

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES**

T A Y P I Q A L A

(Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía)

Profesor-Guía : Humberto Giannini Iñiguez.
Alumno Tesista : Patricio Hermosilla Vives.

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EULENIO PEREIRA SALAS

DICIEMBRE 1998.

DISEÑO ESQUEMATICO

TESIS FILOSOFIA

La idea es construir una tesis de naturaleza descriptiva, cuyo nudo central venga dado, sin embargo, por una interpretación de los más importantes núcleos de significación y sus concomitancias al interior del sistema simbólico de génesis que en el marco del mito andino de creación tiawanakota reconoce el pueblo aymara en Chile. Para este fin propongo el siguiente esquema tentativo:

- I. Orígenes y desarrollo del pueblo aymara : un rastreo histórico.
 1. Antiguos pobladores y primeros asentamientos (período paleo-aymara).
 2. Tiawanaku : centro político-religioso de irradiación pan-andina.
 3. Penetración inka e invasión hispánica : conquista y colonia (período neo-aymara).

- II. Religiosidad aymara : un enfoque geo-cultural.
 1. Ayllu : proto-estructura geo-parental andina; concepción e incidencia en la gestación y constitución del cuerpo social.
 2. Cosmovisión y vida religiosa.
 3. Nociones de tiempo y espacio.

- III. Hermenéutica de la simbología de génesis en el mito andino de creación tiawanakota.

1. Fuentes historiográficas : exposición comparada de las crónicas mitológicas de Juan de Betanzos y Garcilazo de la Vega.
2. Clifford Geertz y Rodolfo Kusch : dos pensadores contemporáneos para la interpretación del mito en su contexto cultural; planteamientos críticos y proposiciones básicas.
3. Reexposición, análisis y exégesis final.

a la vertiente subterránea y gredal que arde en el sol de América; a Simón y Ernesto, a Pablo, Violeta y Atahualpa, a mis padres físicos, a la paloma y al sueño...

P.H.V.

INTRODUCCION GENERAL

La idea de construir una tesis que abordara en los niveles de la descripción e interpretación los aspectos simbólicos más significativos del mito andino de creación tiawanakota que la cultura aymara reconoce en el norte de Chile, constituyó siempre un desafío para el que escribe. Dada la gran extensión y complejidad de la trama religiosa que articula la vida de este pueblo, fue necesario delimitar el campo de estudio a fin de organizar un horizonte de trabajo que, aunque específico, explicara en su esencialidad normativa aquellos factores que lo cohesionan socialmente intencionando un sentido del trascendencia; o, invirtiendo la figura, un horizonte de trabajo que asumiendo su praxis ritual como una extrapolación actualizada del mito, induccione sin embargo, a este último como una abstracción de aquélla, refrende así su carácter paradigmático y haga posible en consecuencia una comprensión, desde dentro, de la vida que funda y en que inscribe su discurso. La elección, decisión que dada la naturaleza del tema entraña por cierto algún grado de arbitrariedad (ya por ir en desmedro de otras vertientes igualmente válidas en tanto sistemas simbólicos de génesis, ya por la evidente descontextualización a que obligan las exigencias teóricas del análisis), no fue fácil; máxime cuando en todas y cada una de las actuales ceremonias religiosas aymaras se puede constatar un permanente recurso a importantes núcleos de significación compartidos indistintamente por las diversas variantes que el mito de origen presenta en el universo andino, ya reproduciendo literalmente

aspectos fundacionales de éstos, fundiendo los mismos en originales síntesis locales a través de un despliegue actualizado con presencia de componentes sincréticos, o, simplemente subsumiendo e instrumentalizando tales contenidos al norte y carácter del ritual. El mito andino de creación tiawanakota, o, si se quiere, la tradición que entrega Juan de Betanzos y sobre cuyo particular me extenderé suficientemente en el capítulo III de esta tesis, resultó ser, de las variantes míticas de alguna manera y en tal dirección reconocidas por el pueblo aymara, la más adecuada a los fines de aquélla, no sólo por ser la única que remite directamente a la tradición tiawanakota de creación lítica, sino además por representar, del punto de vista sistémico, el más coherente y acabado de los relatos sobre el particular, ofreciéndome, en consecuencia, la posibilidad de trabajar en la interpretación de un corpus simbólico compacto, consistente en lo que hace a la relación de sus partes con el todo e históricamente avalable. Los criterios de mito-análisis (1) para esta parte del trabajo develaran, en líneas generales, su naturaleza y carácter con simultaneidad al desarrollo del proceso de decodificación de la red significacional que explica la generación de mundo aymara, a través de una lectura responsable (2) centrada en la ubicación y rol expresivos de aquellos símbolos y relaciones simbólicas que concentren el dominio en la organización témporo-espacial que el relato describe, así como de aquéllos dependientes o enclíticos e instrumentales que, operando desde la especificidad de sus ámbitos, colaboren en la lectura del todo aclarando sentidos secundarios importantes.

En lo relativo a las fuentes histórico-bibliográficas, se intentará un análisis comparado sobre la base de un recurso al legado que respecto del tema dejaron los cronistas mencionados en el diseño esquemático de esta tesis. La elección de éstos obedece al menos a un par de insoslayables razones : la contundencia descriptiva, presencia de componentes simbólicos y coherencia

estructural de sus relatos, y la irrefutable relación de complementariedad histórica de sus respectivos frentes de trabajo; Betanzos centra su interés en el universo tiawanakota de factura aymara, Garcilazo hace lo propio con el mundo inka-cuzqueño. A esta aparente inconexión, veremos, subyace un mismo aliento discursivo en lo que hace al desarrollo del Ande, explicándose incluso la consagración y legitimación del primero de estos estadios culturales por la sola existencia y despliegue del segundo. Aun cuando el interés de este trabajo obliga a prescindir, como no sea ocasionalmente, de una aproximación a fondo a lo que fue el tawantinsuyu, incluido el mito de origen inka, la postura de Garcilazo, *mutatis mutandis*, confirma y prolonga en el tiempo y en todas sus partes la información proporcionada por Betanzos, constituyéndose, en consecuencia, en un predicado suficientemente explícito. Podría hablarse de una macro-reactualización de la antigua cosmogonía aymara, enderezada políticamente a los requerimientos del nuevo estado inkaico (gestación y estructuración de mundo incluidos), sin dejar de consignar que éste distorsionó deliberadamente no pocos desarrollos ideo-religiosos de importancia en función de su propio perfil. La inclusión, por parte de Garcilazo, de un mito cuzqueño de origen solar, aparece trabando inicialmente el mandato de continuidad político-religiosa establecido por Wiraqōcha en Tiawanaku y que visualizaba al Cuzco como centro témporo-espacial para el despliegue de una cuarta edad y generación encarnadas por Manku Qhápaj y Mama Waku Ujllu luego de la debacle tiawanakota (3); éste, sin embargo, no experimenta el mismo problema si se lo conecta con los restantes mitos vinculados a la génesis de los inkas (hermanos Ayar y otras vertientes menores). Desplazado en el análisis este escollo, ambas posturas engarzan, se complementan e implican.

A su tiempo el examen del indisoluble vínculo tierra-cultura en el marco de la vida religiosa del pueblo aymara, buscará aclarar la importancia del

concepto “ayllu” (4) en la configuración de la noción de espacialidad y sus implicancias cúltricas, así como, en un sentido más general y englobante, la determinante injerencia de esta verdadera categoría pan-andina en la constitución y estructuración del universo social del mismo. La opción por una lectura geo-cultural (óptica analítico-metodológica acuñada por Rodolfo Kusch para el concierto latinoamericano), obedece claramente y más allá de eventuales tendencias en boga a la ideductible interdeterminación hombre-medio, relación simbiótica que obra sin excepción en la génesis y evolución culturales de los pueblos paleo-americanos con vigencia, constituyéndose en matriz de una subsecuente y específica sensibilidad y manera de recepcionar y perspectivar el mundo.

Cualquier propuesta que para estos efectos no arranque de la vida misma, ni contemple las diversas formas que ésta reviste en el andamiaje emotivo-concepcional del pueblo aymara, constituirá una tesis cuando menos insuficiente.

Finalmente la civilización tiawanakota, tomada en líneas generales en sus fases formativa, clásica y expansiva, así como el período neo-aymara (penetración inka y advenimiento peninsular), serán tratados con arreglo a crónicas, documentos y testimonios sobre sus respectivos frentes de alusión, en una visión lineal y predominantemente descriptiva, procurando un especial interés por la interpretación que los propios naturales hacen de la parte más reciente de su historia. En tanto, los contenidos vinculados a la primera parte del capítulo I de esta tesis vendrán trabajados desde las vertientes historiográficas más validadas en lo que hace a los posibles orígenes, evolución y establecimiento del pueblo aymara en el área circunlacustre del Tititaca, en el entendido que la prehistoria de éste dista en mucho, aún en nuestros días,

de haber llegado a un estado de relativa consagración; ciencias sociales y lingüística tienen ante sí el desafío de un eriazó con dejo a franca deuda continental.

