpapacha*, se caracteriza por la luz de la luna, es el tiempo de los antepasados, los *chullpas*: 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 (*Ibid.:* 8 ss, 17 ss).

Si bien esta periodización es lineal y contiene referencias románticas de la utopía incaica (basándose entre otras fuentes, en el análisis de cuentos); respecto de la identidad aymara de los siglos XV y XVI, es posible seguir las siguientes interpretaciones: Se presenta *Inkapacha* con toda la carga tímicamente eufórica porque en el proceso de la memoria aymara, no es que se ha perdido la noción de explotación interétnica entre los “vencidos”; al contrario, la articulación virtual, en un marco de sometimiento, hace que las diferencias y las posibles relaciones de jerarquía, dominio e incluso explotación, se minimicen frente a una conciencia histórica secular que ha “igualado” en el imaginario andino, las fuerzas de resistencia que se aspira constituyan fuerza política de liberación frente al “otro” por excelencia. Si los *chullpas* son los antepasados de los uros, la justificación del desprecio y sometimiento *también secular*, que los aymaras han hecho sobre este grupo, sólo se justifica en el imaginario mítico, por la asociación con lo *no-*

*cultural*, lo *salvaje*, lo *inferior*, lo relacionado con el *sub-mundo* en el que las relaciones de horizontalidad idealmente articuladas para un *Tayyipacha* inexistente; se invierten, justificándose la actitud de opresión ante lo **infracumano**. Es curioso notar que entre el *espacio-tiempo* de los *chullpas* y el *espacio-tiempo* del Inka no exista una etapa de autodefinición aymara; sólo la segunda etapa de la segunda **pacha** sugiere la articulación de identidad aymara por la cual se establece que en el momento de discernimiento y capacidad política propia, el **jaqui** no será objeto de engaño ni será vencido; esta desubicación lineal respecto de la periodización sugiere que tal vez la aparente linealidad no sea tal y se inscriba en una estructura de concepción acerca de la historia estrictamente relacional; en la cual, el objetivo procesual del devenir, sea la identidad de lo más lejano en términos de **progresión-regresión** del *pasado* y del *futuro*. Tal, la postulación de una prospectiva aymara en la que el tiempo de oscuridad, la primera humanidad, y el **principio** se convierten, en total concordancia con los patrones de la *ideológica* andina, en el final estratégico de la historia, el origen retorna sobre sí y da sentido a la identidad de lo arcano e inefable con un futuro sin fin ni procesualidad lineal.

La organización del espacio en el Collao-Charcas se dio en los siglos XV y XVI siguiendo la lógica dual. Una totalidad mediada por un eje escinde la completitud simbólica en dos términos que representan la *oposición complementaria* y la *jerarquía suplementaria* (Véase *supra*). Entre los aymaras, el eje de mediación se denomina *taypi* y separa un conjunto de asociaciones de otro: Por una parte, **urco**, término con el cual los aymaras se autoidentifican y que refiere un universo de significación en el que se incluyen lo alto, la fuerza, el orden, la masculinidad y el esfuerzo; designa las tierras altas y secas y homogeniza una identidad; como espacio ecológico, está asociado con los valles de arriba: *alaa yungas*. Por otra parte, **uma** se asimila a lo femenino, refiere la noción de hoyo y líquido denotando lo de abajo, la naturaleza, la femineidad y, desde la perspectiva aymara, lo propio de puquinas y urus; se vincula con los valles de abajo, *manca yunga*, refiriendo la “gente de abajo” (BOUYSSSE-CASSAGNE, *Op.Cit.*: 207 ss, 215 ss, 226 ss). Esta macropartición tiene por objeto la caracterización de lo étnicamente aymara respecto de otras peculiaridades e identificaciones, juega el rol de adscripción simbólica a una visión del mundo en la que, en el siglo XV, los términos de dominio y sujeción; pero también los rasgos característicos de funcionalidad social en una totalidad articulada, se definen a partir de un etnocentrismo que se autovalida en una oposición complementaria que a la vez denota la jerarquía de todo lo concerniente con lo aymara respecto de lo relacionado con los grupos “inferiores”. En una estructura sistémica, esta bipartición estructura otros niveles de caracterización e identificación, entre los aymaras en general, los distintos señoríos del Collao y Charcas presentan una división que refiere, además de los conceptos señalados (complementariedad / suplementariedad, oposición / jerarquía), los que aparecen en términos políticos: diarquía, equilibrio en la toma de decisiones, alternancia y alteridad (Véase *supra*). Esta dualidad en los señoríos se constata según Bouysse-Cassagne en la división *Urcosuyu* y

*Umasuyu*, en la que se escinden los señoríos Canchis, Canas, Collas, Pacajes; sobre otros de la región de Charcas (Chuis y Chichas), no se tienen datos; quedando sólo algunos sin su par complementario de jerarquía suplementaria (p.ej. Lupacas, Soras y Carangas) (*Ibid.*: 210). Dentro de cada señorío la dualidad refiere una disimetría por la cual se establecen relaciones de jerarquía, determinación, primacía, organización del espacio, ejercicio de poder, identidad e incluso relaciones de parentesco (*Véase* Fig. N° 32 y cuadro N°4).

La lógica dual se compatibiliza en el imaginario andino, con lo que Platt denomina "organización segmentaria". En base al análisis de los macha, T. Platt establece distintos niveles de dualidad. La Confederación Charca reúne federaciones agrupadas según la lógica dual (*Urqusuyu* y *Umasuyu*). Todos los grupos étnicos pertenecientes a las distintas federaciones (existen en *Urqusuyu* tres federaciones, de las cuales los Qaraqara es una, a la cual pertenece el grupo étnico macha), se dividen en base al patrón dual: *Alasaya* y *Majasaya*. Cada mitad de los grupos étnicos agrupa, a la vez, a distintos ayllus (son 5 en cada mitad de los macha); finalmente, al interior de cada ayllu concurren las unidades organizacionales mínimas: las *pachaca* (centena) (PLATT, 1987: 70, 77). Este sistema de organización segmentaria permite establecer varias puntualizaciones respecto al ejercicio de poder y los grados de solidez de la unidad general: En primer lugar, la diarquía antes analizada (*Véase supra*), se concreta en el imaginario andino como un patrón de autoridad dual en el que, gracias a la endogamia de las *sayas*, la transmisión de autoridad es generacional y en algunos casos hasta dinástica (*Cf.* el caso de los yura hasta 1781: RASNAKE, 1990: 136). Platt destaca que las *pachaca*, unidades mínimas de la organización segmentaria macha en el XVI, contaban con la suficiente autonomía para desarrollar sus actividades económicas y políticas de forma tal que respondan a sus propios lineamientos como parte de una estructura sistémica; tenían las suficientes expectativas para difundir posiciones y decisiones que posiblemente se adoptaran a niveles mayores, lo mismo acontecía en relación a los ayllus (PLATT, *Op.Cit.*: 72). La dualidad aymara se concreta en términos políticos no sólo por la macropartición de los *suyus* respecto de la Confederación (a la que Platt no llama de este modo); en el nivel de la dualidad de *sayas* también se implementa la dualidad de manera diversificada. No sólo existen entre los macha dos *mallku*, uno por mitad; sino, esta dualidad diárquica que se interpreta como complementariedad de decisiones combinada con la jerarquía disimétrica, se relaciona con otros tipos de dualismo en la *ideológica* del poder aymara: A cada *mallku* se lo correlaciona con la "segunda persona" cuyas funciones tenían un carácter subordinado y suplementario; por otra parte se halla, al lado del *mallku*, la *t'alla* cuyas funciones incluían la complementariedad no sólo sexual sino simbólica y ritual, funciones que realizaban el propósito de constituir una imagen de coherencia, totalidad, conciliación de opuestos y unidad de contrarios; tales los sentidos de dualidad política entre los macha (*Ibid.*: 73).

Urcosuyu	Umasuyu
Canchis	Canchis
Canas	Canas
Collas	Collas
Lupacas	
Pacajes	Pacajes
	Soras
Carangas	
Quillacas	Charcas
Caracaras	Chuis*
	Chichas*

\* Para Chuis y Chichas faltan datos

Cuadro N°4: La dualidad de los señoríos aymaras según Th. Bouysse-Cassagne (1987 : 210).

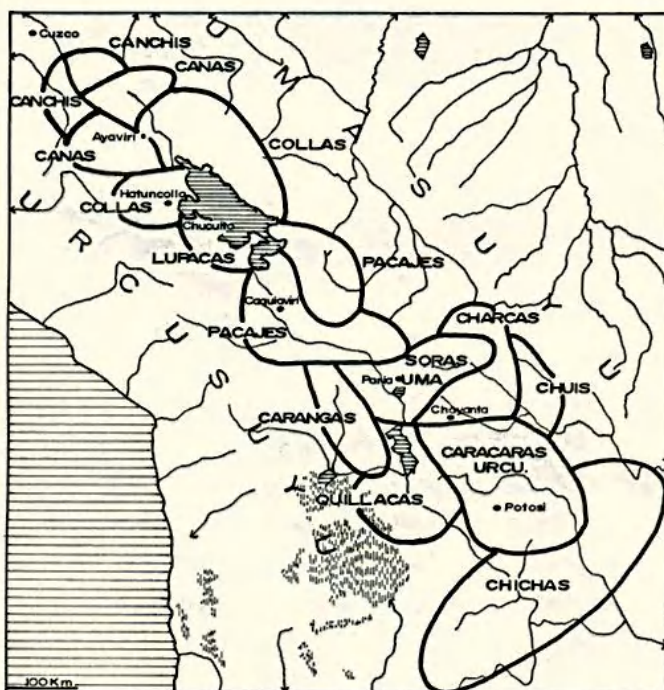


Figura #32: Mapa de los señoríos aymaras, siglo XVI. Propuesto por Th. Bouysse-Cassagne a partir de la lista de los mitayos de Capoche (Ibid: 211).

Las características sistémicas del modelo tienen validez en tanto se refieren a la dualidad; sin embargo, en niveles segmentarios disímiles surgen algunas diferencias: Por ejemplo, sólo a niveles bajos se ejerce la rotación; aunque es una constante en todo nivel la “generosidad redistributiva”, lo mismo se aplica respecto de la contabilidad; la organización segmentaria permite que desde los más bajos niveles se desarrolle la contabilidad, en especial del tributo, lo cual se contrasta y complementa con la de los niveles superiores. Un rasgo importante de esta estructura que Platt denomina “franja transversal”, es decir el sistema macropolítico, es la superación y ausencia de necesidad de un aparato burocrático estatal que, como estructura, comprende una gran población en un vasto territorio (*Ibid.*: 81).

La lógica de la dualidad como lógica de organización del espacio, con un término de mediación, es una sintaxis de ordenamiento espacial, simbólico, cultural y político que se constata incluso entre quienes han sido considerados como “inferiores” por los aymaras. Aparte de las referencias de oposición tierra/agua, dada por el etnónimo *uro* (*Véase supra*); en grupo actual, relacionado con aquéllos, todavía hoy, con o sin injerencia de elementos post-hispánicos, mantiene la lógica de la dualidad. Como ha señalado N. Wachtel, los chipayas de hoy estructuran su espacio en base a la cuadripartición resultante de una doble división dual, sin la presencia de un centro y con la implantación de un eje de mediación: En este caso, es un río el que sirve de *taypi* para dividir en dos ayllus una de las mitades en la que se estructura el espacio chipaya, la división de estos ayllus respecto de la otra mitad, que también contiene otros dos es figurativa y atraviesa de N. a S. el poblado chipaya. El pueblo realiza la lógica de la doble división dual, es el *taypi* de las mitades y centro en el cual se estructura de manera cuadripartita, un conjunto de capillas representativas de los cuatro ayllus (WACHTEL, 1974: 54 ss).

La organización dual y cuadripartita del espacio se encuentra en varios casos de comunidades aymaras contemporáneas, siendo posible dar varios ejemplos. Uno de ellos, estudiado con profundidad, es el de Sabaya. G. Rivière analiza en distintos niveles la manera peculiar cómo los aymaras de Sabaya (antiguamente parte del señorío Carangas), articulan en distintos escenarios de su vida cultural, el dualismo y la cuadripartición. En el espacio geográfico existe un eje de mediación que divide 2 a 2, los cuatro ayllus actuales de Sabaya; en el pueblo, mediante un juego de ubicación se mantiene el mismo orden de cercanía respecto de un eje; aunque invirtiendo la correspondencia geográfica. Los cuatro ayllus constitutivos de las dos mitades que forman la comunidad, en distintos momentos rituales definen de manera precisa, su relación espacial respecto a un *taypi* que, en estos casos, no sólo se considera eje de división dual; sino espacio desde el cual se distribuye por cercanía, una ubicación cuadrilocular que define las relaciones jerárquicas entre los ayllus. El *taypi* se constituye por un espacio que; aunque no es central ni eje divisional, es un foco de desplazamiento (RIVIÈRE, 1984: 104 ss). Rivière establece la jerarquía relacional entre los elementos cuadriloculares estableciendo que lo

“alto de lo alto” se identifica con “lo más masculino de lo masculino”; en segundo término la jerarquía relacional de los ayllus comprende a lo “alto de lo bajo” que es “lo más masculino de lo femenino”; el tercer término corresponde a lo “bajo de lo alto” o “lo más femenino de lo masculino”, quedando, finalmente, el cuarto término, lo “bajo de lo bajo” o lo “más femenino de lo femenino” (*Ibid.*: 106). Lo interesante de estas conceptualizaciones radica en que en muchos casos, particularmente marcados por un ciclo de 4 años, la identificación de un ayllu en particular con algún concepto jerárquico señalado, es rotativo. Al respecto Rivière establece que hay ciertas restricciones respecto de los lugares que no pueden ocupar algunos ayllus que, representados por sus autoridades quedan alineados a la izquierda y la derecha del cacique de toda la comunidad, simbolizando el carácter rotativo y la jerarquía relacional de los ayllus; las restricciones, entre otras cosas tenderían a repetir, dentro de un amplio esquema general de posibilidades, un ciclo que se repite cada cuatro años (*Ibid.*: 102 ss). Hay muchos otros aspectos que expresan la dualidad y la cuadripartición en Sabaya; a nivel ritual son significativos los espacios que ocupan los ayllus de manera inequívoca, incluso en la torre de la iglesia se encuentran cuatro esquinas construidas con diferentes materiales que se asocian con los respectivos ayllus; aparte de esto, un aspecto es importante remarcar que es recurrente en otros contextos: la división dual y la cuadruplicación permite representar las inclusiones de la organización segmentaria en Sabaya, desde la comunidad mayor hasta las estancias, mediante un *modelo de comprensión cuadrilátero* en el que, al menos en lo estructural, sin tomar en cuenta necesariamente las estancias, son clave de la constitución geométrica de un espacio puntualmente completo, la **paridad** de una estructura general y la inclusión en cada mitad de 2 o 4 unidades: en el caso de Sabaya, 2 ayllus por mitad (*Ibid.*: 70).

Al parecer, sea por el influjo inca o por la focalización de los íconos traídos por el cristianismo, se ha llegado a conceptualizar en Sabaya al *taypi*, no necesariamente como eje de mediación ni como centro desde el cual se dibujan ejes de simetría bilateral o radial. Si esto se correlaciona con el hecho que, por ejemplo entre los chipayas la división de mitades de la comunidad es conceptual y atraviesa el centro del pueblo (lo que se constata en muchos otros casos aymara), con el hecho que en el siglo XVI existieron puntos que delimitaron el *taypi* como eje (siendo parte nuclear en las actividades rituales y simbólicas); entonces la traslocación del sistema aymara por parte del cuadripartismo de centro de intersección, no resulta una inversión sustantiva en la *ideo-lógica* aymara. La recurrencia de la cuadripartición reafirma esta aparente traslocación como un simple **desplazamiento** que representó la inserción en un sistema que en ningún momento implicaba la imposibilidad teórica de readaptación de la dualidad de doble partición en la cuadruplicación del Tawantinsuyo con centro en el Cuzco. Si bien simbólicamente el dualismo aymara no refiere geoméricamente un punto central a partir del cual se estructura la visión del mundo con toda la carga de símbolos que cualquier centralidad contiene, en un contexto de colonización que no sólo comienza con los incas sino que incluye a los aymaras en

el papel de dominantes, las posibilidades de reafirmar la doble dualidad e incluso la dualidad infinita con un eje de mediación, aun cuando se dependa y se esté sometido a un centro que podía ser el Cuzco, o formalmente, Castilla o cualquier metrópoli colonialista o imperialista no tienen límite teórico definitivo. En medio de la dominación y por ella misma es posible, asimismo romper toda *reproducción sistémica* de centralidad, reproducción que tiende a una sucesión interminable de sujetos dependientes y dominantes respecto de los centros que, en sus niveles de jurisdicción y poder, ejercen dominio. Tal, la única forma de, cambiando el patrón de reproducción sistémica de centro, establecer relaciones de complementariedad e incluso oposición en un marco en el que son mayores los lazos de unión en relación al enfrentamiento a un solo centro que las diferencias que surgen cuando se multiplica en escala decreciente, los centros de dominio; tal, el sentido posible de unidad que se inscribe en el imaginario aymara al frente de un centro simbólico al cual es necesario encarar y derrotar.

Los procesos de fragmentación que se perciben desde el XVI (*Cf.* los enfrentamientos que Th. Saignes señala en relación a Collas y Lupaqas, Charcas y Carangas, Quillacas y Chichas, Canis y Canchis contra Omasuyos, Pacajes y Quiruas, además de los conflictos entre los propios Pacajes, (1986: 41 ss)), es importante considerarlos como procesos de establecimiento inequívoco de la supremacía de un contratérmino: disimetría que termina constituyendo un centro cultural y simbólico desde el cual se ejerce la dominación. Si bien en términos geométricos es obvia la diferencia entre la cuatripartición con centro de intersección (simbólicamente representado por la quinquedivisión que denota totalidad, (*Véase supra*)) y la doble dualidad teóricamente dúctil al punto de presentar una organización segmentaria indefinida, el hecho que en el modelo dual exista la disimetría como patrón esencial de la complementariedad andina vinculada con jerarquía, incide de forma tal que, aun con la ausencia de un centro espacialmente definido, en el modelo dual, un término es el referente del otro, uno y otro se constituyen en elementos políticos de donde surge y adonde retorna, el conjunto de lazos de dominio con la mayor aceptación consensual. En este sentido la traslocación de códigos de organización del espacio en lo que respecta a los aymaras respecto de los incas y españoles, no fue una disrupción y debacle de una sintaxis elemental de simbolización política; sino la forma nítida cómo en términos de relaciones se concretó espacial, étnica, cultural, económica, religiosa y políticamente lo que siempre hubo y se mantuvo: tributo, señorío, y validación ideológico-consensual de la dominación, con las respectivas abruptas diferencias de grado.

X. Albó ha mostrado que la dualidad aymara no implica necesariamente la construcción de un modelo ideal de simetría bilateral. Aun cuando se presenta el caso de organización del espacio desde un centro del cual surgen divisiones radiales, es posible la construcción de un eje divisional por el cual, los espacios divididos por los radios, se distribuyen de manera dual. Tal es el caso del modelo ideal del espacio geográfico y simbólico de San Andrés de Machaca,

comunidad en la que desde la *marka* se establecen radios divisionales que establecen tres comunidades en cada una de las parcialidades (*Arajja y Manqha*) (1972: 781). Al parecer, si se da una estructura radial, que supone un centro, la forma más flexible de conservación de la dualidad se establece en cuanto dicha estructura crea espacios duales según un patrón de paridad. Si esto es así, la estructura radial de organización del espacio en la que por la paridad, se aplica sin problema la dualidad, constituye una variación, o un caso límite, de la dualidad de progresión indefinida. En tal caso el centro juega solamente un rol de ubicación a partir del cual se delinearían idealmente los puntos del *taypi*. Este argumento refuerza la posibilidad de no traslocación sitáctica sustantiva de la lógica aymara respecto de la inca, por cuanto al establecerse la cuatripartición quechua como una estructura radial par, en realidad, se reafirma con toda la fuerza de la lógica diádica andina, un modelo en el cual la peculiaridad más significativa radica en que la disimetría hace que se centralice la sobreposición de un término sobre otros, se focalice y se transfiera por un juego de oposiciones, fragmentaciones, y unificaciones; la validación estable de un centro en el que se ha reafirmado la centralidad, el poder y el dominio que la *ideo-lógica* aymara no constató como patrón disruptivo esencial respecto de su sintaxis fundamental.

En el proceso histórico que ha seguido la comunidad de Jesús de Machaca, X. Albó advierte un proceso de fragmentación por el cual se percibe una lógica faccionalista; aunque es evidente el mantenimiento de vínculos entre las neo-comunidades, vínculos que operan no sólo en el ámbito simbólico sino en el de la complementariedad (*Ibid.*: 800 ss). Es la lógica faccionalista e integrativa la que refiere una dimensión simbólica y particularmente ritual, por la cual se comprende que en el enfrentamiento / unificación de pares duales constitutivos de una realidad sistémica, se dan los momentos de unidad y desarticulación los que, en un marco de enfrentamiento, definen la disimetría de uno de los contratérminos complementarios, definiéndose la jerarquía suplementaria; el evento de alta significación para la intelección de este proceso de contradictoriedad y subordinación, es el *tinku* (*Véase infra*).