- (1) Básicamente apoyados en la propuesta metodológica de Clifford Geertz (dimensión simbólica del discurso social) y el concepto de geo-cultura acuñado por Rodolfo Kusch para el análisis del pensamiento indígena y popular en América.

- (2) Clifford Geertz denomina “interpretación de primer orden” a la versión dada por los propios actores sociales usuarios de un símbolo respecto del campo semántico que éste cubre. En el caso específico de esta tesis, las funciones y significados inferidos desde los textos por el suscrito han debido pasar, de alguna manera, por el tamiz refrendacional de algunos miembros escogidos de la comunidad aymara chilena : Pedro Humire, poeta aymara (Socoroma, Arica), Juan Huarache, custodio iglesia de Huasquiña (Qda. de Tarapacá, Iquique) y Raúl Choque, comunero agro-pastor (Isluga, Iquique), todos entrevistados entre enero y marzo de 1988. Resulta comprensible, sin embargo, que éstos no puedan hoy día sino confirmar en parte y muy disgregadamente el nudo central del relato, y ésto, sólo a través de remisiones alusivas detonadas por la tradición en el marco de su vida ritual.

• En otra acepción, este aparte remite a lo que en antropología simbólica se conoce como “enfoque émico”; es decir, aquella postura que busca privilegiar los contenidos y significados proporcionados por el informante en función y en el marco de su cultura, procurando, en lo posible, el mínimo de injerencia cultural del investigador en lo que hace al proceso de interpretación de tales códigos. Huelga, finalmente, insistir en la posibilidad de una limpieza absoluta respecto del particular, ya por la factura cristiana de los moldes conceptuales con que tales narraciones han sido referidas (cronistas, fundamentalmente sacerdotes y viajeros de

clara raigambre hispana), ya por la sobrecarga polisémica que propicia el mestizaje etno-cultural y, por último, por la inobviable formación occidental de quien escribe. No obstante, de las actitudes investigativas medianamente éticas, ésta pareciera merecer el mayor grado de consideración.

- (3) Aquí la cuestión interpretativa adquiere un carácter extraordinariamente delicado, ya que, entre otras cosas, se busca postular la posibilidad real de un entronque mítico, con los riesgos que una especulación de tal naturaleza comporta. En efecto, Garcilazo propone una génesis extra-tiawanakota para los inkas; sin embargo la tesis del surgimiento de la pareja primordial Manku Qhápaj - Mama Waku Ujllu de las aguas del Titicaca, como fruto de una creación solar, pareciera no responder sino a una fragmentación y superposición histórica del propio mito tiawanakota que eleva a Wiraqōcha del fondo del mismo lago para iniciar su labor cosmogónica. En un plano estrictamente mítico la referida pareja civilizadora no constituiría sino la cristalización de uno de los tantos intentos creativos del dios aymara, en tanto que históricamente la resituación del mito de origen fuera del área jurisdiccional del Tiawanaku obedece, claramente, a un interés refundacional vinculado a la cronología del imperio.
- (4) Intimamente ligado al concepto “pacha”, aunque en una acepción menos abarcante y primordialmente referido a la estructura económico-social, tributa cardinalmente en las distintas elaboraciones ideo-religiosas que han desarrollado los pueblos del Ande americano. En un segundo nivel y más allá de la directa importancia que la tierra cobra en tales concepciones, habría que consignar el carácter abiertamente telúrico que

el pensamiento indígena ostenta en el concierto continental. En este punto no sólo las categorías, en tanto formas o moldes de pensamiento, sino el propio discurrir, entendido como sustrato conductor de aquélla, viene telúricamente determinado; baste con advertir el pulso o los ritmos del pensamiento andino, expresados, por ejemplo, en el marcado dualismo que imprime a la cultura aymaro-qhēshwa en todos sus frentes y cuyas últimas raíces constituyan, acaso, unidades órgano-fisiológicas y de ciclicidad cósmica.

I. ORIGENES Y DESARROLLO DEL PUEBLO AYMARA :

UN RASTREO HISTORICO.

1. **ANTIGUOS POBLADORES Y PRIMEROS ASENTAMIENTOS**

(Período paleo-aymara)

“El lago Titicaca crecía y desaparecía”

(Urus de iru-ito, Bolivia)

En una extensión continua de aproximadamente 3.500 km², hoy territorio compartido por Perú, Ecuador y Bolivia, se gestaron y desarrollaron las altas culturas andinas, así como las primeras formas de organización clánica que registra esta parte del continente. El clima de altura, más sano que el de los llanos, favoreció la densidad poblacional, en tanto que la alternancia del mismo dentro de espacios relativamente reducidos y la diversidad de las formas de terreno del área andina, posibilitaron, en el transcurso de los siglos, la construcción de interesantes relaciones geo-culturales. El trabajo que hacia 1988 realiza Thérèse Bouysse sobre el lago Titicaca y que combina disciplinas como la geología y la historia, nos proporciona un interesante acercamiento a la realidad circunlacustre de este “mar de altura” en la época de los primeros desplazamientos humanos en la región. Huellas de este pasado remotísimo, así como de las culturas todavía embrionarias en que se expresó, aparecen registradas en topónimos y relatos míticos de penúmblica data.

Descubierta por el arqueólogo argentino Dick Ibarra en la provincia paceña de Sicasica, Viscachani llena un importante espacio de la prehistoria altiplánica al constituirse en la cultura lítica más antigua del área. Con 30.000 años de antigüedad, entronca de lleno con el paleolítico superior, situación que comparte con la cultura Clovis de Norteamérica y los sitios “El Inca” y “Chivateros II”, en Ecuador y Perú respectivamente.

Las puntas de lanza “alaureladas”, propias de los cazadores superiores representados por la cultura ayampitinense, encuentran en Viscachani un asiento definitivo reconocido por las ciencias. Socialmente, la cultura de estos cazadores-recolectores americanos depende económicamente de la depredación de la naturaleza (el estadio de salvajismo de Engels). Impulsados tempranamente por la caza de animales mayores, situación que por lo demás permitió su ingreso al continente, debieron adaptarse durante los siglos transcurridos a los macro y micro-ambientes americanos; en el caso específicamente andino, aparecen fuertemente apegados a la caza de camélidos, cérvidos y otros animales de altura.

La provincia Pacajes registra también la existencia de material lítico vinculado a grupos de cazadores superiores; el sitio Callapa, en las inmediaciones del río Desaguadero (Tititaca-Poopó), habría servido de asiento para el montaje de un taller de confección de instrumentos líticos destinados a satisfacer las necesidades alimentarias de estos primeros habitantes. Así, contaron con puntas de flechas trabajadas por técnica de “golpeado directo” (percusión) que luego pasaban a mejorar presionando levemente en los bordes. Este material de Callapa, así como el abundante astillaje encontrado, descartan la posibilidad de un campo de caza, fortaleciendo la tesis descrita con el consabido grado de organización social que el estadio supone.

Otra vertiente interesante en lo que hace al carácter de la existencia de estos antiguos pobladores en la región de la altiplanicie andina lo constituyen la pintura y grabado rupestres que van, para el concierto sudandino, desde el valle del Loa en su curso superior, a la provincia potosina de Sur Lípez, pasando por la localidad de Qala-Qala en Oruro,

todos sitios pictográficos hermanados por el “motivo auquénido” como recurso temático, lo cual viene a refrendar no sólo la naturaleza de la actividad central en lo que hace a la incipiente economía del hombre paleo-andino así como la trashumancia propia del lítico superior, sino también un primitivo grado de abstracción que, vinculado aquí a la elemental práctica de la caza, va a nutrir ulteriores desarrollos ideoreligiosos en las sucesivas formaciones económico-sociales que experimentará al área.