Th. Bouysse-Cassagne advierte que en el siglo XVI el *tinku* tenía el sentido de encuentro de opuestos, la unión de los dos principios básicos de oposición aymara: *urco* y *uma*. El *auca*, entendido como oposición se resuelve en el *tinku* por el cual se realiza *yanantin*; en el *tinku* concurren una colaboración entre el contrario metonímico dentro de cada mitad con el opuesto metafórico de la otra mitad (1987: 195 ss, 240 ss). Si se correlaciona el contrario metonímico con el par no jerarquizado ni simbólicamente definido en cuanto a las relaciones disimétricas de la dualidad aymara, es posible intercambiar los contratérminos de una dualidad de forma tal que prevalece la anfibología de la metonimia sin definirse las características disimétricas de una oposición jerarquizada; al parecer, en el imaginario aymara dicha oposición no tiene sentido ni valor ritual; es necesario que en el imaginario de la metáfora y la asociación que cada conjunto

semántico conlleva, se definan los términos de una dualidad en la que la complementariedad se define mediante una centralidad y la específica sobredeterminación que consensualmente asume las disimilitudes que en un plano de igualdad sistémica, jerarquiza las relaciones y “localiza” los lugares, funciones y determinaciones de los términos. Al parecer, la metonimia de la dualidad aymara es insostenible por sí misma si no se correlaciona, precisamente gracias al enfrentamiento, medición y definición que produce el *tinku*, con las metafóricas relaciones disimétricas. El conjunto de sentidos que surgen como pertenecientes a un universo de significación homogéneo permite comprender, desde una perspectiva estructuralista una relación invertida respecto de la dada. La metáfora refiere la posible substitución de contenidos semémicos por los cuales la “igualación” en términos del “otro diádico” es parte de un mismo universo en el cual, sin embargo, se tienen que establecer las diferencias de correspondencia micro-sistémicas, se tiene que dar las relaciones causales, de dependencia y jerarquía que en el marco de la metonimia, surgen como un juego de ambigüedades y definiciones transitorias.

La organización segmentaria actual de los macha permite una cabal realización de la dualidad de oposición complementaria y jerarquía suplementaria. Como establece T. Platt, la dualidad macha implica una primacía de la puna sobre el valle que se complementa en términos ecológicos mediante un eje divisional (*Chaupirana*) y un sistema cuadripartito por el cual a las *sayas* de arriba y abajo corresponden tanto la puna como el valle (1979: 5 ss, 8 ss). Platt analiza tanto el concepto *yanantin* entendido como oposición complementaria, como el de *tawantin*, cuadripartición. Al respecto es interesante constatar que el “ideal” macha refiere en términos familiares, la realización cuadruplicada; en los ritos de construcción de viviendas, de labranza ritual y en el *tinku*, surge la división cuadrilocular y la cuadruplicación como el elemento simbólico que articula un sentido de completitud sistémica (*Ibid.*: 15 ss). Si bien la **cuadruplicación** puede considerarse la aplicación sucesiva de la dualidad de oposición complementaria, generadora de asociaciones y relaciones sin un centro de intersección de ejes, es sugerente cómo entre los macha persiste una concepción del proceso de desarrollo de la historia andina incluyente del sometimiento inca sobre los aymara, al tiempo que subsiste la concepción de totalidad articulada, coherente y suficiente para sí misma, susceptible de mayores ampliaciones en estructuras que la comprendan y de disminuciones respecto de las posibilidades del faccionalismo.

La dualidad está vinculada con la exégesis del concepto *yanantin* que exhaustivamente, T. Platt discute. J. Murra estableció que entre los lupaca del XVI los *yana* que desempeñaron papeles tan importantes en el inkario, cumplían funciones específicas en clara relación de subordinación respecto de los aymaras; provenientes entre otros orígenes, de los uros, transmitían de manera hereditaria, el carácter de sus funciones domésticas (1975: 243 ss, 225 ss). Es interesante que, como señala Th. Bouysse-Cassagne, las relaciones de *yana* lo vinculan a *yanani*, entendiéndose

por el primer término el concepto de “inversión” y; por el segundo, el de “par” o “sinónimo” (1987: 367). En base a los diccionarios antiguos, T. Platt analiza el término y establece, entre otros significados que a *yanantin* corresponde “cosa llana” y “pacto” (1979: 37 ss). Si se correlaciona estos campos de significación, entendiendo que es el mismo el macro-universo semántico de los términos, resulta que en el imaginario aymara, el que aparece en el lugar contrario e invertido respecto de una *pacha* relacional, por ejemplo, el uro respecto del aymara; es el par complementario de un sistema estructurado, el sinónimo metafórico por el cual adquiere sentido la nivelación de todas las asperezas posibles, parte de un sistema en el que el orden, el pacto, la complementariedad y la superación de toda posible desavenencia sólo es posible por la causalidad metonímica mediante la cual el que es igual y par necesario en el decurso de una articulación societal, es al mismo tiempo, diferente y está sometido a un orden de desigualdad y opresión.

Son varios los sentidos que T. Platt analiza respecto del concepto *yanantin*: La noción de “ayuda” como pareja y par es uno de ellos; otro sentido es la reflexión invertida de simetría bilateral que *yanantin*, en cuanto noción de espejo, cumple respecto de una relación especular. Pese a la relación entre ambos sentidos el primero refiere tipos de complementariedad y cooperación por las cuales 2 ojos, 2 manos, 2 orejas, etc., cumplen funciones similares, integrativas presentándose en simetría espejada; en el segundo caso, la única forma de encontrar un complemento igual e invertido a un objeto de simetría bilateral es oponiéndole otro de estructura similar, comprensivo de la misma simetría bilateral y de las mismas partes; dos cuerpos masculinos enfrentados uno a otro o la unión de dos mujeres desnudas (*yanachani*) refieren esta complementariedad espejada. La simetría bilateral complementada mediante inversión niega los términos mientras los afirma, la mismidad de una parte de la dualidad es homologada con la mitad simétrica respectiva del doble, asimismo se homologa la simetría espejada del primer término con la segunda mitad del segundo. Sólo en la relación homosexual se halla la cuatripartición perfecta que en cuanto cuadruplicación a partir de la dualidad, integra al otro como diferente en sí, pero idéntico con las partes diferentes del primer sujeto: idealmente, según Platt, para los macha, la pareja perfecta para cada sexo es el suyo propio (*Ibid.*: 27 ss, 40 ss).

La idealidad de este modelo sin embargo, contrasta con la facticidad de la vida social y política destinada a la reproducción étnica y la pervivencia de las estructuras de dominio. Del modelo ideal a la concreción histórica real media, en la dualidad ideal de cuadruplicación perfecta (genéticamente estéril y políticamente no estratificada), la facticidad de la historia aymara en la que tiene preeminencia, por los objetivos de pervivencia étnica y acomodación en la estructura de dominio, el tránsito de la cuadruplicación ideal a la dualidad de oposición complementaria (disimétrica) y a la jerarquía de suplementariedad (constantemente redefinida a nivel sistémico).

Si la cuadruplicación ideal representa la consumación utópica de un modelo de compleja identificación de la primera mitad de uno con la segunda mitad del otro; en tanto la segunda mitad de aquél se iguala con la primera de éste; es necesario remarcar que la segunda mitad del primero es diferente de la primera del mismo sujeto por simetría bilateral, lo cual también acontece con la segunda mitad del segundo respecto de la primera respectiva. Esta compleja asociación de idealidad en la que se confunde lo otro con lo propio, lo ajeno con la mismidad y la alteridad con la complementariedad, juego que refiere una idealidad *saxra*, confirma que en el fondo del imaginario macha, tal idealidad no es deseada, sino temida. El hecho que el alma esté enemistada con los espejos refiere justamente esa posibilidad de cuadruplicación por la cual lo que es diferente y propio de uno, encontraría su contrario equivalente con el cual se realizaría la complementariedad perfecta cuádruple. El horror a la cuadruplicación en el *espacio-tiempo* de la **pacha** de abajo genéricamente representa relaciones homosexuales que políticamente implican la anulación de toda disimetría en la dominación y por tanto, la anulación de la *ideo-lógica* del poder, esto horroriza al imaginario aymara que extrapola la complementariedad de oposición disimétrica y jerárquica de la **pacha** que se puede considerar *chaupirana*, a lo que, en términos de reproducción categorial, correspondería a los otros dos mundos: jerarquía, disimetría y oposición conjugada con la complementariedad heterosexual y la diferenciación del hombre respecto de los animales. El establecimiento de inequívocas escalas de gradación suponen que la mitad del estatuto óptico de cada individuo o grupo étnico, al tiempo que es dominante, presenta por simetría bilateral de inversión, la faz de dominado en un universo de flujo, redefinición y permanente gradación. Así se explica el dualismo cosmológico como constante y universal, aplicable a todas las **pacha**, dualismo que el pensamiento macha aplica a todo, a las personas, los lugares, las montañas, los cuerpos celestes e inclusive a la *Pachamama* (con su recíproco *Pachatata*) en relación disimétrica (*Ibid.*: 21-25). El hecho que aun en la época de los *chullpas* exista una diferenciación sexual, pese a que todos los hombres tienen el mismo nombre y todas las mujeres el correlativo (*Mariano* y *María*) (*Ibid.*: 24), confirma el horror a la cuadruplicación de lo mismo que es diferente invertido respecto de las mitades complementarias. La realidad entitativa y ópticamente definida es diferente, no sólo “exige” la disimetría en términos de complementariedad sexual, sino que con el disfraz de *yanantin* como espejo que produce de manera especular al “otro”; encubre, bajo la máscara de la simetría y la igualdad, una realidad de supremacía sexual, étnica, política, económica y fundamentalmente ideológica (*Ibid.*: 48 ss).

T. Platt señala que se encuentra entre los macha, además de la organización segmentaria que da lugar a una rectangularidad simbólica, una concepción monista como patrón de la *ideo-lógica* andina; sin embargo, existe también el dualismo, la tripartición y la cuádrupartición (*Ibid.*: 43 ss). Al parecer, el monismo simbólico no se considera *ch'ulla* en el sentido que tendría que carecer absolutamente de todo tipo de simetría; aun en las formas más caprichosas, no se

encuentra ninguna entatividad natural, cultural o de cualquier otro carácter, en la que no se establezca algún tipo de simetría. La dualidad refiere un modelo cuádruple que en tanto **cuadruplicación** es repudiado por la escisión de la mismidad y la identificación con la alteridad; mientras que en cuanto **cuadripartismo**, se presenta como doble dualidad sin centro o, según los casos, como construcción cuadrilocular en torno a una centralidad simbólica y efectivamente dominante. El triadismo constituye un caso aparte en esta exégesis simbólica, caso que termina de definir las relaciones espaciales, políticas y figurativas en el imaginario históricamente cambiante y continuo, del aymara.

La relación entre el dualismo y el triadismo aymara ha sido discutida por varios autores. Desde Lévi-Strauss se han establecido las relaciones de ordenamiento dual respecto del triádico: en base a las sociedades que analiza, Lévi-Strauss establece que se hallan dos tipos de dualismo, el “diametral” que incluye la división dual mediante un eje, y el “concéntrico” que divide una agrupación nuclear de la periferie; por lo que establece, lo que correspondería probablemente a Tiahuanacu y al Cuzco sea el modelo de “dualismo diametral” (1977: 122). Lo que en definitiva trata de mostrar Lévi-Strauss es la inexistencia 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” (*Ibid.*: 187). El tránsito de dualismo diametral a una estructura triádica se realiza, según este autor, por mediación del dualismo concéntrico; éste es dinámico; aquél, estático que sólo genera más dualismo semejante, imposibilitado de sobrepasarse a sí mismo (*Ibid.*: 187-188). Sin embargo, pese al tránsito que toda estructura dual termina por recorrer, inclusive la *diametral*, transformándose en una estructura triádica, en todo modelo dual, lo que en realidad se representa, es una red de relaciones complejas mucho más intrincada que la simple oposición de contratérminos. 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” (*Ibid.*: 147). Al parecer, la remisión del “dualismo concéntrico” al triadismo implica que la periferie, si bien es el contratérmino del centro, refiere la posibilidad de tránsito: en la periferie se verifica un orden dinámico por el cual concurre un tercer término que le da a la estructura de “dualidad concéntrica”, un carácter de “triada asimétrica”.

En el caso aymara, el tránsito de las estructuras binarias a las ternarias ha sido tratado por O. Harris en base a los laymi. En cuanto al dualismo laymi, O. Harris advierte que existen muchos aspectos culturales en los cuales se plasma la división diádica; entre lo más notorio destaca la organización del espacio en dos mitades (*sayas*), la complementariedad del trabajo femenino y masculino con las respectivas asociaciones genéricas y la preeminencia en general, de la puna (*suní*) sobre el valle (*likina*) (1978: 1110, 1113 ss); en esta oposición resulta curioso, sin embargo, algunas peculiaridades invertidas respecto del patrón generalizado en los Andes: La

puna se asocia con lo femenino y las tierras bajas con lo masculino, estableciéndose, si bien una superioridad condicionada del marido frente a su mujer; cierta preponderancia teórica de la mujer sobre su cónyuge a nivel de las unidades locales, en correspondencia a la asociación de lo alto-femenino y lo bajo-masculino (*Ibid.*: 1113 ss). La dualidad entre los laymi, según lo que O. Harris afirma, no excluye la disimetría ni la jerarquía, al tiempo que incorpora la complementariedad: “los modelos de dualismo laymi que yo he descrito no son isomorfos: ellos no son intercambiables ni reversibles” (*Ibid.*: 1117)<sup>(30)</sup>. Son varios los ejemplos que O. Harris enumera en relación a una simbología numérica caracterizada como triádica: Inclusive en el rito cuatripartito en el que los macha representan ser bueyes atados a dos *imillas* que representan la doble dualidad (*Véase* PLATT, 1979: 19), O. Harris encuentra, en el equivalente laymi, la preeminencia de un patrón triádico simbolizado por tres banderas (1978: 1120). Además de otras referencias que incluyen la transformación de una estructura circular, eminentemente diádica, en otra cuadrangular que, para Harris representa un patrón de ordenamiento tríptico (en relación a la simbolización que se hace en la construcción de una casa) (*Ibid.*: 1118-1119); Harris señala que la dualidad complementaria del matrimonio también se transforma, en el imaginario laymi, en un ordenamiento triádico por la inclusión de sujetos que juegan importantes roles en la vida futura del matrimonio y en los momentos rituales: los *padrinos*. Otra constatación del tránsito hacia estructuras triádicas se verifica en las correspondencias de espacios y funciones respecto a las obligaciones de género: por ejemplo, en la cocina, si bien no se da una correlación funcional exclusiva de la mujer; para Harris, la relación de ocupación del espacio y el desempeño funcional, se da en términos de una tripartición por la cual la distribución de correlaciones refiere 2 para la mujer y 1 para el varón; esto se equilibra en otros contextos y se complementa con otras actividades como las de la chacra por ejemplo, de similar distribución en las que la ocupación funcional corresponde a una proporción de 2 a 1 en favor del hombre.

O. Harris concluye que las distintas expresiones simbólicas triádicas entre los laymi, de alguna forma están insertas en el dualismo asimétrico inevitable en las relaciones, siendo los ritos de techado y de trabajo los que mejor expresan un juego de compensaciones por el cual se evidencia una relación de 2 a 1 respecto de los términos que entran en relación. La incorporación del triadismo en una estructura binaria finalmente, da lugar, según Harris, a la multiplicidad que expresa las posibilidades de transformación simbólica (*Ibid.*: 1112, 1122-1123).

G. Martínez manifiesta que entre los isluga también se ha dado un proceso de transformación del patrón diádico que ha redundado en la valoración de un esquema triádico. Martínez señala que entre los isluga existe una preferencia por el triadismo que se expresa en una relación proporcional de 2 a 1: el ejemplo que da mayor fuerza a su argumentación se basa en la

conceptualización de un espacio sagrado dividido en tres partes: 2 de carácter femenino (la *Santa Iglesia* y la *Santa Plaza*) contrapuestas a un término masculino (*Torre Malku*); otro ejemplo de esta "preferencia" radica en la interrelación que las *sayas* contrarias realizan respecto de sus santuarios: 2 santuarios de una *saya* se ubican fuera de su espacio, en el de la *saya* contraria, mientras que uno queda dentro de los límites de su jurisdicción espacial y conceptual; lo propio acontece con la *saya* contraria que equilibra estas "ocupaciones" impropias con otras similares (1989: 127, 132, 139). Otra expresión del triadismo de los aymaras de Isluga radica en la manera cómo de oposiciones binarias, resulta una conceptualización unitaria (tercer término), el cual a la vez se contrapone, según las características de juego de oposición, a otro término con características contrarias; la conceptualización unitaria de esta nueva oposición de contratérminos realiza nuevamente el surgimiento de un tercer elemento, resultante de una específica caracterización de los contrapuestos tomados como unidad; esta nueva unidad repetiría el proceso en teoría, indefinidamente. El ejemplo de este proceso que Martínez establece es el siguiente: *Arajj* (1) conceptualizado como central, cultural y superior, se opone a *Manca* (2) que denota exterioridad, naturaleza e inferioridad; ambos *Arajj-Manca* (3) se conceptualizan como culturales y superiores (1') frente a *Ch'alla Churu* (2') que se conceptualiza como naturaleza cultivada inferior; de esta oposición (1'/2') surge una nueva conceptualización en oposición a un contratérmino mayor: *Arajj-Manca* y *Ch'alla Churu* (3') son el contratérmino de los cerros y las pampas, contratérmino que refiere la superioridad y cultura del *pueblo* (1'') en frente de los *cerros* y las *pampas* que denotan naturaleza inferior (2'') (*Ibid.*: 123-124).

El hecho de considerar la dualidad en términos relacionales respalda la caracterización de los términos que entran en juego por la oposición implícita en toda categorización diádica; en el ejemplo de las conceptualizaciones de los Isluga, personalmente me parece que más que un juego de la dualidad y el triadismo; se manifiesta la específica estructura sistémica andina por la cual cualquier entatividad espacial, política, económica, étnica o de cualquier carácter, tiene un estatuto óntico por el cual es imposible definir su *mismedad* sino en términos relacionales, estatuto que expresa una flexibilidad tal que aun en los mayores niveles de comprensión y en el mínimo articulado de un faccionalismo conceptualmente infinito, se decide la peculiaridad por oposición, implicando al mismo tiempo, antagonismo y complementariedad; igualdad y diferencia, jerarquía y reciprocidad, horizontalidad y preeminencia. Más que la constatación de las transformaciones de taxonomías numéricas prevalecientes en el imaginario aymara y en general, andino; lo que es importante considerar es la flexibilidad organizacional, en contextos de dominio generalizado, mediante la cual la identidad se forja en niveles tan variables como comprensivos, al tiempo que se deciden los enfrentamientos que llevarán al fraccionamiento y la unificación, tanto en el nivel simbólico-ritual, como en el de la acción política diferencial e integrativa en un sistema en el que los elementos que definen las pertenencias y movilidad, no

son ajenos a consideraciones étnicas despectivas, estigmatizaciones raciales e identificaciones predefinidas.

Que el dualismo *concéntrico* exprese una estructura triádica y el *diametral* sea un límite de la visión tríplica del mundo, permite, bajo la argumentación de Lévi-Strauss diferenciar e integrar, lo que corresponde a la organización del espacio entre los aymaras y entre los incas. Que la presencia del *taypi* en el dualismo diametral implique un tercer término o que los límites de la periferie respecto del centro, constituya un escenario de promoción o “centrismo” en el modelo de dualismo concéntrico; en definitiva, muestra la elasticidad lógica que, en el marco de una *ideo-lógica* precisa, permite integrar, el imaginario aymara, con igual carácter y eficacia respecto del mantenimiento de un orden definido aunque continuamente en construcción, como un tipo de acción política.

La acción política aymara es, al parecer, muy activa y decidida respecto de las posibilidades de definición de la dualidad disimétrica en los niveles de igualdad y en las posibilidades de faccionalismo en las que se ejercen expectativas de preeminencia; y, menos activa, más pasiva, respecto de los niveles que la jerarquía y el dominio ha establecido, no sólo ritual sino coercitivamente, niveles, que incluyen términos de dominación a los cuales las distintas unidades sistémicas deben someterse.

Es en la riqueza antibivalente del dualismo aymara que se comprende y justifica el conjunto de relaciones políticas, sociales y económicas en un contexto colonial que aún subsiste y que al parecer, incluye indefinidamente nuevos estratos en el mundo de arriba como en el de abajo; precisamente por la dinámica del faccionalismo y unificación. Esta lógica por la cual se establece relacional y competitivamente una igualdad desigual, una complementariedad individualista y una integración desagregada, es la base de la lógica aymara en la que los valores de verdad de la lógica bivalente no sólo son “negados” en el sentido de incluir posibilidades polivalentes (considérese el sentido recurrente del monismo, el dualismo, el triadismo, el cuatripartidismo, la quinquepartición, el modelo séxtuple, la totalidad duodécima, etc.); sino evidencia la “negación” de una categorización por oposición y por contradictoriedad: Es entre los términos opuestos y contradictorios, en ese escenario de lo *complejo* que es a la vez *neutro*, necesario comprender la dualidad como la base de todos los demás patrones numéricos y todas las demás taxonomías andinas y en especial, la dualidad de oposición complementaria y de jerarquía suplementaria.

## 2. GESTOS RITUALES, FIGURATIVIDAD RELIGIOSA Y TRANSTEMPORALIDAD

Son muchos los autores que han elaborado varias teorías acerca de la significación ritual referida a la *ideo-lógica* de una sociedad. R. Rasnake ofrece una síntesis que permite considerar la diversidad de apreciaciones al respecto. El ritual expresaría los valores más profundos de un agregado social mediante una normatividad simbólica (Wilson); permitiría manifestar una gama de ideas contenidas en un sistema simbólico (Burke), constituiría un momento fenomenológicamente parentético de renovación del significado de la vida social (Berger y Luckmann); lograría, finalmente, no sólo autoidentificaciones grupales, sino movilizaciones dirigidas por símbolos (Cohen) (RASNAKE, 1990: 191 ss). El material con el que se articulan los distintos procesos rituales, forma el conjunto de símbolos que expresan una visión del mundo de parte de quienes los instituyen; constituyendo cualquier objeto, acto, evento, cualidad o relación, un significado específico (C. Geertz); los símbolos del ritual serían las unidades mínimas con propiedades definidas respecto del comportamiento y el sentido en el rito (V. Turner), radicando su legitimidad en la reproducción de lo tradicional (M. Weber) (*Ibid.*: 158, 192). En relación a la concepción del mundo que se articula en el imaginario de una colectividad, los ritos son un medio de exégesis de notable potencia; no sólo por la continuidad que se expresa en una normatividad fundamental, sino por el hecho que, correlacionando los datos con otras expresiones *ideo-lógicas*, es posible prever la construcción de una imagen y un sistema coherente referido, si se diera el caso, a las nociones de temporalidad e historicidad, construcción que constituye el objetivo de este capítulo respecto de los aymaras.