El descubrimiento de Chiripa que Wendell Bennett intuye hacia 1936 a partir de la existencia de un montículo en la península de Taraco, hace posible una definición aproximada del horizonte de predominancia cultural en la región y con ello la obtención de las bases para una comprensión seria de buena parte de los estadios culturales que más tarde nutrirán las raíces de la civilización tiawanakota en su fase más arcaica. La localización cronológica de esta cultura, a partir de su posición estatigráfica, la sitúa emergiendo casi paralelamente a su similar Wankarani con quien comparte un mismo período formativo en la parte sur del altiplano andino (1.300 - 1.200 a.n.e.). En sus primeros estadios, tanto Condori como Llusco, la cultura Chiripa arroja indicadores notables; sus comunidades habían superado hacía ya tiempo la etapa de cazadores-horticultores y antes aún la de cazadores así como se la conoce en Viscachani. En ella el hombre aprende a conseguir artificialmente el susteno por medio del cultivo de la tierra y la prodigiosa domesticación de la papa y la quínua, frutos que con el maíz, cuya aparición va a tardar siglos todavía, constituirán sin excepción la base alimentaria de todas las culturas del Ande, llegando incluso, en el caso de la quínua y el maíz, a ser religiosamente venerados una vez sacralizados e integrados como

deidades tutelares al panteón andino en tiempos del inkario. Así entonces, Chiripa constituye el inicio de la vida aldeana en la región altiplánica del Titiqaqa. Con un desarrollo notable de la cerámica y de técnicas para el trabajo de la piedra, esta cultura, célebre por la asociación de un patrón de construcciones ceremoniales alrededor de un templo hundido, presenta, dentro de sus rasgos, una serie de características que nos hablan de la presencia en el área de un proto-estado altiplánico; como la enorme expansión del estilo de su cerámica de motivos escaliformes y zoomórficos. Esta expansión plástica de Chiripa, que al menos comprende la zona este del lago Titiqaqa con fuerte influencia en el altiplano paceño (Chuku, Apumarka y cuenca de Tiawanaku) y la región de los valles de Tambo Kusi, permite reconstruir la trayectoria anexionista que entre el 800 y 100 a.n.e. lleva a cohesionar la totalidad de las comarcas del oriente titiqaqueño y aledañas. Por otra parte, los trabajos de terreno en el área permitieron develar aspectos de la, tal vez, religión más antigua de esta parte del continente, al comprobarse, vía estudios de secuencias contextuales, la existencia de desarrollos cúlticos de carácter antropomorfista y dual; así el descubrimiento en Titimani (1973) de un complejo ritual asociado a una treintena de litos trabajados hizo posible recrear aproximadamente los aspectos más esenciales de estos intentos de estructuración religiosa por parte de la cultura Chiripa, todos los cuales recaen y se explican, indudablemente, como un reflejo de la estructura económica primante entre los siglos VII y II a.n.e. y d.n.e. respectivamente, que asegura la insurgencia de la predominancia de grupos de poder altamente jerarquizados y con un avanzado control de los elementos de la naturaleza; cuadro situacional que incidirá poderosamente en el ulterior desarrollo de la civilización tiawanakota. La nota quizás más importante,

atendidos la dirección y sentido de esta tesis, viene dada, sin embargo, por la presencia de un dios antropomorfo que va a prolongar su existencia hasta la II fase de Tiawanaku, es decir, va a exceder con largura la etapa estrictamente chiripana para subyacer a Wiraqōcha, expresión ideo-religiosa del anexionismo geo-cultural y ulterior entronizamiento aymara en el concierto circunlacustre. En esta cadena de razonamiento, obviamente y en consecuencia, las representaciones religiosas dominantes, así como las que declinan, aparecen como una proyección sintética confiable de la historia de triunfos y derrotas que las distintas formaciones económico-sociales andinas vienen conociendo desde antiguo.

2. **TIAWANAKU : CENTRO POLITICO-RELIGIOSO DE IRRADIACION PAN-ANDINA**

Demostrada arqueológicamente la existencia de un pre-estado Chiripa que comparte, como se ha visto, características de su cultura material con Tiawanaku (cerámica kalasasaya) e introduce las bases de lo que más tarde va a constituir el andamiaje económico-social de éste (agricultura centrada en cultígenos lacustres, sistema social estratificado en clases, corpus mito-religioso altamente cohesionador, etc.), arribamos a un nuevo ciclo en lo que hace a la historia del desarrollo de las “culturas-madre” en la altiplanicie de los Andes Centrales.

Hacia el siglo XVI a.n.e. Tiawanaku compartía su destino aldeano con otros tantos villorrios repartidos en la región, las iniciales características de su organización social se remontan a un grupo humano indiferenciado que, en este mismo escenario y miles de años antes, había pasado de la etapa del nomadismo a la trashumancia gracias a la domesticación de la llama, auquénido que compartía con él un mismo destino, incidiendo incluso en la formación del pensamiento andino. Desde las más lejanas pictografías del período formativo hasta los más sublimados bajorrelieves que acompañan la escultura lítica de Tiawanaku, la presencia de aquella es constante e indiscutible. Los antecedentes que unen a Tiawanaku con el resto de las aldeas son comunes; el hombre paleo-andino se hace sedentario y organiza y distribuye el espacio geográfico fijando su residencia en torno a aldeas que presentan en su derredor un territorio de propiedad común destinado a la actividad agro-lacustre de subsistencia. En efecto, la economía de estos ayllus tiene su incipiente base en la agricultura complementada con

la pesca alrededor de los grandes lagos y no será, sino con la aparición de la ganadería de llamas y alpacas, que el naciente estado tiawanakota experimente un significativo salto en la calidad de su desarrollo. La incidencia que tal actividad tendrá en este sentido, no sólo viene dada por la posibilidad de un comercio interaldeano y el subsecuente intercambio de excedentes que hará posible, sino además por el enriquecedor contacto con hombres de otros ayllus y culturas (léase adquisición de conocimientos y tecnología) que la misma apareja. Veamos someramente lo que este intercambio hacía posible en tiempos del formativo. En lo económico, desde luego, permitía que aquellas aldeas que disponían de algunos bienes en demasía pudieran transportar los mismos hacia regiones donde éstos no existían; tal es el caso de la sal en la parte norte del altiplano, la zona de los valles y Yungas (selva) y del hialobasalto, material pétreo con que se lograban las azadas que servían para la confección de instrumentos agrícolas. Volúmenes apreciables de pescado seco procedentes del lago Titicaca y carne deshidratada de llama (charquey), amka (nombre nativo de la papa), chuño, apilla (oca), quínuva, kañahua, tonko (maíz) y otras especies, salían de un medio para penetrar en pisos ecológicos diversos a cambio de coca, yuca, camote, walusa, ají, chirimoya, pakay y lukma (lúcuma). Por otra parte, fue fundamental el intercambio de semillas o traslado de las mismas de una región a otra, lo cual derivó en la importante variedad genética de la que hoy es poseedor el mundo andino. En lo social permitió que se formara una trama de lazos sanguíneos mediante el matrimonio exogámico y el consiguiente parentesco con miembros de aldeas lejanas, en tanto que cualquier innovación de conocimientos era oportunamente transmitida uniformizando así la cultura. Obviamente, nada de esto habría sido posible sin la existencia de las sendas de vinculación que fueron

implementadas usando pasos y abras cordilleranos en aquellos puntos en que la abrupta morfología altiplánica lo permitía, llegando a constituir, durante la hegemonía de Tiawanaku, una red conectiva expedita y bien lograda; en tal marco entonces el ancestral Taypiqala desnudaba su primera fase. Escribe Ponce Sanginéz, refiriéndose a sus orígenes, que éste no conformaba sino una aldea de modestas dimensiones, sus pesquisas arqueológicas le llevaron a concluir que atravesó cinco diferentes períodos enmarcados en tres importantes fases o estadios de desarrollo : aldeano, urbano e imperial. El cuarto período, antes denominado clásico y que destaca hoy como urbano maduro, conforma su cumbre, constituyendo el tramo comprendido entre la quinta y mediados de la novena centuria de nuestra era, su etapa de oro. La fase aldeana de Tiawanaku tuvo vigencia durante dieciséis siglos (1.580 a.n.e. al 33 d.n.e.), pudiéndose definir un estrato inferior, correspondiente al primer período (aldeano inferior), que compartió, como se ha esbozado, las características básicas del sistema general del formativo. El segundo (aldeano superior), encarna el tránsito lógico hacia formas más evolucionadas; las evidencias arqueológicas permiten suponer transformaciones notables en tal sentido, en tanto que la existencia de sistemas microclimáticos presentes en las inmediaciones lacustres, así como de suelos orgánicos vinculados a una mayor disponibilidad de recursos hídricos fueron creando las condiciones para la experimentación de una tecnología agrícola superior, que culminó con la creación de los sukakollus o plantaciones de altura separadas por zanjas de agua. Este proceso agrícola de creación de modificadores climáticos supuso una actitud previa de contemplación de la naturaleza y de comprensión de los ciclos y leyes físicas que la rigen, significando, en lo social, la instalación de un poder superior de carácter supra-ayllu responsable de centralizar y

fiscalizar todas las actividades humanas; en la confluencia témporo-espacial andina comenzaba a perfilarse el futuro estado tiawanakota.