Th. Bouysse-Cassagne ha analizado algunos ritos propios de la "identidad aymara" desde el XVI. Además del etnocentrismo aymara respecto de los grupos dominados por ellos (*Véase supra*), es posible encontrar en los rituales, expresiones de la misma realidad histórica. Bouysse-Cassagne por ejemplo, contrasta los elementos de sacrificio que los aymaras ofrendan a las montañas (llamas negras, coca y plumas de aves), en contraposición de las ofrendas que urus y puquinas dirigen al lago (llamas blancas, pescados y arcilla); estos elementos rituales expresarían la inversión de las relaciones de dominio siendo indicadores que, obrando en el imaginario de unos y otros, reafirman la identidad y los nexos sociales y políticos (1987: 223). Entre los aymaras, desde el XVI existió una analogía entre ciertos ritos sociales y agrarios. Th. Bouysse-Cassagne analiza el *rito de paso* denominado *Sucullo* en el que la sangre representa la incorporación del niño a la vida social, con el sacrificio de un animal salvaje se expresaría el abandono del estado *puruma*; en relación a este rito, en las festividades agrarias, la sangre representaría el renacimiento de la vegetación, inmolar un animal doméstico sería la manifestación del tránsito de un tiempo de sociedad a otro de cosecha (*Ibid.*: 272). Pero el ritual no sólo sirve como identificador grupal o étnico que, invirtiendo asociaciones, valida un

orden de dominación; dentro de una colectividad macro-étnica se advierte la analogía de los procesos rituales de incorporación social (con todo lo que esto representa en cuanto al enriquecimiento y productividad para la propia etnia), respecto del ciclo inacabado por el cual se renueva permanentemente, la producción agrícola; tal, la asociación de lo simbólico con lo económico mediante un juego de imágenes que correlaciona y contrasta elementos y significados.

H. van den Berg señala que desde el siglo XVI se produjo una serie de cambios ecológicos en el altiplano debidos entre otras razones, a la deforestación, sobrepastoreo, contaminación de las aguas e intensificación de la agricultura (1990: 26); sin embargo, al parecer, continúa siendo el ciclo climatológico, el que define una parte sustantiva de la ritualidad aymara: la que se relaciona precisamente, con el ciclo agrícola. Si bien se encuentran ritos domésticos (techado de una casa y ritos ante enfermedades entre otros), de agricultura y ganadería, pesca y pastoreo; ritos de viaje y sociales (por ejemplo, las fiestas patronales) (*Ibid.*: 13); son los ritos agrícolas los que tienen peculiar relevancia en el imaginario simbólico aymara, por su estrecha vinculación con la producción agrícola y la serie de imágenes figurativas mítico-religiosas que evocan.

En la visión holística de los aymaras, los resultados de la producción agrícola están en estrecha vinculación con el comportamiento moral de la colectividad y de los individuos; si es que se constata pérdidas o catástrofes respecto de las cosechas, en el imaginario aymara obra una conceptualización tal por la cual se establece que por reciprocidad negativa, esas cosechas son el resultado de faltas a la moralidad; la relación del hombre con la producción agrícola se da en torno a la reciprocidad que se efectiviza mediante los ritos garantes de la continuidad del ciclo agrícola cuyo objetivo es “retribuir” lo que el hombre recibe de la naturaleza y “controlar” los efectos de su moral colectiva: “Los aymaras siempre han tratado de adaptarse a la naturaleza, de descubrir, de reconocer y de respetar su ritmo y equilibrio” (*Ibid.*: 165).

La medición del tiempo por parte de los aymaras se orienta según el ciclo agrícola, particularmente por el de la papa. En una publicación del *Centro Cultural Jayma* se advierte que si bien son muchos los cronistas que desde el XVI señalan los nombres aymaras y quechuas que los indígenas daban a los meses del año, lo cual se corrobora con recientes investigaciones antropológicas y lingüísticas (1989: 8 ss), no es correcto interpretar la concepción aymara de la temporalidad, según el modelo occidental. Si bien existen correspondencias de los denominativos autóctonos con los meses del calendario solar, es interesante notar, por lo que establece la publicación del *Centro*, una división dual del ciclo anual que comienza y termina según la temporalidad de siembra y cosecha de la papa (*Ibid.*: 29). La publicación establece que el primer ciclo de la división diádica del tiempo comienza hacia septiembre y octubre con la siembra, este tiempo se denomina *Jallupacha* que Bertonio

caracteriza como “tiempo de lluvias” (“Tiempo lluvioso”: *Hallupacha. Op. Cit.*: I, 302); este ciclo duraría aproximadamente hasta marzo, mes en el que las plantas de la papa estarían a punto de lograr su pleno desarrollo; esta “pacha” se asocia con lo femenino y con una serie de actos rituales en los que, por ejemplo, el uso de ciertos instrumentos musicales queda claramente establecido. La segunda división del tiempo correspondería aproximadamente, desde abril hasta los ritos de agosto en los que primaría la gratitud por la cosecha lograda y el “anticipo”, en el margen de la reciprocidad, por los dones que el nuevo ciclo otorgará; este tiempo se asocia con lo masculino denominándose *Awtipacha* (*Autipacha*: “Tiempo de hambre”. BERTONIO, *Op. Cit.*: II, 28).

Es interesante constatar en estas puntualizaciones una serie de aspectos sugerentes. En primer lugar, el tiempo no es considerado sólo como un ciclo uniforme en el cual las distintas fases de la vida agrícola determinarían una periodización específica (correspondiente con la duodécima división occidental); si bien, por influjo de la evangelización o por la prevalencia de una *ideológica* andina numérica prehispánica, se asocia el número 12 con lo que es sagrado y benigno, lo que posee virtudes mágicas refiriendo buenos augurios y suerte (AGUILÓ, 1982: 100-101), además que este número resulta de la duplicación del modelo séxtuple interpretado por Zuidema (*Véase supra*); al margen de estas relaciones, el hecho que los 12 meses del año se menten según un ciclo agrícola bipartito con términos que corresponden a “siembra”, “crecimiento”, “cosecha”, etc.; refiere que la periodización del tiempo en el imaginario aymara, relaciona a partir de la producción agrícola, un ciclo de dualidad complementaria en torno al cual se desarrolla la vida social, económica y política. Aquí radica precisamente la justificación de la cosmovisión andina en general, como *agrocéntrica* en lo referido particularmente a la noción de devenir y temporalidad cíclica (*Véase supra*). En segundo lugar, es interesante constatar que la división del ciclo en dos partes que se nombran con términos específicos, está dada a partir de la centralidad de la figuratividad que el aymara tiene, respecto de la tierra y el flujo de energía que da lugar al proceso productivo. El hecho que se señalen 6 meses del año como “tiempo de lluvias” (lo cual no corresponde a ninguna zona del altiplano. *Cf.* lo que van den Berg señala en relación a la épocas de lluvias según Bouysse-Cassagne y según Bertonio. 1990: 33 ss); refiere en realidad, la interacción de la tierra con el clima en base al flujo de energía necesaria para el comienzo y desarrollo de un nuevo ciclo; el aymara ve este tiempo como la temporalidad en la cual la tierra requiere de una interacción climatológica tal que posibilite el normal y exitoso desarrollo de las actividades agrícolas, interacción sobre la cual él, desde “su” esfera, influye en sentido de retribuir ritualmente, los dones que el flujo energético cosmológico le ofrecerá. Más sugerente es la denominación del tiempo que se inicia con la maduración de las plantas, la cosecha y la supuesta esperada abundancia; el hecho que este tiempo se denomine *tiempo de hambre* ratifica la centralidad de la *Pachamama* respecto del ciclo agrícola, después de haber formado en su seno los productos que alimentan al hombre y la sociedad, al parecer, existiría

carencia de esos productos para la misma tierra que los formó, figurativamente los habría “creado” para sí misma, serían resultado de su “trabajo”, constituyendo parte de “su” propiedad; el hecho que el hombre los “arrebata”, crearía ese tiempo de “hambre” que sin embargo, se puede compensar, retribuir o “pagar” mediante los actos rituales que tienen por objeto “alimentar”, en reciprocidad teóricamente simétrica, a la tierra de donde surgen los productos vitales para el aymara. Así se explica la conceptualización de la vida ritual y, en general social, en torno a la actividad agrícola.

Aparte de las apreciaciones empíricas que incluyen observaciones astronómicas y meteorológicas, aparte de las técnicas y acciones altamente eficientes que el hombre andino en general, y el aymara en particular, ha desarrollado con el fin de “controlar” la producción agrícola (*Véase supra*); existe un margen de incertidumbre acerca de los grados exitosos de la producción e incluso el temor de malas cosechas o en el peor de los casos, la pérdida irreparable de todo. Tales incertidumbres y temores, el aymara trata de superarlos mediante los ritos agrícolas necesarios para el mantenimiento de la reciprocidad e incluso con otras prácticas muy diversificadas que se interpretan de maneras divergentes y que pueden ser tomadas como “adivinación” (VAN DEN BERG, *Op. Cit.*: 58 ss).

Gracias a las técnicas desarrolladas, los ritos y la adivinación, el tiempo que comprende la cosecha y la siembra, además de correlacionarse con la rotación de cultivos y la no utilización intensiva; incluye períodos relativamente largos en el altiplano (*Ibid.*: 23). Este hecho explica la relativa *laxitud* aymara frente a otras nociones del tiempo y la temporalidad, en las cuales la precisión, la puntualidad, la medición minuciosa y el excesivo *aprovechamiento del tiempo* se hacen patentes. Si a la concepción occidental corresponde la idea de yuxtaposición de instantes que conforman las unidades mínimas de una secuencia irrefrenable y lo que interesa es el “aprovechamiento” intensivo, en el menor tiempo posible, de la mayor cantidad de logros y acciones; lo que prevalece en el imaginario aymara, por la imprecisión, variabilidad y flexibilidad del ciclo agrícola, sería una concepción cultural que en oposición a la “cronolatría” occidental, se puede conceptualizar como “acrónica” y “transtemporal”, una conceptualización por la cual el hombre y la facción organizacional dada, no se *enfrentan* a una sucesión irrefrenable de “lapsos” de tiempo en los cuales tengan que cumplir tareas con eficiencia y velocidad; una concepción en la que la acción, y por extensión, la política, se diluyen en un tiempo que ha de pasar, en una historia que ha de transcurrir, en la *laxitud* de la duración que, mientras se opone a la ansiedad por “ganar tiempo”, se deja llevar por los símbolos que señalan las peculiaridades específicas de cada uno de los ciclos, en algunos casos halagüeños y exitosos; en otros, negativos y catastróficos, pero siempre imprecisos...

Van den Berg ha realizado un exhaustivo estudio de los ritos agrícolas entre los aymaras de hoy;

inclusive ritos que no se caracterizan específicamente como “agrícolas”, el autor los analiza en el ciclo de la producción y en relación a la agricultura; tal es el caso por ejemplo del *tinku* que, desde esta perspectiva, tendría la finalidad de garantizar una buena cosecha y prosperidad por el derrame de sangre humana que el enfrentamiento ocasiona en reciprocidad con la tierra (*Ibid.*: 102 ss); igual interpretación merecen los *ritos de difuntos*, pese a toda la normatividad de los aymaras evangelizados en relación a la fiesta de inicios de noviembre (*Todos los Santos*), normatividad que incluye el “escuchar” misa, asistir al cementerio, recibir y “despachar” a los espíritus de los muertos nuevos y viejos, expresar aflicción y llanto, etc., el sentido que tiene el rito, según el autor, está relacionado en lo profundo, con la agricultura, puesto que los muertos han de posibilitar el fluído tránsito en esa época, de una temporada seca a otra húmeda; de ahí que el “alimentarlos” tenga por objeto recibir en reciprocidad, la consecución de la lluvia (*Ibid.*: 91 ss, 96 ss). Por último, igual contenido “agrocéntrico” tendría, según van den Berg, el rito de *Anata* (el Carnaval); la normatividad ritual de este evento, mostraría nítidamente cómo lo que en realidad se festeja es una celebración de precosecha; desde el enfrentamiento con el *Sereno* por la consecución de todas las melodías hasta la *kacharpaya* que representa la expulsión de los diablos, todos los momentos relevantes en el largo y complejo ritual de Carnaval, estarían destinados a augurar-posibilitar buenas cosechas; así, la música se emplearía para atraer con *pinkillus* o alejar con *tarqas* la lluvia, los membrillos que se emplean servirían como **modelos** de tamaño, *illas* para las papas; las *ch'allas* que incluyen adornos con serpentina, intensas y extendidas libaciones y una secuencia festiva con frecuentes excesos, tendría el objeto de procurar buenas cosechas, incluso los juegos, raptos, matrimonios ficticios y disfraces augurarían el éxito en la producción agrícola (*Ibid.*: 129 ss). Si bien estas apreciaciones son justificadas y muestran la referencia de casi la totalidad de festividades ordinariamente establecidas, en relación al proceso productivo; además de ser posible realizar otros análisis de los mismos ritos desde una perspectiva no necesariamente “agrocéntrica” (*Véase supra*), no deben sobredimensionarse en el sentido de considerar toda la gestualidad ritual en relación a un centro de carácter económico. El hecho que se encuentren series de complementariedad y coherencia entre los gestos rituales respecto de la producción agrícola, no excluye que, en esos mismos gestos se articulen relaciones con la figuratividad religiosa, el mundo de los muertos, la temporalidad, la historia y el espacio, además de la organización social y política que no reducen su especificidad a un ordenamiento de carácter económico: estas expresiones articulan todos los ámbitos de la vida social, la historia y la *filosofía* de los aymaras.

Van den Berg realiza una serie de puntualizaciones respecto de los ritos que están en directa relación con el proceso productivo: Desde los ritos de siembra en los cuales se expresan asociaciones con la procreación y la sexualidad, hasta los ritos de acción de gracias por las cosechas obtenidas en los que destaca la idea de “alimentar” a la *Pachamama*, (*Ibid.*: 82 ss), se sigue una secuencia ritual que incluye diversos gestos. Son más frecuentes los ritos en procura

de la lluvia que los que se realizan en su contra; el atraer la lluvia incluye desde las oraciones de los niños consideradas más efectivas, hasta sacrificios humanos en casos extremos (*Ibid.*: 110 ss); es interesante notar que en procura de lluvia se realizan ciertos ritos a finales de noviembre en los cuales las ropas se las viste al revés, si se correlaciona esto con los acontecimientos astronómicos que G. Urton y T. Zuidema analizan en torno a esta fecha (*Véase supra*), entendiendo este tiempo como tiempo de transición y redefinición; entonces está claro que entre los símbolos que anuncian una inversión climática, entre los gestos que muestran que “debe” producirse la lluvia, se colige que es gracias a una visión holística, mediante la cual los indicadores simbólicos *obran* de forma tal que *tienen* la eficacia suficiente para *interpelar* a las fuerzas de flujo para invertir el sentido de su equilibrio y trascender la liminalidad: esto es, producir un *pachacuti* pluvioso. “Mostrar” lo que el medio natural “debe hacer” mediante el gesto ritual, se constata con el sacrificio de serpientes vivas expuestas a las llamas; tal, el sentido de los ritos *contra* la lluvia: al asociarse entre otros animales, las serpientes con los períodos de precipitaciones pluviales, el “mostrar” que al destruir estas criaturas se rechaza el tiempo de lluvias, los aymaras están articulando un gesto simbólico por el cual pretenden “indicar” a las fuerzas de regulación de la lluvia, su deseo de evitarla y suprimirla (*Ibid.*: 126).

Existen muchos elementos cosmovisivos susceptibles de exégesis a partir de los ritos que van den Berg describe y analiza. De modo ejemplificativo, se señalarán algunos casos que han sido tratados anteriormente y que corresponden a la visión andina del mundo.

El flujo y movimiento se detienen si se emplean sentidos invertidos al definido hacia la derecha, desde la izquierda; tal el sentido de los ritos de almacenamiento en los que se usa un hilo torcido a la izquierda para evitar que los productos “se vayan” a otra parte. La idea que los productos agrícolas tienen *modelos* a los cuales “deben” seguir, se constata al considerar los bailes que se realizan con productos grandes de formas extrañas (*mamata* y *llallawa*). La ausencia de caracterización de las entidades que ocupan las distintas *pacha* se respalda con los destinatarios de los ritos de pre-cosecha, entre los cuales se incluyen, a lado de la *Pachamama* y los *Achachilas*, los *Anchanchus*. Los grados de articulación y escisión que forman distintos niveles sociales y políticos se refrenda con los niveles inclusivos de los espíritus protectores, desde las deidades familiares e incluso personales, concurren los espíritus protectores hasta los niveles de mayor generalidad; estableciéndose asimismo, una ideal correspondencia entre los gestos rituales; aunque, por el proceso histórico que los aymaras han “sufrido” desde el XVI, la celebración ritual autóctona ha tenido que reducirse a nivel familiar y muchas veces, “ocultarse” ante la represión y la aculturación. La *ideo-lógica* andina ha prevalecido en lo que a los gestos rituales se refiere por la adecuación que particularmente los aymaras han realizado, de sus propios contenidos figurativos y cosmovisivos en las formas cristianas impuestas; así, pese a que las festividades de hoy se encuadren en un calendario católico y contengan elementos del

cristianismo, siguen cumpliendo no sólo las funciones rituales propias de la *ideo-lógica* andina en relación particularmente a la reciprocidad; sino, no han perdido eficacia técnica respecto de la medición del tiempo y el control del ciclo agrícola. La transtemporalidad finalmente se constata a nivel simbólico en los ritos de cosecha: habiendo concluido el proceso de crecimiento de las plantas y estando definido el resultado de la cosecha, se ejecutan los ritos que refieren deseos sexuales, excitación y fecundidad, asociado todo esto con el fuego. Parecería que lo que se hace en un tiempo dado (en el que lo único que resta es *ver* el resultado de la cosecha, la calidad y cantidad de los productos), pueda influir mediante la sexualidad y fertilidad, sobre facticidades definidas en tiempos anteriores. (Cf. VAN DEN BERG: *Op. Cit.*: 128, 141 ss, 144, 145, 193 ss, 201 ss).

Si bien la gestualidad ritual adquiere varias formas, lo que interesa como continuidad es la *ideo-lógica* que fundamenta el sentido del rito, expresivo de una cosmovisión particular; así, las básicas relaciones del aymara con las entidades que lo protegen y alimentan no cambian sustantivamente ni siquiera cuando éste abandona el campo y radica en la ciudad. Tal es la apreciación de Xavier Albó quien señala que la incertidumbre por la producción agrícola es la misma en el caso del aymara migrante respecto a las posibilidades que tendrá de obtener dinero para su sustento (1982: 81); pese a la mayor vigencia de los ritos cristianos en la ciudad, según Albó persiste la aproximación a la tierra y la búsqueda de recursos en el aymara residente en la ciudad (tal el carácter, por ejemplo, que el aymara realiza en las fiestas de Urcupiña y Santa Velacruz); asimismo, la necesidad de sacrificios humanos en monumentales construcciones urbanas, ratifican que pese al “refinamiento” que logran los *jaqui* en la ciudad, sigue operando en ellos la *ideo-lógica* de la reciprocidad con la *Pachamama*. (*Ibid.*: 82 ss).

Si bien hasta acá se ha privilegiado la exégesis de los ritos agrarios, no sólo es posible optar por otras apreciaciones interpretativas de los mismos gestos analizados (por ejemplo el Carnaval y el *Tinku*); sino, existe otra serie de actos rituales de carácter diferente (como los relacionados con las enfermedades, los viajes, actos domésticos, etc.); expresivos sin embargo, de la misma *ideo-lógica* aymara.

Según la concepción de F. Aguiló, el aymara y el quechua de nuestros días si se enferma entiende que su estado de salud es resultado de un castigo proveniente de la *Pachamama*, efecto del incumplimiento propiciatorio que debía ofrecer a Dios y a los *Apus* o una venganza de las entidades mítico-religiosas que pueblan la figuratividad andina (a estas entidades Aguiló las denomina, no con mucha propiedad, “demiurgos”) (1982: 45 ss). Aguiló señala una cantidad sorprendente de entidades causantes de enfermedades en el imaginario aymaro-quechua (entre otros *Sajra*, *Pujju*, *Gloria*, *Chullpas*, *Tata*, *Paqoma*, *Rayo*, *Machu*, *Supay*, *Mallku*, *Tiu*, etc.); entidades que muestran las intrincadas relaciones figurativas y simbólicas que el hombre andino

establece en relación a un complejo mundo sobrenatural con el cual debe cumplir extensas y numerosas tareas de reciprocidad (*Ibid.*: 33 ss). Esta complejidad de deberes rituales que, aparte de lo agrícola incluyen una reciprocidad negativa concretada en la enfermedad, el aymara y quechua trata de controlar mediante ritos preventivos o curativos; otros ritos en cambio, extraordinariamente, provocan enfermedades. Aguiló describe un amplio conjunto de ritos de carácter “autóctono” y “sincrético” (estos últimos en relación al cristianismo) (*Milluradas, Siyawra, Q'owarada, Pijcha, Sahumerios, Kacharpaya, Challas, etc.*) (*Ibid.*: 86 ss); entre los cuales, destacan los siguientes aspectos susceptibles de exégesis, según la cosmovisión andina:

Si bien se diferencia un “espacio hostil” en el que las enfermedades son más frecuentes y peligrosas; de otro “doméstico”, propio de *Pachamama* (*Véase supra*), no es posible identificar a las entidades sobrenaturales como caracterizadas por una oposición maniquea entre el *bien* y el *mal*, el *premio* y el *castigo*, el *perdón* y la *venganza*; todas pueden trasgredir cualquier límite, mantener ubicuidad y hacer que los hombre enfermen (*Ibid.*: 39). La enfermedad, si bien requiere un tratamiento “natural” que concreta positivos efectos físico-químicos, está indisolublemente unida a una dimensión mágica sobre la cual es necesario *obrar* si se quiere restablecer la salud. Tanto a nivel preventivo como curativo se forman conjuntos de asociaciones que refieren símbolos de la “magicidad” (*Ibid.*: 106). Según Aguiló, existirían símbolos asociados con lo **maligno absoluto** al tiempo que existirían otros asociados con los **benigno absoluto**; en medio, se encontrarían los que son más malignos que benignos y los que son más benignos que malignos. Si efectivamente concurriera en el imaginario aymara esta *cuadripartición de la magicidad*, se presentaría una dualidad polar gradual que implicaría una oposición maniquea, antagónica e irreconciliable. Entre los símbolos **negativos absolutos** Aguiló señala lo impar, el arco iris, lo negro y lo gris, la *Sajra Killa*, la izquierda y lo gigante; en el polo opuesto, los símbolos **benignos absolutos** incluirían los números pares, en especial el 4, el 10 y el 12, lo verde y blanco, la derecha y la miniatura. Entre estos dos polos establece números, colores, días, tiempo y tamaños correspondientes a lo que está entre el medio y lo negativo absoluto y lo que está entre el medio y lo positivo absoluto. Esta caracterización rompe la *ideo-lógica* de la complementariedad; si bien existen algunos elementos que ratifican lo señalado en la cosmovisión andina (por ejemplo la ubicuidad y la no identificación de las entidades sobrenaturales respecto de rasgos específicos), considerar por ejemplo la izquierda como un símbolo “maligno absoluto” destruye lo que hasta ahora se ha argumentado y construido respecto de la oposición complementaria y la jerarquía suplementaria; de igual forma, considerar lo gigante como “maligno” impediría, a nivel de la *ideo-lógica* política la valoración de niveles organizacionales macropolíticos que tanto aymaras como quechuas construyeron y valoraron; la misma oposición *maligno/benigno* es resultado de una percepción maniquea y de una lógica bivalente propiamente occidental. Aseverar que esta oposición antagónica y polarizada se refiera a los “símbolos mágicos” tampoco satisface los supuestos teóricos. Si para

el aymaro-quechua el mundo es una totalidad integrada, interactiva, fluida y compleja; lo que correspondería a lo *cotidiano* respecto de lo *mágico*, resulta una oposición proveniente de una lógica predefinida por la cual es muy fácil oponer al mundo de lo *mágico*, el de la ciencia y la civilización, con la serie de valoraciones disfóricas y las consecuencias políticas que resultan de esta posición. Sin embargo, el sentido que probablemente sea apropiado para esta **dualidad poiarizada** sea, en un margen de variables interpretaciones y asociaciones libres, ciertas especificaciones normativas de la ritualidad.