La nueva organización social, expresión superestructural de las nuevas condiciones materiales que obran en la base de Tiawanaku, ahora en su fase urbana, permite el nacimiento de un gobierno de cuño estatal que amplía su mando anexando la casi totalidad de las aldeas circuntitiquaueñas, preludiando, en consecuencia, el término formal de la cultura Chiripa. En esta época se inician las grandes construcciones; las canteras próximas a Tiawanaku, en las inmediaciones del Kimsachata, proveen la piedra arenisca utilizada en gran parte del complejo arquitectónico y estatuario, en tanto que el cerro Katavi, al noreste de Tiawanaku, hace lo propio con su aporte de caliza, material usado principalmente en el trabajo de estelas y figuras menores ricas en detalles. Gran parte de los investigadores coinciden en señalar la importancia de la revolución agrícola e hidráulica que comporta esta nueva fase. Los fundamentos ideológicos chiripanos, se funden en Tiawanaku alrededor de una creciente formación teocrática que basa sus principios en un profundo respeto por la naturaleza; el arte tiawanakota extrapolará al plano simbólico de su competencia buena parte de esta armonía.

Hacia el siglo II de nuestra era Tiawanaku inicia su etapa de esplendor; un dominio casi consagrado de la técnica incide en la gestación de obras maestras de proporciones, en tanto que la ciudad experimenta un significativo proceso de transformación. Las edificaciones, orientadas con arreglo a los puntos cardinales con preeminencia del este (resabio de antiquísimos cultos hélicos), definen, en

tanto fenómeno urbanístico, una porción cívico-ceremonial diferenciada de las zonas domésticas por un canal circunvalador. En tal porción se concentraron los edificios destinados al culto, todos ellos de diversa magnitud, forma y posiblemente función. Sobresalen dos pirámides (del sol y de la luna) matemáticamente ubicadas en relación de 45° con respecto a los ejes cartesianos, Akapana, con un mayor volumen, siete niveles de plataformas y una base uniforme escalonada y Pumapunku, con tres niveles de plataformas y la clásica base en "T" tiawanakota. El hecho de contar Tiawanaku con una extensa red de canales pétreos para la dotación de agua potable y de un ingenioso sistema de canales subterráneos para la evacuación de aguas pluviales, sugiere una planificación que nos muestra una sociedad perfectamente organizada. La alta división del trabajo, desemboca en la conformación de tres estamentos que no deben ser confundidos con las clases sociales de nuestros días, donde rige lo económico y los que sostienen la pirámide poblacional son los más pobres; en tanto que, evidencias culturales desenterradas en diversas excavaciones permiten pensar en una equilibrada distribución de la riqueza. Hubo, no obstante, una población rural que se dedicaba a las labores de campo, principalmente agrícolas, ganaderas y de pesca. Por encima de ellos se ubicarían los trabajadores de las ciudades (Tiawanaku no fue la única, existiendo otras como Konko Wankani, Lukurmata, Kopakawana, Kachuwirkala, etc.), ceramistas, orfebres, constructores, talladores y otros; en la cúpula, la elite gobernante planificaba, dirigía y supervisaba las obras. Un ejemplo del celo planificador que caracterizaría a Tiawanaku en este período lo constituyen las marcas que los bloques de piedra enviados desde las canteras presentan en sus caras de construcción no visibles; así se evitaban confusiones que pudiesen entorpecer su traslado (el complejo y

dilatado proceso que aquéllas seguían desde sus puntos de origen, suponía, además de un sofisticado sistema de transporte que no excluía la navegación, una larga cadena de especialistas en su tratamiento) y ulterior ubicación en construcciones y monumentos. A esto habría que añadir la decoración en bajo y altorrelieve que hizo posible la proyección temporal del pensamiento tiawanakota. En el mundo andino, y en este estado en particular, no existió el arte por el arte; sus obras son la plasmación de un pensamiento colectivo, transmitido en forma depurada y con una gran capacidad de síntesis, donde la menor cantidad de líneas puede expresar la mayor cantidad de conceptos.

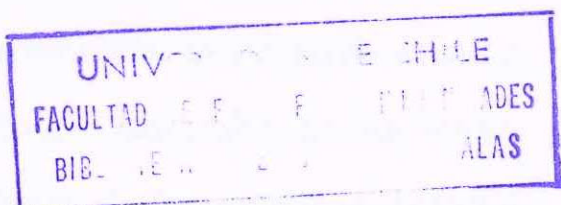
El IV período, urbano maduro, privilegia centralmente el desarrollo relegioso. Más en extenso, la profundización del proceso de desarrollo urbano, el auge tecnológico y la sobreproducción agrícola, en el marco de un estado teocrático ya consolidado, crean las condiciones para el desarrollo de un correlato ideo-religioso de proporciones; corpus que irradiará buena parte del universo andino que hoy conocemos. Lejos de la concepción de un mundo sobrenatural plagado de dioses (como deformadamente nos lo han presentado los cronistas hispanos), el nudo central de la religiosidad tiawanakota radicaba en una profunda armonía con la naturaleza. Este desarrollo que entre el 374 y 724 d.n.e. logró vertebrar toda actividad y actitudes humanas, veía en la madre-tierra y sus derivados (incluidos los hombres y los animales) una suerte de plan cósmico, un discurso ontológico adscrito a un fin primordial, al interior del cual el hombre ubicaba su taypi (centro) o áurea medionista y se reconocía eslabón de la gran cadena natural. Los tres planos de evolución, que en su acepción temporal remitían a pasado, presente y futuro, fueron, espacialmente hablando, manka, taypi y alaxpacha,

segmentos de un continuum evolutivo que cerraba su decurso en la divinidad. Esta teleología no debe, empero, ser confundida en sus fases con el infierno, tierra y paraíso que la tradición judeo-cristiana hacía obrar en el pensamiento español de los siglos XVI y XVII; constituyendo más bien un todo ascensional al interior del cual la noción categorial pacha, delimitada en su ámbito discursivo por alguno de los prefijos referidos, jugaba un rol objetivador de los estados de progresión de aquél, connotando, simultáneamente, el marco témporo-espacial en que tales estados se inscribían.

La expansión territorial del estado de Tiawanaku, en esta fase, conlleva una irradiación cultural que, arrancando de su epicentro lacustre, influye significativamente en el actual noroeste argentino y el litoral e interior de la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes, desde Copiapó hasta la costa y sierra peruanas. Las culturas kunza-atacameña (Lican Antai), qōlla-humahuaqueña y huari, testimonian, aún en nuestros días, la poderosa impronta tiawanakota.

Finalmente, su V período o expansivo, se presenta carente del impulso vital que animó a Tiawanaku durante toda su trayectoria. Aparentemente no hay nuevas realizaciones, manteniéndose los logros anteriores y el comercio y nexos con territorios lejanos; la gran civilización pétreo comienza a mostrar sus primeros signos de deterioro. Hacia el 1.150 d.n.e., un notable cambio climático a nivel global afecta al altiplano interandino golpeando seriamente con un centenar de años secos. La mayor parte de los campos agrícolas organizados en sukakollus soportan, ante la carencia de aguas, reiterados fracasos; en tanto que un sostenido proceso de descoposición económico-social, expresado en una abierta

desurbanización y pérdida de estructuras, termina por liquidar el estado y fragmentar la unidad territorial tiawanakota en una serie de señoríos regionales.



3. **PENETRACION INKA E INVASION HISPANICA : CONQUISTA Y COLONIA** (Período neo-aymara).

Durante aproximadamente dos mil años Tiawanaku señoreó el actual territorio boliviano, la región noroéstica argentina, el norte andino chileno y buena parte de la costa y sierra del Perú; esto sin considerar las importantes avanzadas tiawanakotas en tierras amazónicas, con cuyos pueblos mantuvo contactos económicos y culturales. Hacia el año 1.200 de nuestra era, la unidad del imperio en torno a un poder central de corte teocrático experimentó un proceso de franca descomposición, derivando en la constitución de señoríos rivales de carácter regional que, surgiendo en el área circunlacustre del Tititaca, llegarían, por el sur, hasta Antofagasta en Chile y la gran quebrada de Humahuaca en el noroeste argentino. Umasuyu, Pakasa, Karanka, Lipi, Chicha, Charka, Karakara y Chuí, fueron los señoríos aymaras post- tiawanakotas que por más de doscientos años, es decir, hasta el advenimiento inkaico, se repartieron los actuales departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y parte de Cochabamba y Chuquisaca. De ellos no se conocen obras relevantes, como no sean pukaras (ciudadelas fortificadas) y torres funerarias, preponderando tan sólo la actividad militar expresada en continuas luchas por acceder al control económico y territorial que hasta poco ostentara el estado tiawanakota.

La irrupción inka en territorio aymara, se produce a mediados del siglo XV y su dominio se prolongó hasta la conquista española. Durante el lapso que duró el sometimiento de los señoríos, es razonable suponer que el estado cuzqueño respetó los límites naturales de las etnias aymaras, dedicándose más bien los gobiernos del Tawantinsuyu (imperio

de las cuatro regiones), a una labor de índole administrativa y de control económico en el mosaico que mostraban por entonces estos señoríos, quienes habrían mantenido su independencia de organización “durante el imperio y aún durante los primeros tiempos de la conquista española (Lumbreras, 1986 : 30).