El liberarse de la enfermedad y poder enfrentar la muerte es simbolizado por los yura, según R. Rasnake, mediante el *bastón de mando*. Además de los rituales que se hacen en su honor, rituales que incluyen "asistir y oír" misa de parte del *bastón*, además de los ritos de sangre que se le ofrecen, el *kinsa rey* entre los yura significa el mantenimiento de la vida, la fertilidad animal y la salud, frente a lo que es sinónimo de cambio: la enfermedad y la muerte (1990: 203-206). Cabalmente, si se ha logrado un grado de organización segmentaria, se han nivelado las fuerzas políticas diádicas y se ha establecido el conjunto de jerarquías y disimetría, el *bastón de mando* se asocia con la estabilidad lograda, con el mallku que lo porta, con los picos montañosos, los cóndores y con *wiraqucha*; representa no sólo salud, sino un nivel societal logrado gracias a la mediación que el *kuraka* y el *kinsa rey* consiguieron definir entre los comunarios y las fuerzas de lo sobrenatural (*Ibid.*: 213 ss); esto es lo que permite, según Rasnake que, por el *kuraka* y la institución que representa y por la reactualización de la reciprocidad que los ritos efectivizan, se concrete una visión del mundo que orienta a los yura para conducirse dentro de su mundo como fuera de él (*Ibid.*: 155). La unidad yura se concreta particularmente en el Carnaval; en el cual, al margen de las referencias agrícolas vistas anteriormente, lo que se constata es la simbolización de la unidad de los 4 ayllus que componen la comunidad mayor, ayllus que, ocupando sus espacios respectivos, se diferencian de los vecinos del pueblo a quienes, como en las relaciones económicas y políticas, corresponde ocupar en la plaza, el lugar central. La ocupación ritual del espacio no se da solamente en esta **concentración** que refiere relaciones económicas y políticas integradas al tiempo que define la identidad yura, identidad aglutinada en base a 4 diferentes ayllus unidos sin embargo, en frente de los "vecinos"; en el movimiento ritual de **expansión**, también en el Carnaval, se constata la forma cómo los yura definen su espacio geográfico y su identidad respecto de otras agrupaciones étnicas vecinas; los ritos que realizan en los mojones de los cerros, además de limitar su espacio, identidad y especificidad, caracterizan las fuerzas de los *apus* ante los cuales se someten expresando respeto y sumisión. En el ritual del Carnaval se definen espacios, se simbolizan las diferencias y se aúnan las igualdades, se limita la figuratividad religiosa y se valida una estructura político-social que en medio de la pervivencia del señorío y la dominación; ha permitido la prevalencia, aunque con una etnogénesis reciente, de la identidad yura (*Ibid.*: 178 ss, 220 ss).

Las relaciones diádicas en el imaginario andino encuentran una forma de expresión adecuada a la anfibología aymara, en los momentos rituales caracterizados como *tinku* y *ch'axwa*. T. Platt analiza la simbolización de estas expresiones estableciendo diferencias de complementariedad que obran en las nociones políticas aymaras, en tanto se definen relaciones de complementariedad-igualdad y de jerarquía-sometimiento.

El *tinku* analizado entre los *macha* representa, según T. Platt el encuentro simétrico, intercambio de golpes entre mitades concurrentes del mismo nivel segmentario en el que se simboliza la complementariedad económica mediante el intercambio de pedradas que representan las deudas contraídas y pagadas por unos y otros, encuentro en el que no surge ningún equipo como vencedor (1987: 88 ss). Ritualmente, es una competencia que incluye un conjunto amplio de referencias religiosas y que puede acontecer a niveles segmentarios variables. Es interesante notar, como señala Platt, que el término también se refiere a “encuentros amorosos” de jóvenes (*Ibid.*: 84). En la organización segmentaria de los *macha*, los conflictos son ritualizados en el *tinku*, en el que se debe hallar soluciones que correspondan a los problemas reales que una unidad enfrenta respecto de otra; en tal sentido, si bien se llega a efectivizar golpes, violencia y agresiones, el sentido del *tinku* es la solución deseada de los conflictos que se expresa en el universo semántico del término que incluye “encuentro amoroso”. En realidad, el objetivo ritual del *tinku* es la realización de un concepto aymara que une las relaciones políticas y las sexuales: el concepto *muxsa* que refiere paz y reconciliación (*Ibid.*: 96); entre ambos conceptos es necesaria la mediación de otro, el que representa el tensionamiento de la competencia del *tinku* y el establecimiento de una específica disimetría, el concepto *ch'axwa*.

La *ch'axwa* representa el enfrentamiento real y cruento entre organizaciones segmentarias no necesariamente del mismo nivel que, como guerra de dominación, termina por establecer las relaciones de dominio y sometimiento. Si se realiza en un mismo nivel segmentario, la *ch'axwa* es la necesaria consecuencia del *tinku*, por la cual la simple complementariedad indiferenciada, se transforma en relaciones jerárquicas y de preeminencia, por la *ch'axwa* se sabe quién es el vencedor y quién es el vencido (*Ibid.*: 91). En cuanto acto realizado, la *ch'axwa* representa el tránsito del enfrentamiento equilibrado y simétrico (*lanti*) a una oposición asimétrica (*ala*) que termina por establecer preeminencias (*Ibid.*: 111). Si se correlaciona los conceptos con los rituales, al parecer, en el imaginario aymara, si bien es posible una complementariedad equilibrada en planos de igualdad que supone cierto intercambio en niveles segmentarios dados; la búsqueda de armonía permanentemente reestructurada, complementariedad mayor o menor, dinámica social e histórica, cambio y remoción; es decir, la búsqueda de reproducción en el plano político-social, de lo que es principio cosmológico; flujo y transformación que termine en nuevas formas de equilibrio, sólo es posible por el

enfrentamiento que termine estableciendo relaciones disimétricas. Pensar la complementariedad en términos de estatismo social organizativo, conlleva un anquilosamiento político y una disrupción de los principios cosmológicos que guían la historia, la cual sigue un complejo curso de integración y faccionalismo, un curso de fluidez y dinámica mediante el establecimiento reconocido de relaciones disímiles y jerárquicas que realizan un tipo especial de complementariedad: aquella por la cual sólo ante la imposibilidad de presencia del término representativo de lo de arriba, es posible asumir; por parte del de abajo, la dirección y la representatividad en un sistema segmentario; tal la **jerarquía suplementaria**.

Para concluir el análisis de los aspectos rituales, y religiosos propios de la gestualidad y figuratividad aymara, es necesario hacer algunas consideraciones complementarias inscritas en la cosmovisión andina o enriquecedoras de la misma.

R. Bastide dice en relación a la religión que “cambia al mismo tiempo que resiste y resiste al mismo tiempo que cambia” (1989: 14). Si se ve que en el imaginario andino del XVI concurren una serie de elementos y nociones fundamentales que recurrentemente se vuelven a encontrar hoy día en medio de los atribulados vaivenes y tormentas a las que estuvo sometida la historia andina los últimos 5 siglos, efectivamente se ha de considerar que en medio de los cambios de la figuratividad religiosa aymara, los elementos estructuradores de la cosmovisión andina, resistieron y perviven; en tanto tal pervivencia se produjo con la inclusión de nuevos elementos y contenidos que al parecer, cambiaron sustantivamente sus formas de expresión, aunque no el contenido ni las concepciones centrales. Gran parte de este trabajo ha estado dirigido a tratar de demostrar esto, lo cual ahora se respaldará con ciertas apreciaciones acerca de los dioses de los cerros.

G. Martínez, en base al análisis de la religión de varias localidades andinas contemporáneas establece, entre otras conclusiones, que la práctica social andina se explica por los papeles actanciales de los dioses (1983: 106). Si bien se puede identificar algunos papeles actanciales de los dioses en el imaginario aymara el mismo autor señala que varias de las deidades andinas incluyen configuraciones sémicas opuestas, constituyéndose en términos complejos y neutros que escapan a la lógica bivalente de taxonomía específica. Con relación por ejemplo a *Wilajj Achachila* concebido en Chuani dice que “la concepción operante de la deidad debe ser la de un *wak'a* + un *no-wak'a*” (*Ibid.*: 100); lo primero corresponde a una configuración que establece las características de “generador” y “procreador”, en tanto lo segundo se caracteriza por ser “protector del hombre” y “ordenador social”. En base al cuadrado semiótico de A. J. Greimas, G. Martínez establece que la diexis positiva se caracteriza como *Wak'a* correspondiéndole los semas “creación” y “destrucción”; la diexis negativa se forma en base a lo que se puede caracterizar como *no-wak'a* constituyendo la “conservación” el contrario de la “creación” y el

contradictorio de la “destrucción”, en tanto que el otro sema de esta diexis, “no creación”, es el opuesto de la “destrucción” y el contradictorio de la “creación” (*Ibid.*: 103)(Véase Fig. N° 33-34).

Para G. Martínez tanto *Wilaje*, como otras deidades andinas (*Tunupa* y *Wiracocha* por ejemplo), serían **términos complejos** que incluyen oposiciones sémicas de la creación y la conservación. Lo mismo se sigue para otras deidades que no se identifican de manera definida con una configuración única, una misma deidad tiene una doble estructura de base. Martínez realiza sin embargo, una oposición de lo que él denomina “configuración meteorológica” respecto de otra, “uterina”; los contenidos de la primera relacionan lo de arriba-externo, con lo cósmico atmosférico, refiere un movimiento inyectivo unido a la luz no solar, el fuego y el agua en asociación con la fecundación; por otra parte, la “configuración uterina” relaciona lo de adentro-abajo con lo cósmico ctónico, refiere un movimiento eyectivo, la oscuridad, la luz y agua interiores en asociación con la producción (*Ibid.*: 97 ss). Si bien las configuraciones corresponden a realidades distintas (el *Lugarniyoj* de Charazani y el *Qhara Qollu* de Chuani respectivamente), es interesante notar la forma cómo, en el imaginario andino se complementan y relacionan los contenidos sémicos de imágenes que evocan cierta figuratividad religiosa. Si bien la *ideo-lógica* religiosa aymara andina no establece una rigurosa caracterización que identifique y polarice; según el ideal occidental, el bien del mal, lo divino de lo demoníaco, lo celestial de lo infernal; prevaleciendo cierta ambigüedad y anfibología que permite fundamentar la ubicuidad metaespacial (*Véase supra*) y la polifuncionalidad axiológica; es posible encontrar otro tipo de dualidad en las configuraciones sémicas que refieren una complementariedad por oposición no antagonica. Esta anfibología religiosa estructural y la oposición complementaria son los patrones que organizan y explican la *ideo-lógica* política aymara: la lógica de posibilidades ambiguas de estructuración sistémica, teóricamente indefinida, tanto en el macro como en el microsistema; en tanto se definen las relaciones diádicas en un mismo nivel segmentario dado, mediante la complementariedad y la jerarquía.

G. Martínez ha realizado una sistematización del conjunto de deidades que constituyen el imaginario religioso aymara, particularmente lo que denomina el “sistema de los *Uywiris*” de Isluga. En general, este sistema representa un juego de mensajes entre las distintas *sayas* que forman la realidad social y étnica de Isluga, mensajes en los que se establece la preeminencia relacional de ciertas unidades a partir de sus deidades en relación a las que corresponden a otras unidades segmentarias (1989: 92-93). En este caso al parecer, el *Uywiri-cerro* juega el rol de permitir la concreción de una identidad y unidad entre los miembros de la estancia que se reconocen por el hecho que sus “aviadores” (las deidades que les proveen de lo necesario para la subsistencia), expresan su poder en relación a la comunidad que les ofrenda. Este rol de identificación-articulación comunitaria concretado en los ritos colectivos dirigidos a una deidad

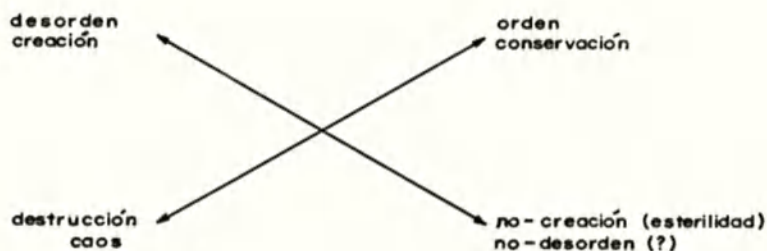


Figura #33: Semas y microuniversos semánticos. Relaciones de oposición y contradictoriedad en la figuratividad religiosa andina. Análisis de Gabriel Martínez (1983 : 105).

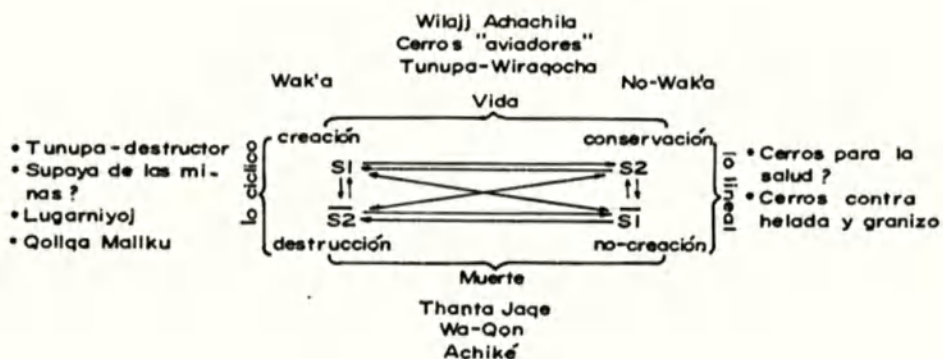


Figura #34 : Las deidades andinas estructuralmente vistas según el cuadro semiótico de A. J. Greimas. Además de aparecer como términos complejos y neutros y en las diexis positiva y negativa, la concepción de las deidades implica WAK'A + No - WAK'A (Ibid: 103).

en particular, en especial a los dioses de los cerros (los *Mallku*), se realiza mediante una unidad social diferenciada de las demás al adquirir cierta seguridad sobre sí misma ya que está bajo la protección y cuidado de su poderoso *Mallku*. Esta especificidad de protección y augurio se articula, en la figuratividad aymara, de manera sistémica; si bien una estancia tiene sus propios *uywiris* ante los cuales muestra respeto y por los cuales se siente “fuerte”, existen deidades a las que les corresponde una jurisdicción mayor, los *Mallkus* de un conjunto de estancias, los que comprenden un territorio más vasto e incluso los generales. En la figuratividad religiosa por tanto, se constata la *ideo-lógica* segmentaria y sistémica que explica la política faccionalista y la de articulación definiendo las identidades específicas y las relaciones de inclusión. (*Ibid.*: 38, 67, 100).

Martínez señala las asociaciones y relaciones que corresponden a las distintas deidades que forman el “sistema de los *Uywiris*”; todos por ejemplo, tienen una dual expresión de complementariedad y oposición; el *Mallku* y la *T'alla* (*Véase supra*). En el sistema cuádruple prima la ambigüedad de las deidades respecto de sus funciones y tareas. Los límites respecto de lo que corresponde a un “aviador” o a otro, por ejemplo, no son precisos y si bien existen peculiaridades respecto de las asociaciones: a *pukara* corresponde el auspicio sobre la agricultura, los *juturi* son “aviadores del ganado” y al *Sereno* se lo asocia con la música (*Ibid.*: 41, 45 ss, 56); resulta claro que es una y la misma la fuerza que provee y protege a quienes le rinden ofrendas y con quienes mantiene relaciones de reciprocidad ritual. Al parecer, las fuerzas genésicas creacionales de mayor empuje y potencia, expresiones directas del flujo y reciprocidad cósmica (*Véase supra*), adquieren formas definidas, implican desbordante sexualidad, refieren energía tónica, relacionándose con la potencia genésica de *Supay* y los cerros; estos *Uywiris*, denominados “bravos” (*Ibid.*: 59 ss), serían la expresión directa de potencia genésica y fuerza emanativa que; en cuanto se mediatiza, se diluye y se especifica funcionalmente, manteniendo el carácter de ser una fuerza “proveedora”, toma la forma de *juturi*, *pukara* e incluso la del *Sereno*; en este último la fuerza cósmica se ha difuminado más; sin embargo, su ritualidad es estrictamente normativizada porque permite la definición de las identidades grupales (según las específicas melodías), y porque ofrece al hombre, en un contexto peligroso, un medio de “control” de las fuerzas meteorológicas. La recurrente actitud aymara de dar nombres (divulgados y secretos) a los distintos espacios reforzaría la interpretación de la performatividad del espacio en cuanto concentración o disolución de la energía proveedora, de la fuerza genésica y de la confianza aymara en las deidades espacial y simbólicamente figuradas y verbalizadas.

Si esto se acepta, se encuentran fundamentos para explicar la ubicuidad metaespacial de las entidades de la figuratividad religiosa andina (*Véase supra*), fundamentos que girarían en torno a una **despersonalización primordial** y a una **concentración-disolución** de espacios simbólicos performativos más o menos focalizados en los cuales se expresaría la ambigüedad de

las fuerzas de los impulsos y principios cosmológicos, las pulsiones de creación y destrucción; conservación e irrupción, aprovisionamiento y castigo, salud y enfermedad, etc.. Si esta **ubicuidad metaespacial** corresponde al imaginario aymara en términos de la figuratividad religiosa, es perfectamente posible extrapolar, siguiendo el juego de la *ideo-lógica*, una **transtemporalidad histórica** antes referida (*Véase supra*). Como es la misma fuerza genésica que se diluye o personaliza, que se hace imagen anfibológica definiendo los niveles de articulación socio-política y étnica respecto de las deidades cada vez más particularizadas; entonces, a nivel estrictamente histórico, es una misma fuerza la que, en momentos concurrentes y contingentes, define los términos de la amplitud y la estrechez sistémica, es la fuerza que legitima la oposición complementaria y la jerarquía suplementaria, la fuerza asumida como la *génesis* de un *sistema colonial* en el cual, en correspondencia a la performatividad espacial, corresponde una **performatividad temporal** que; sin embargo, recae dentro de una **concepción estructural transtemporal**. El aymara define contingentemente al "otro" siguiendo la lógica de la circunstancialidad histórica que ha hecho que "muchos" o "pocos" sean los que mantienen una situación disimétrica privilegiada y opresiva. Al margen de los esfuerzos rituales que *norman* las esperanzas de 'control' de lo temido, históricamente son los momentos en los que esa "ritualidad" se ha asumido como acción política, la que ha permitido, unas veces con mayores o menores fracasos y frustraciones y otras, con cierto éxito; la pervivencia de la transtemporalidad. La **transtemporalidad** es la fuerza de una mentalidad colonial y sistémica, ante la cual los esfuerzos de igualación terminan irrecusablemente en nuevos escaños disimétricos de jerarquía y sometimiento, la transtemporalidad como *ideo-lógica* de la historicidad aymara justifica e impone, aun en los momentos de mayor unidad sistémica frente a un "otro" focalizado y estigmatizado, la ineluctable recurrencia de una nueva situación estamental que la performatividad histórica y sociológica, se encargará de categorizar. Sin embargo, si bien la noción de historicidad en el imaginario aymara se estructura en base al patrón de la transtemporalidad por la cual se justifica la prevalencia teóricamente *ad aeternum* de una organización societal estamental y jerarquizada, es necesario remarcar que en este marco de ambigüedad de la *duración* y de anfibología del *transcurso* del tiempo, existe la suficiente secuencia y yuxtaposición de los momentos que "forman" el tiempo como un *continuum* inacabado (apreciación propiamente occidental), de forma tal que en el marco de la transtemporalidad de una historicidad estamental, existen los momentos y las posibilidades necesarias como para definir enfrentamientos diádicos y juegos de especificaciones disimétricas; esto mismo visto disfórica y fácticamente, en el lenguaje sociológico, implica *transculturación* con toda su secuela de consecuencias para los que "quedan abajo" anquilosados y *estatus* respecto de no solamente el par segmentario en el cual se dio la génesis existencial del aymara, sino en tanto a las posibles y complejas relaciones disimétricas que en "otros" niveles, también *él* puede jugar y "saltar".