En el marco de yuxtaposición cultural a que el adversario inka obligaba, no fueron pocas las manifestaciones de supervivencia que cobraron importancia. El reconocimiento del ayllu como estructura básica de unidad pan-aymara y el subsecuente corpus organizacional que sobre él se levantó, incluidos los conceptos de hurin y hanansaya (parcialidades geográficas de la ciudad andina o marka), así como el de suyu (provincia), fueron posibles sólo porque de alguna manera remitían al modelo tiawanakota de distribución y valoración del espacio. Sin embargo, el ejemplo más claro y categórico de supervivencia cultural en territorios aymaras inkanizados, se dio en el complejo ceremonial de las islas Tititqaqa y Koati, cuya tradición litúrgica antecedió con largura las concepciones y prácticas cosmo-religiosas oficiales. Cristóbal de Molina, llamado “el Cuzqueño”, introduce en parte de sus crónicas importantes elementos de certeza en torno al particular: “... no obstante que hubo algunas naciones que tuvieron noticias, antes que el inka las sujetase, que había un hacedor de todas las cosas...” (1575 : 27).

El Tawantinsuyu es la última expresión política desarrollada en los Andes. Antes de la conquista española, los inkas habían alcanzado a controlar una vasta extensión territorial, por el norte llegaba hasta el nudo montañoso de Pasto (Colombia), en tanto que por el sur su influencia cubría el Tucumán (Argentina) y el centro de la actual

República de Chile; por el este alcanzó los principios de las llanuras orientales y por el oeste el propio Océano Pacífico. Comprender la presencia inka en el Qöllasuyu (porción meridional del imperio), supone hablar de sesenta años de historia, del proceso de conquista y de las transformaciones sociales promovidas en esa región que, según los cronistas coloniales, bajaba desde el nudo de Willkanuta (Cuzco, Perú), hasta el norte chileno-argentino, en medio de grandes contrastes geográficos que incluían altiplano, valles orientales o mesotermos y la costa del Pacífico.

El origen de los inkas está muy ligado al mito y a la historia. La aparición de Manku Qhápaj y Mama Waku Ujllu en las aguas del lago Tititaca, lejos de ser un hito intrascendente, cobra actualidad en las últimas décadas del Tawantinsuyu. Los soberanos Tupaj Yupanki y Wayna Qhápaj, procedieron a rendir culto al lugar de origen inkaico, consagrándolo como la wak'a de más prestigio en vísperas de la llegada peninsular. Recientes estudios dan cuenta que el origen y presencia étnica de los inkas en el Cuzco y su valle se relaciona con Tiawanaku, dado que no eran más que “una caravana de inmigrados procedentes de Taypiqala (Tiawanaku), que a fines del siglo XII de la era cristiana lograron huir y buscar una región donde establecer un hábitat primigenio” (Espinoza Soriano, 1987 : 36). Con anterioridad, el cronista indio Wamán Puma de Ayala, con ese profundo conocimiento que le caracteriza en su monumental obra “El primer Nueva Cronica y Buen Gobierno”, resumía este mito e historia con las siguientes palabras : “Dicen que ellos vinieron de la laguna de Titikaka y de Tiahuanaco y entraron en Tampu Toko...” (1613, T.I. : 64). Ambas consideraciones cobrarán gran importancia hacia el capítulo tercero de esta tesis, toda vez

que el mito cuzqueño de origen solar defendido por Garcilazo de la Vega, así como gran parte de la concepción témporo-espacial que obra en la base del Tawantinsuyu y que cabe desarrollar en estas páginas, no parecen constituir sino una reactualización aplicada de los viejos contenidos cosmogónicos tiawanakotas. Finalmente, no deja de ser sintomático que el inkanato, incluida la casta sacerdotal, hablase una lengua distinta del runasimi (qhēshwa) cuando se trataba de eventos privativos; la posibilidad de pensar el Tawantinsuyu como una solución de continuidad para los últimos sobrevivientes del aparato estatal tiawanakota crece cuando se comienza a evidenciar símiles interculturales y puntos de entronque que van más allá de la mera incidentalidad. El hecho de Pachakútij, fundador indiscutible del imperio luego de su magistral victoria sobre los chankas, haya tenido por aliado a Wiraqōcha, quien en sueños le había prometido a su antecesor directo (Wiraqōcha Inka) el apoyo de aymaras y qhēshwas, lleva al menos a dos cuestiones de importancia; a saber: que los inkas no aparecen vinculados étnicamente a los qhēshwas, sino más bien guiando bélicamente a éstos contra los chankas, sus eternos enemigos (con lo cual se estaría confirmando lo propuesto más atrás por Wamán Puma de Ayala en relación al origen extracuzqueño de los inkas, así como el exclusivo rol de base de sustentación social que le cupiera al pueblo qhēshwa respecto del Tawantinsuyu) y a la reivindicación de Wiraqōcha (a partir de esta guerra concebido como Inti, su cara visible). Por otra parte y en la misma línea interpretativa, los términos pacha (tiempo-espacio) y kuti (vuelta, giro, retorno), no aparecen como unidades lingüísticas antojadizas en el nombre del inka que transforma políticamente un estado en imperio. Pachakútij encarna la vuelta al taypi o centro, el retorno al poder perdido en Tiawanaku y ahora reinagurado en el Cuzco. Así, esta consumación

cíclica, esta revolución cósmica, nos habla de un enlace anunciado, de una historia reencontrada y por sobre todo de la circularidad que obra en la base del pensamiento mítico; el Tawantinsuyu fue para Tiawanaku su gran refrendación ritual.

Constituido el Tawantinsuyu (Chinchaysuyu al norte, Qöllasuyu al sur, Antisuyu al este y Kuntisuyu al poniente), los inkas desarrollaron un poder extremadamente jerárquico y centralizado, recogieron todas las experiencias políticas, económicas, sociales y culturales de los señoríos conquistados y estructuraron el inkario en base a un concepto piramidal de poder que, en líneas generales, se iniciaba con el inka (considerado hijo del sol) rodeado de una casta sacerdotal y aristocrática abocada a varias funciones intraimperiales, y terminaba en los yanakunas, pasando por el pueblo en general y los mitmajkunas de castigo.

El estado inka en realidad no fue propietario directo de las tierras aymaras penetradas, sino que a través del acceso a la fuerza de trabajo de los ayllus tomaba para sí la riqueza generada por éstos; el trabajo colectivo era realizado en las llamadas tierras del sol, que de hecho eran usufructuadas por la clase en el poder (Lumbreras, 1986 : 35). Como una manera de optimizar las relaciones entre el estado y los señoríos conquistados, buscaron dinamizar sistemas de reciprocidad y redistribución, aunque este principio supusiera una relación asimétrica con evidente ventaja para los cuzqueños. Mediante este sistema, casi absolutamente todos los que vivían en el Tawantinsuyu estaban obligados a dar una parte de su tiempo y trabajo al estado, cuya producción agrícola, ganadera o minera exigida a las regiones, se hacía llegar oportunamente al soberano y la nobleza. Por su parte el inka debía al

productor directo una serie de beneficios, que iban desde la protección divina hasta regalos o dones que el kuraka de la comarca debía hacer llegar a cada uno de los ayllus bajo su jurisdicción. Aún tratándose de una relación a todas luces desigual, la presencia del dualismo en la cultura andina resulta una innegable constante; vinculado a los basamentos míticos y cosmogónicos de las más arcaicas culturas de la región, todavía es posible pesquisarlo en sus descendientes.

La expansión inka al Qöllasuyu, denota algunas controversias por parte de los cronistas coloniales. Uno de los que mejor ha narrado su historia, el inka Garcilazo de la Vega, estima que las primeras incursiones se produjeron durante el legendario soberano Sinchi Ruka (1609, T. I : 175); pero la conquista y anexión definitiva se produjo entre los mandatos de Pachakútij y Wayna Qhápaj. Ahora bien, esta incorporación no fue de ninguna manera una tarea fácil y simple, se ensayaron varias formas de conquista, desde las de carácter conminatorio (léase intentos de seducción a través de dones), hasta las declaradamente violentas.

El panorama pre-inka en el Qöllasuyu reflejaba una compleja formación política entre los señoríos que lo habitaban, sobre todo el altiplano y el área circunlacustre, cuna de las grandes culturas que, como Chiripa y Tiawanaku, habían alcanzado, milenios antes, formas de organización política altamente desarrolladas (estado integrado), anexando vastas extensiones a un núcleo central o taypi localizado en la puna. Estos señoríos habían distribuido simbólicamente su espacio en dos mitades : urku (arriba) y uma (abajo) y como espacios complementarios adyacentes alax (arriba) y manka (abajo), (Bouysse - Cassagne, 1978 : 242); ulteriormente este dualismo espacial fue recogido

y perfeccionado como base concepcional de la cuatripartición inka. Además, cada señorío aymara controlaba desde los núcleos puneños pequeños terrenos diseminados en los valles (control vertical de pisos ecológicos), esta forma de acceso a las tierras vallunas asoma como resultado inequívoco de las sustanciales diferencias políticas predominantes durante el horizonte regional tardío.

Poco antes de la conquista inka, los ejércitos qōlla y lupaqa midieron fuerzas en el pueblo de Pauqarqōlla con el resultado de treinta mil guerreros muertos. Los inkas, grandes estrategas, conminaron a los lupaqa, proclives al imperio, contribuyendo a la derrota de los qōllas, quienes se situaban en un plano de igualdad con aquéllos. Un caso parecido a este, pero bajo otras connotaciones políticas, ocurrió con la Confederación Charka, que luego de algunas escaramuzas bélicas fue atraída mediante dones. Sin embargo, la idea de recuperar la libertad y la discusión acerca de la legitimidad de estar sujetos a un sólo señor (Inka), fueron un poderoso motivo de unión entre los líderes de los señoríos aymaras. Así, desde el nudo de Willkanuta hacia el sur, se proyectó una de las más grandes rebeliones aymaras de que la historia de ese pueblo tenga noticias: “juntos en Atuncollao y en Chucuito, donde se hallaron Kari, Zapana, Humalla y el señor de Azángaro y otros muchos, hicieron su juramento conforme a su cequedad de llevar adelante su intención y determinación; y pusiese en un templo entre las cosas sagradas, para que fuese testigo de lo que se ha dicho; y luego mataron a los gobernadores y delegados que estaban entre ellos; y por todo el reino se divulgó la rebelión en el Collao y de la muerte que habían dado a los orejones” (Cieza de León, 1553 : 178). La represión inka a la rebelión aymara fue una respuesta contundente que encabezó Tupaj Inka Yupanki con

bastante éxito. Cieza de León anota que el enfrentamiento decisivo entre qöllas e inkas se produjo en la población de Pukara, localizada al extremo norte del lago Titicaca, del que salieron victoriosos los cuzqueños (1553 : 182). Como resultado de esta acción, casi todos los líderes aymaras, a excepción de los lupaqas, fueron trasladados al Cuzco, donde recibieron severos castigos; así, a Tupaj Inka Yupanki le cupo anexar los señoríos del sur y los pueblos vallunos.

Los inkas estuvieron en el Qöllasuyu alrededor de sesenta años (1471 - 1532 aproximadamente), tiempo, aunque breve, suficiente para transformar políticamente a la región, introduciendo una profunda mutación poblacional, nuevas formas de explotación de los recursos agro-mineros y dejando para su devenir histórico importantes obras arquitectónicas, vías camineras y grandes zonas de cultivo. El éxito del funcionamiento operativo del Tawantinsuyu en la región, debe ser atribuido, entre otros logros, a la excelente comunicación desarrollada, que conectaba rápidamente los valles orientales y los de la costa con el altiplano y éste, a su vez, con la vía que vinculaba directamente al Cuzco (Camino del Inka). En líneas muy generales, éste fue el panorama social que encontraron los conquistadores españoles a su arribo al Qöllasuyu; la inveterada disposición autonómica de los señoríos subyugados constituyó una situación altamente favorable a las pretensiones peninsulares.

INVASION HISPANICA

Incrita en el marco de un proceso de conquista practicado a escala continental, la incursión de Pizarro y sus huestes en los Andes Centrales

no hace sino repetir, con algunas variantes locales, el avasallamiento con que la corona busca en aquél entonces doblegar las grandes culturas amerindias.

Nudo jurisdiccional del inkario, el Qöllasuyu (porción meridional del imperio) arriba a esta etapa de su historia en medio de una disputa por el poder que hacia la época (1.500 d.n.e.) libran los hermanos Wáskar y Atawallpaj. Como es sabido, tal cuadro favoreció significativamente las pretensiones del invasor, quien, además, capitalizó con singular maestría el resentimiento que hacía el poder central establecido en el Cuzco abrigaba, por años, parte importante de los antiguos señoríos qöllas desplazados. Más interesante, sin embargo, que esta fase del advenimiento peninsular (tal vez por no constituir un manido y redundante lugar común de la historia paleo-andina), resulta el proceso de colonización que le sigue inmediatamente. Los importantes ensayos de trasvasije etno-cultural que comienzan a tomar forma una vez “consolidado” el dominio español, darán vida a originales constructos sincréticos en la casi totalidad de los ámbitos de expresión de la naciente cultura indo-hispánica (1). No siendo ésta la ocasión de entrar en un examen pormenorizado de aquéllos, baste, a manera de ejemplo, con una fugaz remisión al arte andino-peninsular, en tanto uno de los espacios de supervivencia cultural de mayor importancia en lo que hace al tema y su incidencia en el proceso collavino de defensa identitaria; ya constituyendo, en el caso de la textilería, un baluarte simbólico que va a traducir al lenguaje del color y la forma andinos una estética que a su vez recoge los más caros núcleos de significación cosmovisual aymara, ya por representar, en el caso de la pintura, un ámbito de hibridación plástico-figurativa que entrevera y proyecta las dos tradiciones que lo nutren,

perfilando en el llamado Barroco Andino un frente creativo de marcado ascendente indígena. En efecto, aún en nuestros días la textilera de factura aymaro-qhēshwa (v.gr. la tarabuqueña en Chuquisaca, Bolivia) reproduce contenidos simbólicos vinculados a las nociones cosmogónicas taypi (núcleo primordial) y puruma (negación del anterior en tanto desdoblamiento del centro y pérdida de carga ontológica); es decir a las nociones que encarnan los polos extremos del mundo andino (2). Taypi, representado generalmente por colores de gran fuerza expresiva (rojo y derivados), concentra el dominio en tal semántica posicional, al ubicarse sin excepción en las franjas situadas al centro del textil, que, de paso, es por donde éste comienza a tejerse. El color-valor comienza entonces a degradarse, hasta llegar, hacia ambos extremos de la pieza, a distintas tonalidades “tierra”, siendo las más oscuras las que la rematan; el puruma, tiempo del salvajismo y las tinieblas (dispersión e indeterminación), aparece en consecuencia representado no sólo por el color, sino además por la ubicación expresiva que ostenta en la organización espacial de aquélla.

La pintura indo-hispánica, por su parte, desplaza el anterior escenario hacia la cuestión del sincretismo. En élla la vertiente nativa sigue obrando lo suyo, aunque ahora formalmente referida a contenidos aportados por la tradición judeo-cristiana. El discurso ideo-estético que este proceso irá fraguando, hará que el espacio en cuestión resulte de un gran interés simbólico; oportunamente se verá como cada icono católico apareja, en la acepción práctica que de él hace el indígena, algún importante resabio cūltico andino. En tal dirección entonces el significado real (lo que efectivamente es detonado al interior de la conciencia indígena) aparece propulsando un ámbito de asepsia religiosa que

acabará por divorciarse del significante, al estructurar un expediente que anodina (desvincula de su significado) la imagen impuesta permitiendo una relativa permanencia del culto propio.

En líneas generales, la colonia en el Alto Perú experimentó un desarrollo muy similar al del resto de sus pares del continente; en lo específico tal desarrollo corrió por los mismos carriles que lo hizo el Virreinato de Nueva Castilla en su conjunto. El desmembramiento que hacia 1776 hizo posible el Virreinato del Plata y que le significara al primero la segregación de algunas importantes provincias, como las de la actual Bolivia y la de Puno en el Titiqaqa, no representó, por cierto, un cambio en lo sustancial.

El coloniaje español duró algo más de trescientos años. Durante este largo período la sociedad alto-peruana permaneció representada por sus conocidas clases sociales : la aristocracia, el clero y la milicia, en tanto que sus fundamentos económicos se centraban en los privilegios exclusivos de éstas y en el excluyente monopolio comercial a favor de España. Los naturales estaban marginados de la administración, del comercio y de ocupaciones de primer rango; tal situación de insularidad económico-social vendría, con el tiempo, a incidir poderosamente en la mantención de una visión de mundo que llega incluso a nuestros días, y que reconoce, claramente, el instinto de supervivencia etno-cultural como causa fundante.

Una larga lista de gobernantes cubrió la vida colonial del Ande durante la época de la dominación española (1531-1824). Los primeros esfuerzos liberacionistas por dotar al Alto Perú de una existencia

independiente y digna arrancan de la gesta bolivariana, y pasan por el insigne aporte que a tal causa hiciera la coronela Doña Juana Azurduy, mujer del inolvidable Manuel Ascencio Padilla. Ya en el marco republicano, avanzado el siglo XIX, la Constitución de la llamada Confederación Peruano-Boliviana intentó sin éxito bajo el mando de Andrés de Santa Cruz reconstituir el viejo Tawantinsuyu, incorporando para estos efectos a mestizos y criollo que a la sazón configuraban un segmento demográfico significativo; el movimiento de liberación nacional que en pleno siglo XX y en otro escenario político, aunque no económico-social, buscó recrear los ideales bolivarianos en el marco de una lucha revolucionaria a escala continental, representa en esta línea el último proyecto orgánico de envergadura.