Estas apreciaciones acerca de la transtemporalidad se corroboran con la gestualidad ritual en la que justamente se rompe la linealidad de la sucesión del tiempo; pero se enfrentan, en lo político, con lo que se ha considerado parte esencial del imaginario andino: la noción de **utopía**.

### 3. DEVENIR Y ACRONÍA: FILOSOFÍA AYMARA DE LA ALTERIDAD Y LA INVERSIÓN.

En un contexto en el que prevalece la *ideo-lógica* del colonialismo, ciertas formas contestatarias, en situaciones específicas, articuladas con su propio lenguaje e impulsadas por una determinada fuerza, no representan necesariamente expresiones que subviertan el orden establecido. Al contrario, en muchos casos, como señala G. Balandier, “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*” (1975: 242 ss).

En el imaginario aymara este tipo de “contestación”, la *ideo-lógica* de este grupo étnico, representa la posibilidad de llegar a afirmar nuevos procesos de igualación (*tinku*) en niveles organizacionales “ajenos” en los cuales es posible “conquistar” sitios de preeminencia en la disimetría estructural: sistémica en relación a “su” mundo o “ajena” en cuanto comprensiva del mundo del “otro”. Sin embargo, la escisión entre el universo semántico de la “mismedad” y el de la “otredad” no es taxativa; al contrario, es posible que siendo contestatario ante los cambios y tránsitos histórico, se reafirme el conservatismo de lo estructural. Por las “nivelaciones” en planos antiguos o nuevos, respecto de los patrones de organización de la visión aymara del mundo, es que lo “otro” se sintetiza y unifica al tiempo que se separa de lo “propio”; entonces se produce antibivalencia de la “otredad” respecto de la “mismedad”: En una misma categorización sémica, son términos que pertenecen a universos semánticos distintos, y opuestos; aunque infinitamente flexibles, móviles y ambiguos...

La “mismedad” aymara es sólo un postulado heurístico en función de la delimitación relativa; precisión de los núcleos ordenadores que concurren en el imaginario aymara y que definen una noción de “historicidad”, con las consecuencias políticas respectivas. Históricamente, Th. Bouysse-Cassagne ha mostrado que inclusive en el XVI en el área cultural que se podría asumir como *aymara* concurren una serie de elementos heteróclitos, particularismos y yuxtaposiciones (1987: 97 ss), que hacen que la búsqueda de la *verdadera* identidad étnica de un grupo no sea más que un propósito ineluctablemente destinado a fijar los límites histórico-espaciales de una peculiar interpretación. Sin embargo, el postulado de los **andino** en general y lo **aymara** en particular no pierden eficiencia teórica en cuanto se trata de entender las *ideo-*

*lógicas* colectivas y por tanto, prever; en concordancia y de acuerdo a las mismas, las posibles acciones políticas validadas por un imaginario étnico permanentemente cambiante . . . en sus expresiones; aunque estable y sólido en lo que hipotéticamente se toma como continuidad estructural.

Si bien la escisión entre las esferas culturales y sociales no son taxativas; en el imaginario aymara concurre una estigmatización que define, en términos de la dualidad, una taxonomía étnica que establece universos clasemáticos opuestos; pero también complementarios y jerárquicos. A esto se refiere X. Albó cuando establece que para el aymara, el lexema que emplea para formar unificación y oposición (*jaqi*), es absolutamente excluyente del lexema que caracteriza al “otro radical”, el de la polaridad conceptual que no admite ambigüedades (*q'ara*) (1982: 78-79). Aun en los casos de movilidad social, aymaras residentes en la ciudad que han obtenido cierto *estatus*; por la prevalencia de una mentalidad colonial que irrecusablemente termina despreciándolos, el *jaqi* de la ciudad, pese a su “prestigio” por los logros realizados, no se asimila a lo *q'ara*, al menos evita ser identificado plenamente como tal, desarrollando, según Albó, su agresividad por crecientes aspiraciones y los insatisfactorios resultados (*Ibid.*: 84).

Según N. Manrique, la colonia ha incidido de manera determinante para que el colonizador no vea en los demás, la imagen de otro, diferente de él; pero también igual. Ha definido que el otro, el conquistado, es la concreción de un estado imperfecto respecto de él mismo, el reflejo de lo inferior que niega la diferencia en cuanto a la prevalencia de su propia lógica y visión del mundo. Determinando de tal manera la herencia de la mentalidad colonial en el mundo andino; es que los distintos grados estamentales-culturales, las clases sociales y otra serie de rasgos identificadores, mantienen la misma “mentalidad colonial” (1991: 32 ss). Si se acepta esto, el imaginario caracterizado con *aymara* e inscrito en la *ideo-lógica* andina, evidentemente no sería el único sostén mental de una sociedad de discriminación y opresión; al contrario, el conjunto de clases, grupos y niveles económicos, sociales y étnicos, constituirían la *ideo-lógica* colectiva y “nacional” que, en distintas realidades andinas, hiciera que prevalezca un ordenamiento *colonial*.

En una estructura societal en la que prima la *ideo-lógica* colonial, la visión de **algunos** respecto de **otros** como conceptualización de diferencias acerca de la superioridad o inferioridad en cualquier plano (económico, social, intelectual, racial, étnico, de parentesco y de relaciones, etc), es enteramente relacional. Más, si se consideran los nexos de dependencia de los estratos superiores con otros *extraterritoriales* que lo son aún más, e incluso de los niveles más bajos respecto del incremento teóricamente indefinido, de la inferioridad; cualquier individuo que defina en base a algún o varios parámetros, su **identidad-ubicación** en los niveles estamentales de *autoadscripción* (que se corrobora o rectifica con la *heteroadscripción*); es al

mismo tiempo “el otro” inferior para **algunos** y el **uno** que entiende a varios, como **otros**; con las respectivas cargas valorativas. En los contextos actuales el aymara asume, con una elasticidad sorprendente, cualquier tipo de articulación organizacional (rural o urbana, religiosa o política, gremial o sindical, funcional o estamental); estructura sus relaciones y acciones mediante la transferencia-adequación de su *ideo-lógica* étnica. Tal, el sentido de flexibilidad de la disposición existencial de los rasgos fundamentales de la vida del aymara; flexibilidad que posibilita la plena conciencia de sus posibilidades de consecución de objetivos económicos, sociales y políticos de forma tal que el devenir, la sucedánea yuxtaposición de los momentos que concurren en su imaginario, permite suponer la *exacta* captación del valor occidental del tiempo y de las posibilidades de promoción social y logros; teóricamente abiertos, ante los cuales se enfrenta aun en medios urbanos de verdadera hostilidad y discriminación.

Si bien Albó señala que aun en los casos de éxito económico de los aymaras residentes en las ciudades, no existe la posibilidad que se asimilen a la categoría de *q'ara* (que etimológicamente significa “pelado” asumiéndose que corresponde al que no vive de su trabajo sino de la explotación que ejerce sobre los demás) (*Op. Cit.*: 78, 84); G. Rivière hace referencia al concepto de los aymaras de Sabaya que denominan *q'ara-cholo* (neologismo con el cual refieren una posición intermedia de explotador y víctima) (1191: 38). Esta discrepancia es necesario analizarla en relación a la conceptualización de *jaqi*. Albó señala 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” (*Op. Cit.*: 77). Si correlacionamos esto con la ductilidad organizacional aymara, que aun en medios hostiles, hace que prevalezca su peculiar visión del mundo; entonces, por oposición, al margen del uso concreto del término, es posible colegir que en *jaqi* exista una conceptualización clasemática de identidad cultural de lo aymara aun en las circunstancias de mayor aparente transculturación en términos relacionales e históricos. No importa si se trata de aymaras comunarios desvinculados de la dinámica estruendosa de las ciudades, si se trata de aymaras migrantes a centros de colonización o a ciudades, si se trata de aymaras que han definido sus diversas actividades, funciones y ocupaciones en vastos espacios suburbanos o si se trata de residentes que hayan conseguido sorprendentes logros económicos empresariales; en cuanto articulan instancias organizacionales con similitud estructural, organizaciones destinadas a establecer relaciones de complementariedad y de jerarquía al nivel que fuere, prevalece la concepción que en esa instancia virtualmente sistémica, **propia** o **ajena**, los sujetos que forman esa colectividad, en la medida que reconocen y cumplen obligaciones de reciprocidad, en el imaginario profundo y atávico de la *ideo-lógica* étnica, siguen siendo *jaqi*. Correlativamente, no importa el nivel en el cual cualquier individuo aymara ejerza relaciones de dominio respecto de otros grupos étnicos por cualquier tipo de contingencia económica o social, en el caso que se reconozca la vigencia de esas relaciones disimétricas por las cuales los explotados y oprimidos, son también explotadores

y opresores de **otros**; conceptualmente concurre en el imaginario aymara, la conciencia de una disimetría inevitable y hasta necesaria por la cual, por la estigmatización aun no reconociéndose *q'ara* y pese a la prevalencia de prácticas culturales tradicionales (permanentemente reconstituídas según los niveles de segmentación social y económica); no pueden evitar cumplir el rol dominante; siendo, en tal sentido, los *q'ara* de **otros jaqi**, es decir los *q'ara-cholo* que Rivière refiere.

Sin embargo existe una posibilidad de empleo clasemático de la oposición en términos relacional y relativamente estables; el sentido de oposición de *vida comunitaria* respecto de los aymaras que no la realizan. Si bien es posible en este caso caracterizar más claramente como *jaqi* al aymara que vive en comunidad en oposición al aymara que, por migración y/o residencia cumple también roles dominantes, es decir, al que pueda convertirse en *q'ara-cholo*; es necesario remarcar que el ideal de comunidad enfrentada pero, armónica, segmentaria pero complementaria, jerárquica pero integrada, opuesta pero unida, en la realidad contemporánea, muestra su débil concreción histórica. De aquí que en la oposición *comunarios-no comunarios*, la categorización de lo *jaqi* opuesta a lo que no lo es, tampoco es definitivamente sustantiva (una muestra de ello son los conflictos religiosos en las comunidades aymaras; por ejemplo, entre católicos y evangelistas). Sin embargo, en la flexibilidad de la organización sistémica compleja, en lo que ya no se puede precisar qué corresponde a lo propio y qué a lo ajeno, son los niveles organizacionales que mantiene las relaciones de *comprehensión-comprendido*, las que definen necesariamente en términos relacionales, la caracterización clasemática de *jaqi* y *q'ara*.

Si en términos relacionales no corresponde una categorización absoluta de los individuos de una sociedad estructurada bajo la *ideo-lógica* colonial, como exclusivamente explotadores-dominantes o como sustantivamente explotados-dominados; la representación del **otro** en el imaginario aymara, entendida como la contraposición de *vivir* del propio trabajo o del trabajo ajeno, está expresada en una imagen simbólica: la del *lik'ichiri* o *kharisiri* que refieren las posibilidades de expresión de una identidad genérica incluyente de roles caracterizados como dominados y explotados.

Son varios los autores que han tratado la imagen del *kharisiri* en etnografías contemporáneas o en documentos antiguos (Cf. por ejemplo, MOROTE BEST, 1988: 153 ss, MOLINIÉ-FIORAVANTI, 1987: 75 ss; entre otros), en relación a esta imagen entre los aymaras, el trabajo más sugerente es el de G. Rivière (1991: 23-40).

La imagen del *kharisiri* (o *Naqak*) ha operado en el imaginario andino en distintos momentos históricos posibilitando la contraposición de los españoles con los indígenas; en etapas más recientes, la oposición es de las instituciones e individuos que ejercen algún tipo de explotación

respecto de los campesinos. Desde la orden Bethlemita en el siglo XVI, la imagen del *Naqak* ha simbolizado por excelencia el otro responsable de la situación de dependencia, miseria y explotación que sufren los indígenas (Cf. MOROTE BEST, Op. Cit.). Si bien la asociación que se hace del *Naqak* es con un español o mestizo que por oscuros procedimientos logra apoderarse de la grasa (*unto* o *wira*) de sus víctimas, se ha constatado, en algunos casos, que indios han sido acusados e incluso “ajusticiados” bajo la acusación de realizar prácticas de enriquecimiento por la extracción de grasa (*Ibid.*: 173). Sin embargo, la asociación de la grasa es más con el mundo indígena; así lo refiere A. Molinié-Fioravanti quien señala que, además de relacionarse estrechamente con los muertos y los ancestros, representa una fuerza invisible e inmutable que anima al ser; constituye un complemento del *animu* llegando incluso a ser, en ciertas prácticas mágicas, el objeto representativo del alma, capaz de darle muerte mediante la brujería (*Op. Cit.* 75). Entre los aymaras, G. Rivière, además de referir las funciones rituales y el alto contenido simbólico de la grasa de los auquénidos, remarca el significado de fuerza y principio vital (1991: 27).

Es interesante notar que en el imaginario aymara de organización sistémica, el *lik'ichiri* actúa más en lugares solitarios, por las noches, siendo posible que ocasione graves sufrimientos a la comunidad (epidemias, mortandad, crisis económicas agudas, etc.). Particularmente en el mes de agosto que es el de mayor peligro (*sajira*) (*Ibid.*: 31 ss). Si por la *ideo-lógica* de organización sistémica se establecen categorías clasemáticas que definen lo propio respecto de lo ajeno, y si existe una larga tradición de clara identificación del *otro antagónico* en la figuratividad etnocéntrica del aymara y en general, del hombre andino; entonces es explicable la simbolización de la acción nocturna y solitaria del *Naqak*. Son mayores las posibilidades de explotación del indígena de parte de su contratérmino relacional, en circunstancias en que la ausencia de niveles organizacionales comunitarios y al amparo de lo que es para el *runa* o *jaqi*, “oscuridad” (la *civilización*, lo *urbano*, la “no-cultura”, Véase *supra*); se produzcan las prácticas *nocturnas* en las que el ordenamiento societal macropolítico permite y facilita la explotación del indígena. Las referencias a agosto, además de la figuratividad aymara que focaliza este mes como el de mayor “sacralidad”, refiere, en relación con el ciclo de producción, el momento que, habiendo concluido el proceso agrícola y obtenido los productos destinados a las diversas actividades económicas, y rituales, surge como una eyección simbólica el dispositivo que priva de vida y fuerza cosmológica para la sobrevivencia; surge el *lik'ichiri* con todas sus artimañas que harán que el trabajo invertido, las expectativas laboriosa y contingentemente logradas y la expresión más doméstica de productividad y abundancia (la grasa), queden apropiados (desde los españoles del XVI hasta los actuales sistemas de las “repúblicas” andinas), por el “otro” que puede ser un *q'ara*, un *mestizo* e inclusive un *indio*. Esta ruptura del equilibrio de la planificación económica, no sólo repercute en consecuencias meteorológicas adversas para el siguiente ciclo; sino, fundamentalmente, en el desequilibrio

entre la sociedad aymara sistémicamente organizada y las respectivas imágenes de su correspondiente figuratividad religiosa; así se explican las consecuencias que en un nivel mayor, la acción del *lik'ichiri*, ocasiona (epidemias, mortandad, etc.). En relación al *Naqak* es interesante notar finalmente que, por lo que señalan Ansión y Szeminski, en el imaginario andino si bien el *Naqak* es el que a cambio de la muerte mediata obtiene del *runa* de Huamanaga, la grasa que le posibilita enriquecerse; existe en realidad, todo un sistema de flujo por el cual, a través de los ricos de la ciudad, esa grasa llega al “extranjero” denotando con ello intercambios que a partir del plustrabajo indígena, constituyen una estructura de explotación y circulación del capital del cual el indígena es consciente, a través de la imagen del *Naqak* (1982: 211).

En un sistema estamental en el que se complejizan y cruzan el conjunto de identificadores que obran en distintos universos de significación (en lo económico, lo social, lo simbólico, lo político, lo religioso, lo étnico, etc.); si bien el *lik'ichiri* se constituye en símbolo de unidad comunitaria, acción integradora y dinámica de intelección respecto de los niveles segmentarios superiores inmediatos y mediatos; está claro que a nivel teórico, en una disposición sistémica, puede operar como símbolo de identificación y acción, a distintos niveles (pese inclusive a la transferencia de plusvalor y la circulación de capital); entonces, como término relacional de contenido flexible, se inscribe en lo que se ha definido como “ideo-lógica” central andina: el **pachacuti** de inversión (*Véase supra*).

Entre las diferentes formas de complementariedad y ayuda, se halla la definida como *ayni* (*Cf.* los seis tipos de “ayuda” que van den Berg establece entre los aymaras, 1990: 168). Para Th. Bouysse-Cassagne el recíproco intercambio de trabajo y bienes representado por el *ayni*, implica la desigualdad y desequilibrio inicial que justifica dicho intercambio; esta complementariedad se autovalida, sin embargo, en la medida que por las fases de *Kuti*, la posición disimétrica de los elementos que intervienen en el *ayni*, se invertirán (1987: 200).

Esta concepción “generalizada” de **pachacuti** (*Véase supra*) concurre en el imaginario aymara según Th. Bouysse-Cassagne desde el siglo XV e inclusive antes, en el marco de la lógica de *pacha*: la lógica que comprende las “edades” *taypi*, *puruma* y *pachacuti* (*Ibid.*: 178-179). La integridad relacional cuadrimensional de la forma cómo el aymara piensa su realidad (*Véase supra*), se realiza mediante estas tres “edades” que no deben entenderse como una sucesión lineal ni como la yuxtaposición de momentos sucedáneos.

Para Th. Bouysse-Cassagne el hecho que los aymaras desconocían otros espacios (al menos en términos de la noción de “otredad” espacial no inscrita en los límites del Collao), influyó decisivamente para que, por la síntesis de la concepción espacio-temporal, los aymaras no

tuvieran “la noción de un espacio desconocido por ellos, ni la de un tiempo abstracto” (*Ibid.*: 366). Si se piensa que la noción de un “tiempo abstracto” es la contigüidad indefinida de unidades mínimas de duración, en un *continuum* lineal y ascendente; evidentemente, no sólo los aymaras carecerían de una noción “abstracta” del tiempo, sino incluso no sería posible para ellos la intelección del “progreso” como acción en esa sucedánea contigüidad; pero, si la *ideo-lógica* aymara se inscribe en lo que se ha tratado reiterativamente en este trabajo (las nociones sociales en una concepción de historicidad de alternancia e inversión); entonces, aparte de la visión cíclica de la historia, corresponde al imaginario aymara una “noción” del tiempo tan legítima en sentido de abstracción y formalidad como la que es propiamente occidental.

Th. Bouysse-Cassagne señala que la primera edad (*taypi*) sintetiza en un centro primordial, los movimientos de concentración y difusión que han permitido la construcción de un *microcosmos* aymara (*Ibid.*: 178). Aparte de las asociaciones del *taypi* con el eje geográfico que permite la construcción simbólica del doble dualismo aymara (*Véase supra*), existen otras asociaciones de esta “edad”; particularmente con la llamada “sociedad en policía”, la agricultura y el sol (*Ibid.*: 181). Como espacio-tiempo que circunrodea la “edad” *Taypi*, se halla la “edad” caracterizada como *puruma*. En oposición a la anterior, ésta representa tiempo de oscuridad, anoecer, ausencia de sol, tiene un carácter de peligro; en relación a la “edad” *taypi* es un mundo de dispersión (aquella se toma en general, como uno de “concentración”), relacionándose con el espacio de descanso de los muertos (*Ibid.*: 179 ss, 190 ss). Geográficamente lo que es *puruma* para los aymaras es el espacio exterior al área circunvecina del *taypi* (los cerros nevados asociados con los choqueles, la caza y lo salvaje; y, por otra parte, la profundidad inconmensurable del lago-mar, asociado con los urus, la pesca y también lo salvaje (*Ibid.*: 181)). Es interesante notar que entre la liminalidad del *taypi* y *puruma* existen universos microsemánticos en los cuales se caracterizan asociaciones fronterizas: tal es el carácter del rayo, los chuquillas que se comunican con los muertos poseyendo una humanidad contrahecha y desdoblada, el deslumbramiento que representó la “solarización” de la primera humanidad (*Véase supra*), las serpientes asociadas al arco iris y las fuerzas incontrolables por las cuales las formas se multiplican y desdoblan degradándose los colores de la luminosidad natural (*Ibid.*: 188 ss).

En términos de la *ideo-lógica* de la temporalidad aymara, si bien los relatos de la sucesión entre la primera y la segunda humanidad dan la impresión de una concepción lineal-ascendente del proceso de construcción etnogénico con un fuerte componente etnocéntrico; no sólo es necesario recordar las puntualizaciones efectuadas en relación a la visión de la temporalidad de los laymi (*Véase supra*), visión de identidad del pasado con el futuro por la cual la sucedaneidad es espejada y recíproca; sino, es importante remarcar el patrón acrónico que, en la lógica de la antibivalencia define la síntesis de la *utopía andina* con la *ideo-lógica* forjada secularmente como

una *mentalidad colonial*.