- (1) Cabe, no obstante, desenmascarar acá el carácter triunfalista y totalizador del pretendido proceso de mestizaje con que la historia oficial ha buscado insistentemente resolver la titánica contradicción económico-social que el conflicto hispano-andino generó. Si bien el vencedor impuso finalmente su cultura, su adscripción al interior del mundo aymaro-qhēshwa fue sólo aparente. El andícola decodificó exclusivamente aquello que sin alterar en lo esencial su ideo-religiosidad le permitía adaptarse a las nuevas condiciones de existencia y aparecer haciendo parte del proyecto conquistador; considerado una feliz síntesis, su sistema de creencias, aún en nuestros días, sigue remitiendo fundamentalmente a la vieja cosmogonía andina.

Por su parte el eufemísticamente llamado “entrouque racial”, ha sido también administrado de manera tendenciosa. Como en la mayoría de los países del continente, la mezcla, hasta muy avanzado del siglo XVII, fue mínima, cursando las vertientes indígena y criolla desarrollos tan distintos como independientes; las rebeliones de Túpaj Amaru (José Gabriel Kunturkanki, 1781) y Mateo Pumakawa (1814), así como la gran asonada qōlla de Túpaj Katari (1781), grafican con generosidad lo aseverado. Sin embargo no es posible ignorar aquel segmento social que, aunque demográficamente irrelevante y existencialmente adherido a la marginalidad de las grandes urbes coloniales en gestación, comenzaba a encarnarla : la cholada.

- (2) Información inferida de los datos que sobre el particular me entregara Julian Cama, agricultor indígena bilingüe, en el marco del Pujllay de Tarabuco (Chuquisaca, Bolivia, 1992).

II. RELIGIOSIDAD AYMARA : UN ENFOQUE GEO-CULTURAL.

Con la expresa finalidad de acercar, hasta donde sea posible, los intereses del presente capítulo a la naturaleza y características generales que reviste hoy día la religiosidad aymara, he basado esta parte de mi tesis en documentos etnográficos émicamente acepcionados. Así, el aporte práctico que eventualmente ésta pudiese significar crece considerablemente; máxime cuando tal enfoque, como se ha reseñado, privilegia la versión de agentes sociales usuarios, en un marco histórico vigente y funcional.

Por su parte el sincretismo religioso que comienza a caracterizar el período neo-aymara a partir del proceso de conquista y ulterior mestizaje, y que aumenta y modifica considerablemente el corpus simbólico subyacente, permite viabilizar un análisis comparado, etno-temporalmente representativo y cualitativamente superior.

1. **AYLLU : PROTO-ESTRUCTURA GEO-PARENTAL ANDINA; CONCEPCION E INCIDENCIA EN LA GESTACION Y CONSTITUCION DEL CUERPO SOCIAL.**

El ayllu mayor, según Van Kessel llamado también comunidad o etnia, “representa la concreción de lo que en términos antropológicos se indica como el cosmos andino” (Chungará N° 10: 165). En efecto, el ayllu constituye una suerte de síntesis puntual de la gran concepción cósmica que subyace a la cultura aymara en todos sus frentes, algo así como una aplicación reducida, no por esto incompleta, de todos aquellos contenidos simbólicos y significacionales que, convergiendo, urden la trama témporo-espacial en que dicha cultura se inscribe. Sin embargo, una lectura que

arranque de la vida misma permitirá esbozar una vía metodológica incomparablemente más operativa.

El ayllu aymara, que en general permanece inalterado al interior del proceso de organización y distribución territorial que impulsaron los inkas (éstos en realidad recogieron y reelaboraron el viejo ordenamiento tiawanakota que organizaba el cosmos con arreglo a categorías espaciales y simbólicas), presenta hasta nuestros días una base que lo liga centralmente a la estructura económica y socio-política de la comunidad. Así, más allá (o más acá) del enorme complejo connotativo que apareja, esta unidad primordial andina pareciera esgrimir en sus orígenes motivaciones definitivamente prácticas. Un núcleo gestacional esencialmente referido a la producción y supervivencia (tanto en su acepción telúrica como identitaria), aparece obrando en sus raíces; en tanto que el origen y carácter ecológico de las divinidades que constituyen el panteón aymara en cualquiera de sus dimensiones, así como sus respectivas funciones mitológicas, permiten refrendar lo anterior.

En una perspectiva geo-cultural de interpretación entonces, la “componente vital” (que yo concibo como un juego de incidencias, dinámico y sostenido entre el hombre y su entorno, o, si se quiere, como un permanente proceso de síntesis antro-po-telúrica al interior del discurso de la naturaleza en su perpetuo hacerse) aparece constituyendo la base de sustentación del andamiaje ideo-social en que el pueblo aymara despliega su existencia.

La división formal del ayllu aymara en parcialidades alax y mankasaya (respectivamente equivalentes a las hanan y hurinsaya

inkas), remite a dos cuestiones de radical importancia para el desarrollo de esta parte del trabajo: dualidad y jerarquía. Entroncado en sus orígenes con el viejo ordenamiento tiawanakota, que partiendo del Titiquaqa como taypi (centro) sesgaba el espacio andino en dos grandes órdenes (urku-uma), el ayllu reproduce a escala local estos contenidos cosmogónicos que en líneas generales y correlativamente encarnan los siguientes conceptos: urku-alax (cerro, macho, fuerte-valiente, belicoso, trabajador, derecha), uma-manka (agua-valles, hembra, débil-delicado, instintivo, antisocial, izquierda). Aunque en una primera acepción la voz urku representa las tierras altas donde viven los aymaras, el campo semántico que cubre este término es más amplio; se trata de la virilidad asociada a la violencia, agresión y a la guerra, espacio masculino por antonomasia. Así, pareciera haber una relación de correspondencia entre el espacio ocupado por la etnia y la imagen que ésta tiene de sí misma. Por su parte, uma, en aymara, designa inicialmente al agua; en general al elemento líquido y a todo lo que no es firme ni sólido. A la noción de líquido se asocia la de valle o tierras bajas; así, el agua del lago, el fondo de los valles o el surco pertenecen al mismo registro, la una en razón de su materia (contenido), los otros a causa de su forma (lo que contienen), pudiendo ser asimilados, en consecuencia, a lo femenino. La condición pre-formal o de latencia que ostenta el agua desde el punto de vista de su simbología, contrasta claramente acá con el rango de definición ontológica que encarna el concepto urku en tanto principio de afirmación. Sin embargo, lo que pareciera estar reflejando este ordenamiento es una visión aymara del espacio en tanto grupo conquistador; una de las teorías que se va comprobando es que aquéllos migraron del sur y conquistaron la región del lago Titiquaqa que habría estado poblada por grupos puqinas y urus. Esto no quiere decir que necesariamente los grupos uma sean los

conquistados y los urku los conquistadores, pero habla de un posible origen de esta división que, además de apoyarse en la realidad geográfica y espacial, tiene que ver con procesos históricos e inicialmente económicos. Este dualismo subyacente, que de alguna manera define y atraviesa en su totalidad la vida cultural del pueblo aymara, no sólo confiere status, cuando obrando en la base de la organización y distribución del espacio-ayllu termina por jerarquizar socialmente las partes de éste, sino que apareja, simultáneamente, la idea funcional de complementariedad y equilibrio. En su obra "Los Aymaras Bolivianos", Buechler afirma un paralelismo entre los procesos humano-sociales y los procesos eco-naturales, así como entre los procesos naturales y sobrenaturales. En realidad no se trata, sino, de la referida presencia del dualismo que, en una relación claramente dialéctica, hace posible una suerte de continuum que oscila permanentemente entre el equilibrio, la ruptura de éste y su ulterior restitución. Examinemos brevemente un ejemplo de dualismo antropto-telúrico respecto de una similitud de acción (las hay de contextura, de condición, etc.) : el aborto que liquida el proceso natural del embarazo (fecundidad humana), propicia el advenimiento de la helada (o sequía) que interrumpe el proceso productivo de la chacra. En rigor el aborto no causa la helada (o sequía), se trata más bien de la observación de una pauta conductual que, centrada en la armonía hombre-medio, aparece normando el comportamiento individual o colectivo de una determinada comunidad con el fin de preservar la integridad de la contraparte (naturaleza).