La división de lo que corresponde a la “edad” *taypi* respecto de la *puruma* (Véase Fig. N°35), entendida según la visión de flujo cosmológico en la que todo es relacional y complementario, al tiempo que es jerárquico y disimétrico; se puede interpretar como las posibilidades de desarticulación de una unidad de organización “cultural”, construída aun integrando los elementos disruptivos (Véase *supra*), según el sentido de permanencia que precautela el *status quo*. No importa el momento histórico en el cual relacional y contingentemente, se halle una unidad aymara sistémica cualquiera; no interesa la *pacha* sobre la cual se articule, dibujando en el imaginario de su representatividad, el conjunto de símbolos que dan sentido al modo de articular su existencia y a la forma de relacionarse con unidades del mismo nivel o de niveles segmentarios **ajenos** o **propios**, **altos** o **bajos**; en realidad, la posibilidad de “solarizarse”, sea convirtiéndose en *cazadores* o *pescadores* “salvajes” de una u otra clase, de desarticular la unidad forjada en la temporalidad histórica de los hombres y validada por la transtemporalidad de las deidades que la precautelan, significa la posible desarticulación e inversión de una unidad dada: En un nivel de organización, a uno u otro lado de lo que se considera “inferior”, es posible que se produzca, aun con las apariencias e indicadores de inversión en el sentido “ascendente”, una inversión que en relación al nivel logrado, sea en verdad, una inversión sistémicamente “descendente”. Sin embargo, todo nivel organizacional realizado, es temporal y responde a las necesidades y desafíos que nuevas situaciones históricas, impelen a forjar: acá radica la **acronía** de la acción política aymara; al margen de los fracasos y frustraciones por llegar a articular niveles mayores de organización sistémica, los cuales, en el grado que existan son siempre valorados y circunstancialmente defendidos; siempre, en cualquier nivel de existencia aymara, existen fáctica y como prospectivamente, grados de articulación y participación en los cuales se presenta, bajo infinidad de formas y circunstancias, la concreción de la *ideo-lógica* propia, como algo entitativamente valioso **en-sí** y **por-sí**. En realidad, los logros mayores que refrendan estructuras macroorganizativas, al tiempo que son un *desiderátum* diluído, son propósitos que si no se logran, ofrecen también valores expectables; primero, porque expresan la diversidad de articulaciones en cualquier campo social y “cultural” en el cual el aymara tiene la valentía y perseverancia de “actuar” y, en general, vencer; en segundo lugar, porque su no realización no supone el aislamiento individual, sino la necesidad de fortalecer los lazos organizacionales de instancias segmentarias inferiores, en las cuales va definiendo grados de “propiedad” y participación, de forma tal que los límites entre la “otredad” y la “mismedad”, al menos en lo que a escenarios de participación y articulación se refiere, son cada vez más diluídos; constatándose, en ciertos casos diferencias de aceleración en la conversión de escenarios: de unos excluyentes respecto de otros incluyentes.



La **acronía** explica el aparente *conformismo* al tiempo que justifica la escasa valoración de un tiempo linealmente dispuesto, en el que; con todos los signos del *estatus occidental*, la “reverencia” ante individuos que por sus posibilidades socio-económicas, representan un modelo ideal de “empleo del tiempo”, se convierte entre los aymaras en una irreverencia sustantiva ante nuevas situaciones históricas: Sean nuevos partidos políticos, nuevas Iglesias o nuevas instituciones sociales, el aymara mantiene en esencia, una actitud desaprehensiva en tanto al valor de la consecución de logros y objetivos; sin embargo concilia una participación recurrente y no apática por las posibilidades de organización sistémica que cualquier tipo de asociación, desde las deportivas hasta las de promoción social y estatus, le ofrecen. Esta **acronía** *ideo-lógica* explica, no en términos de pérdida de memoria histórica colectiva ni de *clientelismo*, las adscripciones e incluso el fanatismo que en distintos momentos, los aymaras han expresado; sino, en el marco de las oposiciones inter e intraétnicas, intercomunitarias y a cualquier nivel de organización dual disimétrica, concurre un patrón que mientras mantiene lo tradicional específico y general (local, regional y étnico); concreta de forma sistémica, lo que se juega mediante la competitividad y la “medición” amplia y restringida: el tránsito de lo que pueda ser *purumpacha* a lo que podría consistir, en términos relacionales y sistémicos, *taypipacha*. Tal, la construcción del **otro** que ocupa el lugar antes limitado espacio-temporalmente por una unidad organizacional específica, al tiempo que se destruye un segundo **otro** que ocupaba el lugar-tiempo que ahora la unidad en cuestión se empeña por caracterizar como “propia”; este es el **pachacuti** de inversión.

La “edad” *puruma* con sus dos asociaciones étnicas (chuquilas y urus) respecto de la “edad” *taypi*; en realidad, no sólo representa la posibilidad múltiple de desarticulación de un nivel sistémico en una organización segmentaria valorada eufóricamente por el imaginario aymara. Sea cual fuere el nivel de articulación en el que se estructura una unidad; la asociación de *purumpacha* con los urus representa propiamente el sentido de desarticulación, desagregación, faccionalismo y fragmentación respecto de las posibilidades de mantención del nivel organizacional dado; pero, *purumpacha* en cuanto asociado a los chuquilas, significa un “descenso” que no llega a concretarse, una anomia social, una trasgresión del mundo de la cultura, al mundo de abajo; es el tránsito a lo sagrado, ignoto, inefable y terrible, la permanencia en la liminalidad, la carencia de posibilidades de rearticulación e inclusive de desestructuración de una identidad colectiva, es el tránsito hacia lo *ajeno cósmico*, el mundo de los muertos, de los diablos y de los dioses; en el que el precio del anquilosamiento en cuanto referencias exclusivamente enunciativas de símbolos de la liminalidad, consiste en la carencia de organizaciones segmentarias y sistémicas en las que se pueda realizar distintos niveles de participación. Tal, la condena de lo que se identifica con los símbolos de la liminalidad; pese a que representa el cambio, anuncia **pachacuti**, es sólo el símbolo que, en un complejo universo de asociaciones, refiere permanente e indefinidamente otra disposición de lo mismo: la

inversión. Los símbolos anuncian pero no son los agentes que construyen el cambio; tal el sentido de peligro de cualquier unidad sistémica estructurada y el sentido irreversible y subrepticio de los seres fronterizos asociados con el rayo y la serpientes.

Según Th. Bouysse-Cassagne el tiempo de guerras, **pachacuti**, es parte de la "edad" *auca* (Véase Fig. N°36). Por los enfrentamientos bélicos, en el marco de la igualación y la disimetría, los aymaras formaron un etnocentrismo que obra en su estructura profunda en la forma de *auca* (*Op. Cit.* 368). Th. Bouysse-Cassagne señala dos dimensiones que, en tanto universos semánticos del XVI, refieren "edades *auca*" en asociación con campos diferentes en relación al *taypi*. Respecto del eje de mediación, la primera *auca* relaciona los contrarios que en el orden disimétrico o esperado, son complementarios (hombre, Hanan, fuego, blanco, día, partes del cuerpo derechas -ojo, mano, etc.-). La segunda *auca*, respecto del eje, refiere los términos complementarios en relación de inferioridad o igualdad (mujer, Hurin, agua negro, noche, las partes del cuerpo izquierdas - ojo, mano, etc.-) (*Ibid.*: 193). Al margen de las diferencias que surgen de la oposición complementaria de partes del cuerpo (*yanantin*), respecto de la igualación social que tiene por objeto establecer una jerarquía (*tinku*) y de los pares que no se pueden juntar constituyendo otro tipo de oposición (por ejemplo, día/noche, negro/blanco, etc.); lo que propiamente corresponde al concepto **pachacuti** se refiere, al enfrentamiento de enemigos que hace que el ordenamiento del mundo se invierta (por ejemplo, el cambio de los solsticios, (*Ibid.*)). La distinción del concepto genérico de oposición superior e inferior, reafirma las posibilidades de articulación sistémica en niveles altos y bajos según lo que concurre en el imaginario aymara y concreta distintas formas de oposición complementaria, disimétrica. Que existan términos que no se pueden juntar, refiere que en un mismo nivel segmentario, existe la posibilidad que se formen unidades irreconciliables que, en cualquier campo de concreción cultural, defiendan y reivindiquen sus "propias" apreciaciones e intereses. Al parecer, en la diversidad de las posiciones de un mismo nivel organizacional concurre, en el imaginario aymara, la noción de completitud por oposición polar. Si bien esto pudiera tener relación con lo que F. Aguiló caracteriza como "símbolos de la magicidad" **absolutamente** "benignos" o "malignos" (*Véase supra*), es necesario puntualizar que esta "polaridad" es, en realidad, una oposición no reconciliable según la toma de posición político-especial o religioso-simbólica que refiere la **alternancia**. En el imaginario inca, la alternancia supone la aceptación de una diarquía (*Véase supra*) que, igual que el imaginario aymara, no descarta la posibilidad de tránsito de los elementos de un polo respecto del otro y la admisión de cierta gradualidad; llegando a constituir, conceptualmente, un modelo de completitud de lo que es diferente e irreconciliable; un modelo con su *propio* espacio-tiempo, su *propia* *pacha* por la cual, pese a la deficiencia del *taypi* en tanto eje de división, que ratifica la diversidad que separa los términos y la oposición que no los reconcilia, es condición de la completitud del modelo de la alternancia y de la concreción de la alteridad. Sin embargo, la alteridad y la alternancia son el límite de la

oposición complementaria, aun lo opuesto “por definición simbólica”, se unifica en un modelo de equilibrio de fuerzas, de toma de decisiones compartidas, un modelo de equilibrio en el cual el conjunto de rasgos que caracterizan a lo que en términos organizacionales es el *alter ego*, es parte del tiempo-espacio que despliega la “mismedad” como condición necesaria de la completitud de la “otredad”.

Los otros tipos de oposición: la de *yanantin* y del *tinku*, completan la intelección de las posibilidades de dualidad y se inscriben en el conjunto de aspectos ya analizados (*Véase supra*); sin embargo, es necesario relacionarlos con el final de esta investigación.

Sea por complementariedad espejada o por igualación disimétrica (*yanantin* y *tinku* respectivamente), se ha tratado de remarcar las posibilidades de articulación sistémica, de participación, de flexibilidad y por tanto, de sentimiento de integración y protección que concurren en el imaginario andino como parte de su práctica política definitoria de la forma cómo se enfrenta ante la historia. Estos conceptos en coherencia con los que se ha considerado respecto de la *cosmovisión andina* permiten prever las posibilidades de definición de la acción política aymara que desarrollaron la alternativa antibivalente; posibilidades que explican los procesos de violentísima irrupción de los movimientos campesinos, respecto de los procesos históricos de laxitud sorprendente. Esta conciliación de acciones políticas, inscritas en la *ideológica* de la *temporalidad* y la *historicidad*, forman una **filosofía aymara de la historia** que concilia las posibilidades de atomización, en lo teórico, infinitamente procesual (incluyente de una analogía microsistémica política, ecológica, legislativa, cultural, económica, organizativa, etc.; respecto de la **utopía andina**), de unidades autónomas, independientes y extraterritoriales; con otra posibilidad, la de articulación y unificación (según cualquier tipo de parámetro de unificación alterna, complementaria o disimétrica en base a patrones idiomáticos, étnicos, económicos, espaciales, etc.), respecto de las posibilidades de participación y acción política en un escenario transitoriamente *ajeno* que teóricamente, está también infinitamente abierto a la participación y apropiación aymara. Si la primera posibilidad refiere un proyecto histórico-filosófico al más remoto plazo dada cierta extrapolación exegética del nuevo orden mundial que regirá en el siglo XXI y en adelante; a la segunda corresponde más una acción política y estratégicamente definida a mediano y largo plazo.

## CONCLUSION

*"Ustedes y yo (...) ¡ tenemos el mismo origen, somos de la misma raza!"*<sup>a</sup>

*Friedrich Nietzsche*

Este es el tiempo de la dialéctica entre una realidad "hegeliana" y otra "marxista"; tiempo en el que la antítesis dio vuelta sobre sí misma para autoanularse, fortaleciendo la capacidad exegética, aumentando la elasticidad discursiva y mostrando la apodicticidad de la fagocitosis política de la tesis, la cual pretende ser holística y explicar mediante la universalidad, el valor absoluto, incuestionable y *adæternum* de la democracia, la libertad y el capitalismo. Sin embargo, en este tiempo resuenan, en los intersticios de su trama teórica contradicha pero absuelta, los "nuevos" movimientos de reivindicación de la *irracionalidad* validada por el logos occidental, aparecen las nuevas expresiones de segregación disfrazada, de racismo implícito y de absolutismo "democratizado"; este tiempo constata que las "aventuras" de la dialéctica en la historia son mucho más que un juego o un discurso narrativo paradójico y cruel. Así, parece verdad que según la racionalidad occidental, si el mundo de los dos últimos siglos no es hegeliano ni marxista, tiene que ser nietzscheano (*Véase Introducción*).

Nietzsche ha fundamentado el **Eterno Retorno** de manera tal, que es posible encontrar en la perspectiva individual, analogías estructurales aplicables a un "discurso" etnocéntrico; en general andino o, en particular, aymara o de cualquier otro nivel segmentario: tal, el discurso que representaría la "filosófica sistematización occidental" de la *utopía andina*. Son varias las puntualizaciones que se encuentran en el discurso nietzscheano respecto del **Eterno Retorno**, susceptibles de aplicarse a la *utopía andina*.

Para Nietzsche es sustantivo el papel de la *anámnesis* en la reproducción indefinida del **Eterno Retorno** (KLOSSOWSKI, 1969: 620-621); es decir, para postular la *utopía* como "reconstrucción" de una realidad histórica romántica e ideal, para "volver" a formar un modelo societal inca, es necesario un *instante estático* de "larga duración" por el cual se olvide el conjunto de imposiciones, violencia y dominio que ese modelo realizó históricamente. Por otra parte, el

<sup>a</sup> Citado por KLOSSOWSKI, Pierre. 1969: 627.

**Eterno Retorno** nietzscheano “revela” la necesidad de, para “volver” a ser uno mismo, es necesario enajenarse, negar la *mismedad* y afirmar la *otredad* por la cual surge y retorna lo que es igual a sí, desde y hacia un mismo sujeto (*Ibid.*: 622 ss); según esta “racionalidad”, la *utopía andina*, para “realizarse”, debiera trascender los límites de la etnicidad aun en su plano más general, tendría que ampliar la lexematización *andina*, de forma tal que sea comprensiva de múltiples etnicidades de orígenes indígenas e incluyente del *otro*, el opuesto radical que asimilado por la lógica “autóctona”, se convertiría en el término dual de oposición y jerarquía. El hecho que esta “revelación” sea en cualquier momento sobre el movimiento circular, representaría históricamente la necesidad de conjugar disimilitudes y contradicciones de manera tal, que cualquier posibilidad de “recuperar” el pasado implicaría “relacionar” a los “*otros*” del presente, de manera integrativa y amplia, en un modelo societal omnicomprehensivo que efectivamente “realice” la utopía de constituir a *todos* en parte de un sistema de dominio no sólo “racionalmente” válido, sino “afectivamente” defendido. Sin embargo, como señala Klossowski, el flujo del **Eterno Retorno** en Nietzsche, es al propio tiempo, un reflujo por el cual el modelo se convierte en una deificación de lo mismo, un *circulos vitiosus deus*: “...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” (*Ibid.*: 633); “lo que pueda ocurrir jamás”, he aquí la verbalización que, pese a la valoración disfórica de Klossowski, conjuga, en el imaginario del **Eterno Retorno** la posibilidad y su negación, la afirmación y su imposibilidad, el infinitamente inalcanzable momento por el cual se tenga conciencia que se está “retornando” al modelo idealizado, conjugado con la constante presencia de la misma estructura global en la que, sólo la alternancia y la alteridad dan la impresión de procesualidad, en definitiva, tal la mejor verbalización de lo que en la *lógica aymara antibivalente*, representa la indisoluble síntesis de la *acronía* y el *devenir*, de la *anomia* y la *participación* por el cambio político, del *conformismo* y la *explosividad*, de la *receptividad* sin recuerdo y la permanente figurativización que en cada *rebelión* se está buscando el “retorno”.

Pero no es necesario acudir a Nietzsche para explicar la antibivalencia de la *ideo-*

*lógica* particularmente aymara; el hecho de hacerlo en realidad confirma las paradojas del pensamiento y la historia. Más acá de la exégesis hegeliana del capitalismo, *sobredesarrollado* respecto de las expectativas que surgieron por las contradicciones intrínsecas del sistema; más acá del *subdesarrollo* del modelo marxista que al tiempo que se constituye en una prospectiva atrofiada crea las expectativas de las más intensas "aventuras" de la dialéctica; más acá del mundo hegeliano y marxista, al parecer sin tomar en cuenta el influjo histórico del irracionalismo y el voluntarismo de Nietzsche, se encuentran en él, ciertas pautas de analogía teórica respecto de las consecuencias que en este plano, devienen de la *utopía andina*. Querer discernir en los Andes "otra" *lógica* respecto de la occidental, "otros" patrones de acción política, implica que al afirmar la "peculiaridad" andina se tenga que negar, por el hecho de encontrar entre otros, en Nietzsche las bases de un discurso que, extrapolado étnicamente, representa parte de la "filosofía occidental".

Sin embargo, el hecho que sea infructuosa la *búsqueda* de "peculiarismos" no implica menor valor de una *ideo-lógica* ni implica no asumir lo que, en contra de toda proposición *a-priori*, debiera ser el decurso de una actitud metodológicamente científica, inclusive en cuanto se trata de articular conceptos "filosóficos" referidos a la *cosmovisión* y a la *historia*. Con o sin la remisión a Nietzsche, al parecer, la *utopía* se presenta con un contenido que refiere al Eterno Retorno como sustantivo en el imaginario andino, incluyente de una serie de elementos que no sólo la Antropología "occidental" discurre; sino, en general, las "ciencias sociales".

Según N. Rabinovitch, la construcción de la *identidad* supone el empleo terapéutico y pedagógico de la memoria (1990: 95) y la negación del mesianismo al cual recurren tradicionalmente los oprimidos y vencidos. Siguiendo a Th. Adorno, esta autora señala que la función terapéutica de la memoria, además de precautelar la especificidad y significación de las acciones individuales y colectivas, permite la construcción de una conciencia reflexiva que lleva a la *ilustración* por la cual el pasado se "recupera" y entiende en función de la explicación y cambio del presente (*Ibid.*: 96). Si el objetivo en los Andes es *ilustrar* a los grupos étnicos de tal forma que "entiendan" y "recuperen" su pasado, lo cual se facilitaría por el empleo *pedagógico* de la memoria; entonces, la construcción de la *utopía andina* se inscribiría en un plano más "racional", excluyente de la

anámnesis; un plano de progresión lineal en el que, con la buena voluntad del otro ilustrado, corresponde a las masas indígenas de los países andinos, insertarse en un sistema de promoción social y cultural por el cual su accionar tenga sentido político a la altura del tiempo y del conocimiento de fines del siglo XX. Reconstruída parcialmente o no, la visión ideal andina; el hecho de pretender "fortalecer" y "desarrollar" este propósito, que se espera crezca en progresión aritmética, ocasiona resultados que en los Andes, siempre se inscribe en una valoración ambigua por la cual al tiempo de verse los efectos "positivos" (a veces altamente satisfactorios y expectables desde la óptica de "promoción"), se constata la permanencia de ciertos rasgos supuestamente "negativos" que se han identificado a lo largo de esta investigación, rasgos que no cambian constituyendo parte de la más profunda estructura mental particularmente aymara.

Si bien, como señala J. Habermas, es por la apropiación reflexiva de la memoria y de las tradiciones colectivas, que se precavete una *voluntad colectiva*, se forja una *identidad* y se dan las bases de construcción de una *voluntad política* que en definitiva, norma la vida pública (RABOTNIKOF, 1990: 98 ss); en los Andes, si se entiende la "apropiación reflexiva" como "ilustración" en el sentido occidental, es necesario concluir que en lugar de actualizar la memoria y de fortalecer la tradición, lo que se logra con ciertos medios "educativos" y "formativos", como la escuela por ejemplo; es la pérdida cada vez mayor, de las prácticas que reivindicuen cierta identidad, creándose las pautas que, como manifestaciones epifenoménicas, permitan justificar los procesos de formación de nuevas identidades y de surgimiento de nuevas clases y sujetos políticos, precisamente como resultado de esas acciones. La respuesta, particularmente aymara en este plano como en otros (por ejemplo, en el religioso), evidencia la gran elasticidad de comprensión por la cual, gracias a un mecanismo sistémico operante en el imaginario, cualquier posibilidad de nuevas prácticas y nuevos contenidos, son asumidos con la mayor receptividad, en la cual; sin embargo, se vuelven a encontrar los elementos de organización "propios".

La construcción de *voluntades colectivas*, posibilitadoras de *voluntades políticas* tampoco es, en el imaginario particularmente aymara, un objetivo sustantivo dado por la asunción de una cierta identidad. El transvestismo político y religioso, el abandono y reformulación de acuerdos contradictorios, de lealtades

transitorias y de alineamientos informales, sumado al faccionalismo recurrente; constituyen voluntades colectivas válidas sólo en tanto objetivos inmediatos y tácticos, voluntades políticas en las que más prima lo simbólico, lo igualatorio étnico o las inconveniencias de situaciones concretas en las que, por la **elasticidad**, se reafirman y entienden las actitudes caracterizadas como *clientelistas, prevendalistas y oportunistas*. Tal, la *voluntad política* que sólo en el marco de la *ideo-lógica* aymara en particular adquiere sentido y sólo por los patrones de la cosmovisión andina ofrece la posibilidad de dar sentido a un tipo de existencia tensionado, oprimido y explotado desde los más diversos escenarios políticos, económicos, religiosos e ideológicos.

Como reconoce J. Sánchez Parga, en el patrón de la **lógica faccionalista andina** se encuentra la posibilidad de explicar la forma cómo, ante distintos procesos históricos de tensionamiento y desarticulación; el hombre andino ha podido mantener unidades sociales con sus propias autonomías y dinámicas, unidades que precautelaron su autarquía y sus particulares estrategias económicas y políticas (1989: 147). Asumiendo que el *faccionalismo* es inherente a la lógica andina, Sánchez Parga propone un modelo de "multiplicidad de centralidades étnicas", modelo entendido como la consecución de unidades comunitarias mínimas capaces de articularse o fraccionarse en función de referentes étnicos amplios y diversos (*Ibid.*: 148 ss). Esta propuesta termina construyendo una forma "comunitaria" de sociedad en la que; varios centros de identidad étnica, al tiempo que se diferencian y particularizan, permiten, teóricamente, infinidad de fragmentaciones por los cuales, a las unidades de oposición complementaria y de jerarquía suplementaria, se unirían los conceptos de "faccionalismo" y "comunitarismo"; tal, el proyecto de identidad en la diferencia o de unidad en la diversidad.

Personalmente creo que este "proyecto" ha existido históricamente como realidad infinitamente diversa y socialmente amplia. Creo que si se trata de proponer "proyectos" que reivindiquen no necesariamente la identidad étnica de un grupo (permanentemente en tránsito); sino un tipo de acción (o inacción) política acorde con las bases de la *ideo-lógica* particularmente aymara, es insuficiente pensar sólo en los "mecanismos" de "integración" que una supuesta "democracia *ad infinitum*" permitiría realizar a la altura de los tiempos y en medio de las

contradicciones y segregaciones fácticas; realizaciones que limitan en realidad, el conjunto de situaciones en las que grupos étnicos y sociales se encuentran. Es paradójico que en este "proyecto", la clase política que en general lo sustenta, aparece no sólo como el sujeto que *transfiere* la "conciencia" y la expande, sino como uno de los objetos del sistema: destinatario de un conjunto de modalidades de organización e instituciones que dan "sentido" a ese discurso, precautela su pervivencia como parte sustantiva del *status quo* democrático y liberal. La paradoja se reafirma con la fuerza incontestable, sea por imposición o por tradicionalismo, de la *ideo-lógica* aymara que, si bien es flexible respecto de las rearticulaciones y readaptaciones, es también sustrato esencial de una mentalidad colonial en la que lo que corresponde son igualaciones disimétricas; mediciones que según el nivel en una estructura cambiante en cuanto a sus estratos y modalidades, es estable en sus diferenciaciones, estamentos y apreciaciones.

La defensa de una *utopía* romántica e ideal, además de incorporar estas paradojas que, en realidad, son parte de la visión andina del mundo; en lo que a lógica de la antibivalencia se refiere, es necesario puntualizar una peculiar práctica socio-cultural y política. Si bien son 500 años en los que se evidencia la imposición de sujetos que ocuparon simbólica y efectivamente, los roles formalmente validados por los indígenas; dados los excesos, la violencia y la sobreexplotación que realizaron transformaron, por la radicalidad gradual, la concepción básica de la organización-participación sistémica y destruyeron una específica concreción de oposición complementaria y jerárquica (que de *suplementaria* se convirtió en *etnocida*); son mucho más que algunos cientos, los años en los que se ha formado una *ideo-lógica* andina ordenadora, justificante e impelente a un tipo de acción política: dinámica en lo sistémico, pero estática en lo estructural. Pensar en la *utopía andina* como una reconstrucción "actualizada" de una *ideo-lógica* que se "transformó" por el exceso de la radicalidad gradual, no es pensar un tipo de sociedad distinto al que la propia *ideo-lógica* andina valida.

Pensar una irrealizable concreción societal (por eso *utópica*), implica que los patrones de ordenamiento de la visión en particular, aymara del mundo; extrapolen por inversión, a partir de una disimetría básica la alternancia de complementariedad bilateral horizontal por la cual, las relaciones de poder también serían utópicas; esta inversión destruiría las bases de la disimetría y la

mentalidad colonial que han quedado suficientemente argumentadas en esta investigación.

El **Eterno Retorno** que en el caso de la *utopía andina* es posible pensar como proyecto de unidad interétnica en la diversidad, al tiempo que se integra diversos niveles sociales cruzados e interactivos en un proyecto de unidad andina global, constituye una forma de "retornar" a un sistema que ha prevalecido sistémicamente por siglos. Al margen de las posibilidades que esa unidad tuviera respecto del **otro radical**: el *imperialismo*; en lo personal creo que, en la medida que incorpora los mismos patrones de organización social, económica y política de la *ideo-lógica* andina, está sujeta al permanente peligro de fragmentación que, como *lógica faccionalista*, termina por dispersar las alineaciones y las lealtades político-ideológicas de tal forma que, como en la historia del XVI, las unidades macropolíticas contra un enemigo común, terminarían por "eliminarse" con etnocidios abiertos validados por la opinión pública y la democracia. Al contrario, si se piensan las posibilidades que, en el imaginario sistémico concurren respecto de los procesos de organización mínima, es posible pensar inclusive en la desarticulación estatal, en la atomización étnica y la ecología de autosubsistencia como los contenidos oníricos que al margen de una *utopía* discorde o forzada respecto de la *ideo-lógica* andina, plantea un **modelo acrónico** congruente con la complementariedad, la reciprocidad, la autarquía y la política como mecanismo no de fortalecimiento ni de articulación de las clases dominantes a partir del manejo del Estado; sino, de una política de servicio y no inversión empresarial, sino el ejercicio de un poder de gasto y pérdida rotativa de recursos. Ante el "proyecto" que establece la transferencia de los mecanismos de opresión y explotación, de unos sujetos a otros, de unas subclases a otras; si se trata de pensar las posibilidades *utópicas* que niegan el orden establecido y son irreverentes incluso ante la **blanca mitología** de la *democracia*, creo que corresponde pensar como lo remoto de la *lógica andina* en este "proyecto" **acrónico**, "válido para todo lo que pueda ocurrir jamás".

Largo ha sido el tránsito desde los patrones que estructuran la *cosmovisión andina* hasta las más oníricas especulaciones acerca de la *filosofía aymara de la historia*. Si bien reconozco que en lo estratégico y en lo inmediato, deban ser los proyectos societales aymaras necesariamente incluyentes de los "otros" y del *nosotros*

"inclusivo"; al margen de las posibilidades electorales de los partidos *expresivos* de las "nacionalidades" andinas, ratifico la elasticidad, ambigüedad y transtemporalidad aymara respecto de la política. Estos proyectos que se defenderán y vindicarán todavía por mucho tiempo se oponen a las elucubraciones, a veces excesivamente especulativas de esta investigación; sin embargo, no son excluyentes de "cierta" conciliación de las posibilidades exegéticas que, con metodología científica se puede realizar respecto de cualquier objeto de estudio, sin excluir la legitimidad que, desde *fuera y dentro* es posible efectuar. En ningún caso creo que el tópico monográfico de esta investigación se ha agotado, a lo sumo he señalado algunos conceptos que exegéticamente construídos, falta sistematizar en cierto orden según la lógica inserta en ellos mismos; además, lo más interesante que entreveo como posibilidad futura es la comparación de la disposición estructural de los conceptos de la filosofía aymara de la historia respecto de distintos *modelos* occidentales en los cuales es posible encontrar, por concordancia u oposición, signos de enriquecimiento que permitan la sistematización, no por imitación ni subordinación teórica, de lo que en términos genéricos, se puede denominar *filosofía andina*.

## NOTAS

- (1) MÜLLER, A. **Einleitung in die Philosophie**. 297. Citado por J. Hessen, **Tratado de Filosofía**. Sudamericana. Buenos Aires, 1976. Pg. 1027.
- (2) "Cosmology is primitive man's own way of doing a system analysis of his world". Citado por ISBELL, 1976: 269.
- (3) DILTHEY, Wilhelm. **Das Wesen das Philosophie**, 1921: 36. Citado por J. Hessen, *Op. Cit.* : 1028-1029.
- (4) *Ibid.*, 38. 1029.
- (5) En el texto se presenta como hipótesis altamente expectable: "Structural patterns which are the organizational principles of cosmologies will manifest extreme resistance to change through time, and will trascend major changes in culture content".
- (6) "Analyser l'idéo-logique d'une société c'est donc analyser toute cette société ou précisément l'organisation des pouvoirs qui la constituent et des pouvoirs qu'elle institue".
- (7) RUSELL, Bertrand. **ABC de la relatividad**. Ariel. Barcelona, 1981. Pg. 179.
- (8) *Ibid.* Pg. 52.
- (9) Citado por Philipp Frank, **Filosofía de la ciencia: El eslabón entre la ciencia y la filosofía**. Herrero Hermanos Sucesores. México D.F., 1965. Pg. 105.
- (10) *Ibid.* Pg. 176-177.
- (11) RUSSELL, B. *Op. Cit.* Pg. 141.
- (12) Entre los autores que mantienen esta tendencia, además de los citados, destaca notablemente Víctor Ochoa (1972a, 1978b); y en menor medida, Boris Aguirre (1986) y Juan Nuñez del Prado (1970), quienes evidencian una

ausencia crítica sorprendente.

- (13) Lionel Vallée en el texto dice: "Estamos entonces en presencia de *Allauca* (o *Alliq*), la izquierda. Otra línea (la DD')... demarca la derecha, vale decir *Ychoc* (o *Lloque*)" (VALLÉE, 1982: 118). Zuidema al establecer los patrones de referencia prehispánica, dice justamente lo contrario: "Otras series son: *Allauca* = "a la derecha"./ *Chauin* o *Chaupi* = "en el centro"./ *Ichoc* = "a la izquierda"." (ZUIDEMA, 1976: 17). En el dibujo de Vallée, por las referencias de Zuidema, hay una correcta disposición de los lados; pero por su texto, resulta incorrecto, confuso e invertido.
- (14) "...the bedrock of *ayllu* organization, was conceptualized as parallel chains of men and women".
- (15) "Expressing politics in terms of sacred genealogies, masked inequities of power and economic exploitation".
- (16) Son varios los textos de G. Reichel-Dolmatoff que W. Isbell analiza; pero el principal, referido a la visión del cosmos de los *Tukano* es **Amazonian Cosmos: The sexual and religions symbolism of the *Tukano* indians**. University of Chicago Press, 1971.
- (17) John Earls cita el dato (1991: 48) refiriéndose a la obra de QUISPE y ZUIDEMA, "Un viaje a Dios, en la comunidad de Warkaya", en *Wamani*, II, N°1. 1967.
- (18) "The ideological structure expressed in the **Huacaypata** Plaza is also illustrated in the cosmological or cosmogenic model of Santa Cruz Pachacuti Yamqui... presented as a drawing of the **Coricancha**, a major temple in Cuzco".
- (19) "...clearly communicated a great deal of information and is a form composed of essential relationship with a meaning intimately associated with the acquisition of spiritual power by humans in the real world through contact with other realms".
- (20) Thérèse Bouysson-Cassagne analiza exhaustivamente la secuencia eruptiva del Huaynaputina, particularmente desde la perspectiva indígena; además de la significación del culto ctónico en el siglo XVI (1988: 131-228).

- (21) Ejemplifica esta tradición andina el **Mito de Huari Viracocha**, transcrito por Monique Dalverny (DUVIOLS, 1973: *Apéndice*, 188).
- (22) Pierre Duviols señala que el significado de la palabra *huari*, según diccionarios modernos de quechua es "hombre antiguo", "salvaje", "indómito" (1973: 154). Las relaciones étnicas, entre *llacuaces* y *huaris* habrían evolucionado, según demuestra, "desde la coexistencia de dos sistemas autárquicos, hasta la integración de los mismos" (*Ibid.*: 187), en una relación de oposición y complementariedad biétnica. En relación a Guamán Poma, Duviols señala que las dos primeras "edades de indios", Guamán las habría establecido en base a dos "olas de huaris", "añadiendo escorias europeizadas, con su deseo de enlazar y reconciliar cronológica y religiosamente la historia andina con la historia bíblica y demostrar el progreso técnico, político y religioso de las sucesivas edades" (*Ibid.*: 181).
- (23) Citado por E. Masferrer (1978: 168), el texto corresponde a *La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje*, en **El proceso ideológico**. Buenos Aires. Tiempo contemporáneo.
- (24) "...les quatre Viracocha dessinent un schéma binaire de l'espace de l'univers qui s'exprime en terms d'ordre et de désordre, d'invisible et de visible".
- (25) "To resume: the five rulers of Hanan-Cuzco and the five of Hurin-Cuzco were in fact the ten chiefs of the parts into which, according to Gutierrez, Cuzco was divided." ZUIDEMA, Tom. **The Ceque System of Cuzco**. p. 128. Citado por DUVIOLS, 1979: 70.
- (26) "...long distance ceques are probable not the only possible means for an imperial government to organize the input of data on political organization... In this way the Incas intended to control not only the unknown outside but also the unknown past and future". ZUIDEMA, **Bureaucracy and Systematic knowledge in Andean Civilization**. MS. Urbana: 22-23. Citado por RANDALL, 1982: 61.
- (27) La referencia corresponde a ZUIDEMA, **The Ceque System of Cuzco**. Citado por RANDALL, 1982: 59.
- (28) "it is more accurate to say that the Conquest interrupted Atahualpa's attempt to reorder the world and left it in a state of transition".

- (29) Mercedes López-Baralt analiza la elegía **Apu Inka Atawallpaman**, anónimo que fue publicado en 9 versiones diferentes entre 1942 y 1983 (1989: 55 ss).
- (30) "... les modèles de dualisme laymi que j'ai décrits ne sont pas isomorphes: ils ne sont ni interchangeables ni réversibles".

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Rolena  
1987a "Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial". en **Sobre Waman Puma de Ayala** . HISBOL. La Paz.
- 1987b "Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina". en **Chungará**. Universidad de Tarapacá. Arica.
- AGUILÓ, Federico  
1982 **Enfermedad y salud según la concepción aymaro - quechua**. Sucre.
- AGUIRRE PALMA, Boris  
1986 **Cosmología Andina :Una aproximación a la religiosidad andina** . Abya Yala. Quito.
- ALBO, Xavier  
1972 "Dinámica en la estructura intercomunitaria de *Jesús de Machaca*". en **América Indígena**. Vol. XXXII. Nº 3. México.
- 1982 "*Pacha mama* y *Q'ara*: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad". en **Estado y Sociedad**. FLACSO. La Paz.
- ALBÓ, Xavier; GODÍNEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula  
1989 "El mundo rural andino". en **Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia**. CIPCA-UNICEF-MEC. La Paz.
- ANSIÓN, Juan & SZEMINSKY, Jan  
1982 "Dioses y hombres de *Huamanga*". en **Allpanchis Phuturinga**. Nº 19 Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- ANÓNIMO  
(1598) 1975 **Dioses y hombres del Huarochirí**. (Recopilación de F. Avila. Traducción y Prólogo J. M. Arguedas. Apéndice P. Duviols). Siglo XXI. México.
- AUGÉ, Marc  
1977 "Les totalitarismes sans État: *Ideo-logique* et rapports de pouvoir". aux **Pouvoir de vie, pouvoir de mort**. Flammarion. Paris.
- BALANDIER, Georges  
1975 "Orden tradicional y protesta". en **Antropo-lógicas**.

- Península. Barcelona.
- BASTIDE, Roger  
1989 "Antropología religiosa". Traducción mecanografiada de Rossana Barragán de *Encyclopédie Universalis*. Tomo II. Paris.
- BERTONIO, Ludovico  
(1612) 1984 **Vocabulario de la lengua aymara**. CERES. IFEA. MUSEF. Cochabamba.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse  
1987 **La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV-XVI**. HISBOL. La Paz
- 1988 **Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la historia**. HISBOL. La Paz.
- 1991 *Puquinas*. Ponencia en el **Segundo Congreso Internacional de Etnohistoria**. Coroico - La Paz.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia  
1987 "*Pacha* : En torno al pensamiento aymara". en **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. HISBOL. La Paz.
- BRAVO, G.  
1976 "Revitalización del mito de origen en la etapa final de la historia incaica". en **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes**. Paris.
- BRUSH, Stephen  
(1974) 1987 "El lugar del hombre en el ecosistema andino". en **Ecosistema andino**. HISBOL. La Paz.
- BURGA, Manuel y FLORES, Alberto  
1982 "La utopía andina". en **Allpanchis Phuturinqa**. N<sup>o</sup> 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- CÁCERES, Efraín  
1986 "El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos". en **Allpanchis Phuturinqa**. N<sup>o</sup> 28. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- CADORETTE, Raymundo  
1977 "Perspectivas mitológicas del mundo andino". en **Allpanchis Phuturinqa**. N<sup>o</sup> 10. IPA. Cusco.
- CASTELLI, Amalia  
1978 "*Tunupa*: divinidad del altiplano". en **Etnohistoria y antropología andina**. Primera Jornada del Museo

Nacional de Historia. Lima

CENTRO CULTURAL *JAYMA*  
1989

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

COURTÉS, Joseph & GREIMAS, Algides Joulian  
1982

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

CUCULIZA, María Nelly  
1982

"Identidad cultural y origen de la humanidad en Felipe Guamán Poma de Ayala". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

CURATOLA, Marco  
1977

"Mito y milenarismo en los Andes". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

1978

"El culto de crisis del *Moro Oncoy*". en **Etnohistoria y antropología andina**. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima.

de la CADENA, Marisol  
1985

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

DELTRAN, Guido  
1974

"El sentido de la historia según tradiciones campesinas de *Paucartambo* (Cusco - Perú)". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 6. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

DUVIOLS, Pierre  
1967

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

1973

"*Huari y Llacuaz*: Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". en **Revista del Museo Nacional**. N° 39. Lima

1976

"Un symbolisme andin de double: La *lithomorphose* de l' ancêtre". aux **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes**. Paris.

1977

"Los nombres quechua de *Wiracocha*, supuesto Dios creador de los evangelizadores". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

1979

"La dinastía de los incas: ¿Monarquía o diarquía?.

- Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista". en **Journal de la Société des Américanistes**. Tome LXVI. Paris.
- 1980 "Periodización y política: La historia prehispánica del Perú". en **Sobre Waman Puma de Ayala** . HISBOL. La Paz.
- EARLS, John  
1973 "La organización del poder en la mitología quechua". en **Ideología mesiánica del mundo andino**. (Comp. Juan Ossio). Ed. Ignacio Prado. Lima
- 1991 **Ecología y agronomía en los Andes**. HISBOL. La Paz.
- EARLS, John & SILVERBLATT, Irene  
1976 "La realidad físico y social en la cosmología andina". en **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes**. Paris.
- FLORES, Alberto  
1988 **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes**. Ed. Horizonte.Lima
- GISBERT, Teresa  
1980 **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. Gisbert S.A.. La Paz.
- 1984 "El *Idolo de Copacabana*, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras". **Yachay**. Cochabamba.
- 1987 "Los cronistas y las migraciones aymaras" . en **Historia y Cultura**. N<sup>o</sup> 12. La Paz.
- 1988 **Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia**. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- 1989 "*Pachacamac* y los dioses del Collao". en **Historia y Cultura**. N<sup>o</sup> 17. La Paz.
- GOW, David  
1976 "Verticality and Andean Cosmology: Quadripartition, opposition and mediation". in **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes**. Paris.
- GOW, David & GOW, Rosalina  
1975 "La alpaca en el mito y en el ritual". en **Allpanchis Phuturinga**. N<sup>o</sup> 8. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

- GREBE, María Esther  
1980 "Cosmovisión aymara". en **Revista de Santiago**. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna. Santiago de Chile.
- GRESLOU, Francisco  
1990 "Visión andina y usos campesinos del agua". en **Agua: Visión andina y usos campesinos**. HISBOL. La Paz.
- GRILLO, Eduardo  
1990 "Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna". en **Agricultura y cultura en Los Andes**. HISBOL. La Paz.
- GRILLO, Eduardo & RENGIFO, Grimaldo  
1990 "Agricultura y cultura en los Andes". en **Agricultura y cultura en los Andes**. HISBOL. La Paz
- GUTIÉRREZ, Gustavo  
1982 "Una teología política en el Perú del siglo XVI". en **Allpauchis Phuturinqa**. Nº 9. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- HARRIS, Olivia  
1978 "*De l'asymétrie au triangle: Transformations symboliques au nord de Potosí*". aux **Annales**. Armand Colin. 33<sup>e</sup> Année. Nº 5 - 6. Paris.
- 1983 "Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia" en **Revista Chungará**. Arica.
- 1987a "*Phaxsima y qullqi: Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosí*". en **Economía étnica**. HISBOL. La Paz.
- 1987b "El trabajo y el producto de una economía étnica en el norte de Potosí". en **Economía étnica**. HISBOL. La Paz.
- 1987c "*De la fin du monde: Notes depuis de Nord-Potosí*". aux **Cahiers des Amériques Latines**. Institut des hautes études de l'Amérique Latine. Nº 6. Paris.
- 1989 "El tiempo en la religiosidad aymara: *Dios y el inka*" en **Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana**. Szeged.
- HORKHEIMER, Hans  
1990 **Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos**. HISBOL. La Paz.

IMBELLONI, José  
1979

**Religiosidad indígena americana: estudios antropológicos y religiosos.** Castañeda. Buenos Aires.

INDA, Lorenzo  
1988

**Historia de los Urus: Comunidad Irohito Yanapata.** HISBOL. La Paz

ISELL, Billie - Jean  
1976

"Introduction to andean symbolism". in **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes** Paris.

ISELL, William  
1976

"Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial center". in **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes.** Paris.

KLOSSOWSKI, Pierre  
1969

"Olvido y *anámnesis* de la experiencia vivida del *Eterno Retorno*". en **ECO** : N°113-115. Bogotá.

LÉVI-STRAUSS, Claude  
1977

**Antropología estructural.** Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.

LLANQUE, Domingo  
1990

**La cultura aymara: desestructuración o afirmación de la identidad.** Instituto de Estudios Aymaras. Puno. TAREA. Lima.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes  
1982

"La *Crónica de Indias* como texto cultural: Articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la *Nueva Coronica*". en **Sobre Waman Puma de Ayala.** HISBOL. La Paz.

1987

**El retorno del *Incarrí*: Mito y profecía en el mundo andino.** HISBOL. La Paz.

LÖWITH, Karl.  
1973

**El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia.** Aguilar. Madrid.

MAMANI, Carlos  
1992

**Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos.** Taller de Historia Oral Andina. *Aruwiyiri.* La Paz.

- MANRIQUE, Nelson  
1991. "El *otro* de la modernidad: Los pastores de puna". (mecanografiado). Lima.
- MARISCOTTI de GÖRLITZ, Ana María  
1976 "Los *Curi* y el rayo". en **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes**. Paris.
- MARTÍNEZ, Gabriel  
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". en **Journal de la Société des Américanistes**. N<sup>o</sup> 641. Paris.
- 1987 **Espacio y pensamiento (I): Los Andes meridionales**. HISBOL. La Paz.
- MARZAL, Manuel  
1978 "La cristalización del sistema religioso andino actual en la segunda mitad del siglo XVII". en **Etnohistoria y antropología andina**. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima.
- MILLA VILLENA, Carlos  
1983 **Génesis de la cultura andina**. Colegio de Arquitectos del Perú. Lima.
- MILLONES, Luis  
1973a "Un movimiento nativista en el siglo XVI: El *Taki Ongoy*". en **Ideología mesiánica del mundo andino**. (comp. Juan Ossio). Colección Biblioteca de Antropología. Ed. Ignacio Prado. Lima.
- 1973b "Nuevos aspectos del *Taki Ongoy*". en **Ideología mesiánica del mundo andino**. (comp. Juan Ossio). Colección Biblioteca de Antropología. Ed. Ignacio Prado. Lima.
- MOLINA RIVERO, Ramiro  
1987 "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: Una comunidad pastoril en Oruro". en **La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social: siglos XVI al XX**. Comps.: O. Harris, B. Larson y E. Tandeter. CERES. La Paz.
- MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette  
1987 "El regreso de *Viracocha*". en **Bulletin de l' Institut Français d' études andines**. Tome XVI. 3 - 4. Paris
- MONTES, Fernando  
1984 **La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad del aymara**. Comisión Episcopal de

- Educación. La Paz.
- MOROTE BEST, Efraín  
1988  
***Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes.*** Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.
- MURRA, John  
1975  
**Formaciones económicas y políticas del mundo andino.** IEP. Lima
- 1988  
"El aymara libre de ayer". en **Raíces de América: El mundo Aymara.** UNESCO. Alianza Editorial. Madrid.
- NUÑEZ DEL PRADO, Juan  
1970  
"El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de *Qotobamba*". en **Allpanchis Phuturinqa.** N°2. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- OCHOA, Víctor  
1978a  
"Cosmovisión". en **Instituto de Estudios Aymaras.** Vol. 1. Serie 2. Puno.
- 1978b  
"Cosmovisión Aymara". en **Instituto de Estudios Aymaras.** Vol 2, Serie 2. Puno.
- OSSIO, Juan  
1973a  
**Introducción a Ideología mesiánica del mundo andino.** (Comp. Juan Ossio). Colección Biblioteca de Antropología. Ed. Ignacio Prado. Lima.
- 1973b  
"Guamán Poma: *Nueva Coronica* o *Carta al Rey*. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". en **Ideología mesiánica del mundo andino.** (Comp. Juan Ossio ). Colección Biblioteca de Antropología. Ed. Ignacio Prado. Lima.
- 1977  
"Los mitos de origen en *Andamarca* (Ayacucho - Perú)". en **Allpanchis Phuturinqa.** N° 31. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1978  
"Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala". en **Etnohistoria y antropología andina.** Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima.
- PEASE, Franklin  
1973  
"El mito del *Inkarrí* y la visión de los vencidos". en **Ideología mesiánica del mundo andino.** (Comp. Juan Ossio). Colección Biblioteca de Antropología. Ed. Ignacio Prado. Lima.

- 1981 "Felipe Guamán Poma de Ayala: Mitos andinos e historia occidental". en **Cahiers du monde hispanique et luso-Bresilien**. Canavelle: 35. Paris.
- 1982 "Continuidad y resistencia de lo andino". en **Allpanchis Phuturinga**. N°17. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- PLATT, Tristan  
1979 **Espejos y maíz: Temas de la simbología andina**. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación N°10. La Paz.
- 1987 "Entre *ch'axwa* y *muxsa*: Para una historia del pensamiento político aymara". en **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. HISBOL.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán  
(1612) 1988 **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Edición crítica de J. Murra y R. Adorno. Ed. Siglo XXI. Segunda edición en tres tomos. México D.F.
- POOLE, Deborah & ZUIDEMA, Tom  
1988 "Los límites de los cuatro *suyos* en el Cuzco". en **Bulletin de l' Institut Français d' études andines**. Tomo XI. N° 1 - 2. Paris
- RABOTNIKOF, Nora  
1990 "Memoria e identidad colectiva". en **La nariz del diablo**. Quito.
- RANDALL, Robert  
1982 "*Qoyllur rit'i* : An inca fiesta of the *Pleiades*. Reflections on time and space in the andean world". in **Bulletin de l' Institut Français d' études andines**. Tomo XI. Paris
- 1987 "La *lengua sagrada* : El juego de palabras en la cosmología andina". en **Allpanchis Phuturinga**. N°29-30. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- RASNAKE, Roger  
1990 **Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna de Yura**. HISBOL. La Paz.
- RIVIÈRE, Gilles  
1984 "Dualismo y cuatripartición en *Carangas*". en **Revista del Museo de Etnografía y Folklore**. MUSEF. N° 12. La Paz.

- 1991 "Lik'ichiri y Karisiri: A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara". en **Bulletin de l' Institut Français d' études andines**. N° 20. Paris
- ROSTWOROWSKI, María  
1988 **Estructura andinas del poder: Ideología, religión y política**. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- SAIGNES, Thierry  
1986 "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos. Siglos XV y XVI". en **Avances de Investigación**. MUSEF. La Paz.
- 1987 "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)". en **La participación indígena en los mercados surandinos**. (Comps. O. Harris, B. Larson y E. Tandeter). CERES. La Paz.
- SALAZAR-SOLER, Carmen  
1987 "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.
- SANCHEZ-PARGA, José  
1988 "Motrices de la utopía andina: acuerdos y disensiones". en **Ecuador Debate**. N° 15. CAAP. Quito.
- 1989 **Introducción a Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes**. Documentos CAAP. Quito.
- SILVA, Fernando  
1978 "El tiempo de cinco días en los mitos de *Huarochari*". en **Etnohistoria y antropología andina**. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima.
- SILVERBLATT, Irene  
1982 "Dioses y diablos: Idolatría y evangelización". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- 1987 **Moon, Sun and Witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru**. Princeton University Press. New Jersey.
- STERN, Steve  
1982 "El *Taki Onkoy* y la sociedad andina. (Huamanga, siglo XVI)". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 19 Instituto

Pastoral Andino. Cusco.

SZEMINSKI, Jan  
1987

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

TAMAYO, José  
1970

"Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión quechua". en **Allpanchis Phuturinga**. Nº 2. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

TAYLOR, Gerald  
1974

"*Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri". au **Journal de la Société des Américanistes**. Paris.

1980

"*Supay*". à **l'Amerindia**. Nº 5. Paris.

URBANO, Henrique  
1974a

"La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". en **Allpanchis Phuturinga**. Nº 6. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

1974b

"Le temp et l'espace chez les paysans des *andes peruviennes*". au **Bulletin de l'Institut Français d'études andines**. Tomo III. Nº 1-2-3-4. Paris.

1976

"La symbolique de l'espace andin". aux **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes**. Paris.

1977

"Discurso mítico y discurso utópico en los Andes". en **Allpanchis Phuturinga**. Nº 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

1981

**Wiracocha y Ayar : Héroes y funciones en la sociedad andina.** Centro Bartolomé de las Casas. Cusco.

1982a

"Del sexo, incesto y los ancestros de *Inkarri*. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas". en **Allpanchis Phuturinga**. Nº 17. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

1982b

"Representación colectiva y arqueología mental en los Andes". en **Allpanchis Phuturinga**. Nº 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

- 1986 "Thunupa, Taguapaca, Cachi: Introducción a un espacio simbólico andino". en **Revista Andina**. Año 6. N° 1. Cusco.
- 1988 "En nombre del dios *Wiracocha*: Aportes para la definición de un espacio simbólico prehispánico". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 32. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- URTON, Gary  
1989 "La historia de un mito: *Pacaritambo* y el origen de los inkas". en **Revista Andina**. Año 7. N° 1.
- URTON, Gary & ZUIDEMA, Tom  
1976 "La constelación de la llama en los Andes peruanos". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 9. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- VALCARCEL, Rosina  
1988 **Mitos: Dominación y resistencia andinas**. Universidad Mayor Nacional de San Marcos. Lima
- VALLÉE, Lionel  
1982 "El discurso mítico de *Santa Cruz Pachacuti Yamqui*". en **Allpanchis Phuturinga**. N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco.
- van den BERG, Hans  
1990 **La tierra no da así nomás**. HISBOL - ISET. La Paz-Cochabamba
- van KESSEL, Jan  
1978 La dimensión cultural del subdesarrollo: El sistema cultural aymara y el contrasistema urbano. Cap. IV de **Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá**. CEDLA. Amsterdam.
- 1982 "Tecnología aymara: Un enfoque cultural". en **Tecnología andina: Una introducción**. HISBOL. La Paz.
- VELASCO, Emma  
1978 "La *k'apakocha* : sacrificios humanos en el incario" en **Etnohistoria y antropología andina**. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Lima
- WACHTEL, Nathan.  
1973a "La *visión de los vencidos*: la conquista española en el folklore indígena". en **Ideología mesiánica del mundo andino**. (Comp. Juan Ossio). Ed. Ignacio Prado. Lima.

- 1973b "Rebeliones y milenarismo". en **Ideología mesiánica del mundo andino**. (Comp. Juan Ossio). Colección Biblioteca de Antropología. Ed. Ignacio Prado. Lima.
- 1974 "Le dualisme *chipaya*: Comte-rendu de mission". au **Bulletin de l' Institut Français d' études andines**. Tomo III. Nº 1-2-3-4. Paris.
- 1978 "*Hombres del agua*: El problema *uro*. Siglos XVI y XVII". en **Revista del MUSEF**. La Paz.
- ZUIDEMA, Tom Reiner  
1967 "El juego de los *ayllus* y el *amaru*". en **Journal de la Société des Américanistes**. Tome LVI - I. Paris
- 1973 "Una interpretación alterna de la historia incaica". en **Ideología mesiánica del mundo andino**. Extractos de **The ceque System of Cusco: The social organization of the capital of the Inca (Cap. V: La segunda representación. Cap. VII: Quinquedivisión y decidivisión)**. Comp. Juan Ossio. Ed. Ignacio Prado. Lima
- 1976 "Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú". en **Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes**. Paris.
- 1977 "Mito e historia en el antiguo Perú". en **Allpanchis Phuturinqa**. Nº 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.

## INDICE DE FIGURAS, DIBUJOS Y CUADROS

	Pág.
<b>INDICE DE FIGURAS</b>	
Fig. Nº 1. Cosmovisión andina. Modelo holístico de estructura agrocentrica (A partir de las concepciones de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo).	16
Fig. Nº 2. La analogía de espacio local, el modelo matemático "botella Klein" y el modelo tetradimensional (John Earls e Irene Silverblatt, 1976: 302).	25
Fig. Nº 3. El Titicaca como centro y origen de flujo de aguas (Earls-Silverblatt, <i>Idem</i> : 304).	25
Fig. Nº 4. Modelo de flujo cosmológico. Circulación dual e inversa. $P_1, P_2, \dots, P_n$ son <i>paqarinas</i> y $P$ es Titicaca. (Earls-Silverblatt, <i>Idem</i> : 306).	25
Fig. Nº 5. Modelo tripartito de la visión del mundo de los aymaras de Tarapacá-Cariquima. (A partir de Jan van Kessel).	35
Fig. Nº 6. La totalidad cosmovisiva de los aymaras de Tarapacá. (A partir de la <i>taxonomía émica</i> de María E. Grebe).	37
Fig. Nº 7. Distribución triádica de las entidades míticas (A partir del análisis de los mitos prehispánicos realizado por Fernando Montes).	43
Fig. Nº 8. La visión triádica del mundo en el pensamiento aymara (A partir del análisis de los tres <i>pacha</i> , según Olivia Harris).	45
Fig. Nº 9. Diagrama de la cosmología inca según Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui.	48
Fig. Nº 10. Lectura del diagrama cosmológico de Pachacuti Yamqui según una doble división triádica ( <i>Ukhu, Kay</i> y <i>Hanan Pacha</i> y <i>Derecha, Izquierda</i> y <i>Centro</i> ). Diagrama de Lionel Vallée.	48
Fig. Nº 11. Esquema de la lectura de J. Szeminski del dibujo cosmológico de Santa Cruz, Pachacuti (16 niveles horizontales y <b>simetría de eje vertical</b> ).	51
Fig. Nº 12. La circulación de energía en el dibujo cosmológico de Santa Cruz Pachacuti según John Earls e Irene Silverblatt (planos de la producción, lo social y la conciencia).	57

		217
Fig. Nº 13.	Relaciones de género en el diagrama de Pachacuti Yamqui según Irene Silverblatt.	57
Fig. Nº 14.	Plano del Cuzco según Gasparinni (Tomado de GISBERT, 1988: 91).	60
Fig. Nº 15.	Los modelos felínicos del Cuzco: ROWE y GASPARRINI (GISBERT, <i>Id.</i> ).	61
Fig. Nº 16.	El Cuzco y los ceques fronterizos (a partir de POOLE-ZUIDEMA, 1988: 89).	61
Fig. Nº 17.	Huacaypata, la forma de "U" invertida y la orientación geográfica (de BISBELL, 1976: 274).	61
Fig. Nº 18.	Homologación de la <i>casa cósmica</i> con la forma estructural de "U" invertida y de <i>chscana en general</i> con la intersección de ejes. Analogía del dibujo y la Plaza Huacaypata (se incluye la orientación geográfica del diseño según GISBERT, 1989: 108; y según MILLA VILLENA, 1983: 232).	63
Fig. Nº 19.	Concepción lineal interconexa de la historia, aproximativa hacia el <i>eschaton</i> . Modelo de las tres dispensaciones de Fiore.	69
Fig. Nº 20.	Interconectividad del pasado-futuro con el presente. <i>Pachacuti</i> como inversión en el imaginario laymi (a partir de Olivia Harris, 1987c).	69
Fig. Nº 21.	Visión dicotómica del tiempo, según los laymi (HARRIS, 1989).	73
Fig. Nº 22.	La visión de la temporalidad en el rito (A partir del análisis de R. Randall de <i>Qoyllur Rit'i</i> ).	73
Fig. Nº 23.	Distribución cuadrilocular del espacio. División de N. Wachtel (tomado de R. Adorno, 1987a: 47 y completado según J. Ossio, 1978: 251). Al lado, carácter de las relaciones verticales, horizontales y oblicuas.	81
Fig. Nº 24.	El origen de los incas en el discurso de Guamán Poma. Según el cuadrado semiótico de A. J. Greimas (N. CUCULIZA, 1987: 236).	97
Fig. Nº 25.	Modelo societal andino, particularmente inca (A partir del análisis realizado por Henrique Urbano acerca de la trifuncionalidad de los ciclos míticos de los <i>wiracocha</i> , los <i>ayar</i> y los <i>chancas</i> ).	105
Fig. Nº 26.	Modelo séxtuple según T. ZUIDEMA (1977: 19).	116

		218
Fig. Nº 27.	Las respuestas de los animales ordenadas según el modelo séxtuple ( <i>Huarochirí</i> Cap. Nº2).	116
Fig. Nº 28.	Las competencias de Huatyacuri ordenadas en el modelo séxtuple, según ZUIDEMA ( <i>Huarochirí</i> , Cap. Nº5).	116
Fig. Nº 29.	Relaciones de parentesco andinas expresadas en el relato de <i>Huarochirí</i> , según Zuidema y el modelo séxtuple.	116
Fig. Nº 30.	Dualismo y verticalidad entre los aymaras, según Th. Bouysse-Cassagne (1987: 242).	148
Fig. Nº 31.	El simbolismo espacial: (A) El doble dualismo aymara. (B) La cuadrupartición inca. Th. Bouysse-Cassagne ( <i>Ibid.</i> : 240).	148
Fig. Nº 32.	Mapa de los señoríos aymaras, siglo XVI. Propuesto por Th. Bouysse-Cassagne a partir de la lista de los mitayos de Capoche (1987: 211).	152
Fig. Nº 33.	Semas y microuniversos semánticos. Relaciones de oposición y contradictoriedad en la figuratividad religiosa andina. Análisis de Gabriel Martínez (1983: 105).	176
Fig. Nº 34.	Las deidades andinas estructuralmente vistas según el cuadrado semiótico de A. J. Greimas. Además de aparecer como términos complejos y neutros y en la diexis positiva y negativa, la concepción de las deidades implica <i>Wak'a + no-Wak'a</i> ( <i>Ibid.</i> : 103).	176
Fig. Nº 35.	Relaciones entre el <i>Taypi</i> y <i>Puruma</i> (Thérèse BOUYSSSE-CASSAGNE, 1987: 181).	187
Fig. Nº 36.	Relaciones entre el <i>Taypi</i> y <i>Auca</i> . Nótese las diversas oposiciones: Complementaria de simetría espejada ( <i>Yanantin</i> ), complementaria disimétrica ( <i>Tinku</i> ); de alternancia no unificable, y de inversión ( <i>Kuti</i> ) ( <i>Ibid.</i> : 193).	187

## INDICE DE DIBUJOS

- Dib. N° 1. Mapamundi según Guamán Poma, corresponde a las páginas 983-984 del original. División cuadrilocular del universo (*Mapamundi de reino de las Indias*). 81
- Dib. N° 2-3. Ejemplos de cuádruple división del espacio. El dibujo de la página 42 representa las Indias y Castilla; en el de la página 364, se invierten los lugares de los señores de los *suyos*, por la conquista (42: *Pontifical mundo*. 364: *Consejo Real de estos reinos*. *Capac Inga. Tauantinsuyo*). 83
- Dib. N° 4-5. Ejemplos de la relación paradigmática según la **diagonal primaria**. En el dibujo de la página 155 (*El séptimo capitán, Inca Maita*) se expresa una apreciación disfórica de Guamán respecto de la conquista inca (961: *Pregunta V.M., responde el autor, don Felipe Guamán*). 84
- Dib. N° 6-7. Ejemplos de las relaciones paradigmáticas, según las diagonales **primaria y secundaria**, relaciones **horizontales y mediación** (ADORNO, 1987a) (246: *Junio. Huacai cusqui*. 322: *Fiestas de los Andesuyos*). 84
- Dib. N° 8-9-10-11. Los códigos de la desnudez: Sin genitales, Guamán expresa inocencia (Dib. Pág. 12: *Creó Dios al mundo, entregó a Adán y Eva*) o contravención social (305: *Castigos del Inca*); con ellos, la vulnerabilidad masculina (499: *Corregimiento. Corregidor afrenta al mitayo*) o la complicidad femenina (503: *Corregimiento. El corregidor anda violando y mirando la vergüenza de las mujeres*). 88
- Dib. N° 12-13. Las dos primeras "edades del mundo": Adán y Eva dibujados según la figuratividad y lógica andina (22: *El primer mundo: Adán y Eva*). Noé, padre de dos totalidades (27: *El segundo mundo. De Noé*). 89
- Dib. N° 14. Tercera "edad del mundo": Se mantiene escenario exterior (26: *Desde Abraham*). 89
- Dib. N° 15. Primera "edad de indios": Recién aparecen las hojas. Relación paradigmática. Analogía con Adán y Eva (48: *Uari Uiracocha Runa, primer indio de este reino*). 89

		220
Dib. N° 16.	Cuarta “edad del mundo”: David ocupa escenario interior, símbolo de la no-cultura (ADORNO, 1978b) (28: <i>Desde rey David</i> ).	90
Dib. N° 17.	Segunda “edad de indios”: Respecto de la anterior, ésta es <b>Hanan</b> . No se cumple la disposición de <b>diagonal primaria</b> . Estado de naturaleza (53: <i>Uri Runa</i> ).	90
Dib. N° 18.	Lo exterior-interior de la 5ª etapa representa síntesis entre Occidente y los Andes: Cristo (30: <i>Desde el nacimiento de Jesucristo</i> ).	90
Dib. N° 19.	Tercera “edad de indios”: Estado de cultura. Relaciones horizontales (57: <i>Purun Runa</i> ).	90
Dib. N° 20.	La cuarta “edad de indios”: Valoración negativa de Guamán. Edad <b>Hanan</b> respecto de la anterior (63: <i>Auca Runa</i> ).	93
Dib. N° 21-22-23.	No hay dibujo de la primera dinastía Inca; de la segunda, se refiere el engaño de origen (79: <i>Primer capítulo de los Incas. Armas propias</i> ), la idolatría (83: <i>De Ingas: Manco Capac Inga</i> ).	93
Dib. N° 24-25.	Al tiempo que critica y descalifica a los incas, por su carácter y origen (281: <i>Abuciones y Agueros</i> ); Guamán valora muchos aspectos de su cultura de manera notoriamente estimativa (329: <i>Palacios reales del Inca</i> . Plaza Huacaypata).	97

## INDICE DE CUADROS

Cuadro N° 1.	Relaciones paradigmáticas entre los elementos que constituyen el espacio simbólico de Guamán Poma (ADORNO, 1987a: 69,75).	83
Cuadro N° 2.	Las lecturas de la periodización de Guamán Poma: Relaciones y características de las edades.	86
Cuadro N° 3.	Asociaciones y relaciones entre soberanos incas, imágenes míticas y patrones de alternancia.	126
Cuadro N° 4.	La dualidad de los señoríos aymaras según Th. Bouysse-Cassagne (1987: 210).	152

## ÍNDICE

	Pág.
<b>INTRODUCCIÓN</b>	3
<b>CAPITULO 1: ESTRUCTURAS COSMOVISIVAS</b>	
1. <i>Ideo-lógica</i> y cosmovisión	8
2. Esquemas de interpretación	13
A. El esquema agroecológico	15
B. El esquema de flujo cosmológico	22
C. El modelo triádico	33
D. El diagrama cosmológico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui	46
<b>CAPITULO 2: TIEMPO, MITO E HISTORIA EN LOS ANDES</b>	
1. Temporalidad y periodización	67
A. Dicotomía y triadismo del tiempo	67
B. La periodización de Felipe Guamán Poma de Ayala	79
2. Imágenes y ciclos míticos prehispánicos	98
A. Los ciclos míticos	98
B. Imágenes míticas	113
3. Historia y mito	120
A. La historia ante los incas	120
B. Utopía y resistencia	130
<b>CAPITULO 3: EL IMAGINARIO AYMARA: HISTORIA, IDENTIDAD Y PROSPECTIVA</b>	
1. Simbolización y espacio, poder y dominación: Procesos de articulación sistémica	142
2. Gestos rituales, figuratividad religiosa y transtemporalidad	164
3. <i>Devenir y acronía</i> : Filosofía aymara de la alteridad y la inversión	179
<b>CONCLUSIÓN</b>	191

	222
<b>NOTAS,</b>	199
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	203
<b>ÍNDICE DE FIGURAS, DIBUJOS Y CUADROS</b>	216
<b>ÍNDICE</b>	221