En consecuencia, roto el equilibrio por alguna anormalidad humana, puede esperarse la aparición de anormalidades similares en el ambiente natural. Este cuadro de complementariedad y equilibrio no ofrece,

empero, una lectura en el sentido inverso; es decir, la aparición de anomalías medioambientales fortuitas no propicia necesariamente un correlato proporcional en el orden humano-social, con lo que va quedando meridianamente claro que se trata de un sistema que centra fundamentalmente su responsabilidad en el hombre, y opera, desde el punto de vista de su función, en la perspectiva de un equilibrio capaz de asegurar la supervivencia en el tiempo. Si por alguna razón, ajena al ámbito humano de injerencia directa, el segmento medioambiental presenta indicios de descomposición, es porque, de alguna manera y en algún sentido, la contraparte humana ha desatendido sus obligaciones (estos casos casi siempre están referidos a “pecados de omisión” no intencionales), haciendo necesario en suma un ritual de restitución. Así, la mantención de la integridad orgánica del ayllu es la esencia de la obligación social. Dejadez o acción nociva a la integridad territorial afecta a la comunidad y a la vida humana, deviniendo enfermedad-castigo o alguna otra pena. Por su parte, la dimensión natural-sobrenatural participa también del paralelismo (dualismo) más atrás mencionado. La ofrenda permanente, ya a las deidades tutelares aymaras (entre las que destaca pachamama, madre universal encarnación de la vida), ya a los muertos en el marco de un calendario ritual férreamente consagrado por la tradición, busca, fundamentalmente, predisponer la benignidad de éstos para con la vida de la comunidad en todas las acepciones, grados y matices que el complejo económico-social hace posibles. La falta de atención a una wak’a (lugar consagrado), o la transgresión de algún aspecto importante del culto a la fertilidad, por ejemplo, pueden, en tal concepción, acarrear males que afecten la vida comunitaria; el ritual (wilanchas o sacrificios de sangre u otros), que en estos casos cumple

una función centralmente reconstitutiva, constituye la instancia obligada de religamiento con el todo cósmico.

Finalmente, el ayllu aymara, unidad geo-cultural, dualizada e identitaria, presenta un ordenamiento tan estable como fluido, pudiendo, dentro de ciertos marcos, cambiar de urku a umasuyu o viceversa y complementariamente de alaxsaya a mankasaya sin provocar por esto un rompimiento del equilibrio general del espacio; en tanto que su articulación con los valles hace posible una cuatripartición de aquél y de la sociedad, marcando, por ejemplo, reglas de matrimonio (alaxsaya con alaxsaya y puna con valle), acceso a productos, niveles de alianza, etc. En síntesis, se trata del eje de confluencia y objetivación témporo-espacial más acabado y operativo a que pueda aspirar la cosmovisión de este pueblo; en él se conjugan armónica y correlativamente los órdenes económico-social e ideo-religioso en todos sus frentes, se dan las bases materiales para la conformación del cuerpo social y la vida ritual que los consolida y proyecta cíclicamente en el tiempo; el ayllu aymara constituye, en una palabra, un acabado microcosmos simbólico.

2. COSMOVISION Y VIDA RELIGIOSA

El pensamiento aymara divide el cosmos en tres niveles : manka, taypi y alaxpacha, instancias que junto con denotar espacialidad (abajo, centro y arriba, respectivamente), aparejan, correlativamente, la noción evolutiva de temporalidad en sus acepciones pasado, presente y futuro. La conexión de estos tres segmentos con la divinidad, rubrica la base onto-teleológica de los mismos que, superpuestos en disposición vertical (alax, taypi y mankapacha) abarcan los dominios de lo sagrado y lo

profano. Dice María Ester Grebe en "Cosmovisión Aymara" (Santiago, 1981 N° 1 : 61, 62), que la definición émica de lo sagrado es "lo que amamos", concepto que abarca un conjunto consistente de lugares, espíritus y animales totémicos identificados, en tanto que la definición émica de lo profano es "lo que no amamos" y abarca los fenómenos restantes no sagrados, de menor importancia y opuestos connotativamente al primer dominio.

Alaxpacha, mundo superior de los cuerpos celestes, registra cuatro referentes sacros : el sol, la luna, la cruz del sur y las estrellas. Mientras el sol y la cruz del sur se consideran de sexo masculino, la luna es concebida femenina y las estrellas sus hijos. Asimismo, contiene tres instancias mediatizadoras y de articulación entre los dominios sagrados de los niveles referidos : pachamama (madre-tierra), entidad taypipacha que conecta la tierra y la luna, y el cóndor y el águila que, generados en el submundo (mankapacha), vinculan los tres segmentos mediante su vuelo y las relaciones específicas del primero con la cruz del sur; los cuerpos celestes y fenómenos estelares restantes se consideran profanos.

El domino sagrado del mundo superior es actualmente denominado dios-parte o parte de santos y sus cuatro componentes sagrados se identifican, sustituyen o complementan sincréticamente ya sea con entidades del culto católico o aymara. Son frecuentes las asociaciones que vinculan, por ejemplo, al sol con el santísimo sacramento que restituye la salud, o a la luna (phajsimama) con la Virgen María y pachamama, la madre-tierra andina; el crucero (cruz del sur) se identifica con el cóndor, puesto que se cree que sus cuatro estrellas están unidas a

la cabeza o cuello de aquél, en tanto que las estrellas (wara-wara) son asimiladas a los espíritus de los difuntos.

Se cree, cita María Ester Grebe, que “en aracc-pacha antes no había cruz y entonces el cóndor comía gente; después, Dios le puso cruz de estrella en a cabeza, como cruz, pa’ que no coma gente”. El relato habla por sí mismo, la función normativa que a nivel de subtexto apareja la cruz cristiana en tanto símbolo de un bien definido esquema axio-religioso, es palmaria. En tal marco, es altamente probable que el cóndor, reconocido antepasado mítico de qhëswas y aymaras, esté, inicialmente, representando el estado de “salvajismo” que los españoles encontraron a su arribo al macizo andino y que, simbólicamente cristianizado, es decir, puesta la cruz sobre su cabeza (nótese el símil bautismal), el sistema de actitudes de los naturales haya comenzado a experimentar cambios favorables a la conquista. El hecho que el cóndor, y no otro animal del Ande, haya sido elegido objeto de la impronta cristiana, se explica, entre otras consideraciones, por el grado de representatividad identitaria que aquél tenía y tiene al interior de la visión de mundo aymara; su atávico vínculo con la andinidad no pasó inadvertido a los ojos misioneros. En otra acepción, el relato permite entrever una cierta alegoría de la derrota, toda vez que el gesto ritual (la cruz de estrella puesta por Dios), bien puede ser leído como una imposición de la cultura religiosa del vencedor en el marco de un proceso de penetración militar. Sin embargo lo que más llama la atención, atendida la extraordinaria capacidad de asimilación y síntesis de los pueblos andinos sobre todo después de la consolidación del Tawantinsuyu inka, es la afirmación “en aracc-pacha antes no había cruz...” Esto revela, por una parte, un significativo grado de conciencia en el sentido de no haber estado actuando bien (la cruz

una vez más aparece jugando un rol centralmente normativo) y, por otra, la consolidación aceptada de un referente valórico exógeno en el tal vez más importante de los dominios sagrados de la cosmovisión collavina. La incorporación de la cruz al mundo superior aymara, sin duda implicó un proceso de largo aliento, en tanto que el ámbito de asimilación (alaxpacha) permite deducir el volumen avasallador de la conquista. Por último, la similitud morfológica cruz cristiana - cruz del sur (1), debió representar, casi con certeza, un recurso viabilizador de las pretensiones peninsulares; toda vez que pudo propiciar un curso de identificación que probablemente no tuvo nada de espontáneo. La “cruz de estrella”, sincretismo que recoge la forma cristiana, el sustrato indígena y sus ulteriores intercambios, aparece claramente como un constructo que, aún pudiendo ser leído en cualquiera de las dos direcciones culturales involucradas, debió operar también en el mismo sentido general.

A pesar de que a pachamama, al cóndor y al águila se les rinde culto en calidad de entidades pertenecientes a los mundos medio y bajo (taypi y mankapacha), ellos reaparecen, como se ha visto, en el mundo superior mediatizando los tres niveles. En tal sentido, establecen relaciones metafóricas por medio de similitudes aseveradas entre luna-virgen-pachamama, crucero-cóndor, y águila-cóndor, las cuales se basan en la femineidad de la tríada precedente y el alto vuelo de los dos pares siguientes. Por otro lado, los santos se omiten en el mundo superior y se confinan a este mundo, apareciendo inequívocamente asociados a las imágenes de las iglesias aymaras.

Taypipacha es el mundo del hombre, un mundo compartido. Sus lugares familiares están poblados por diversos seres animados y objetos

inanimados, tanto sagrados como profanos. En comparación con el mundo superior y con el submundo, su propio dominio sagrado es mucho más complejo. Presenta una yuxtaposición sincrética de dos sistemas articulados: uywir-parte (o parte de mallkus) y dios-parte (o parte de santos). El primero se refiere a los cultos nativos pre-cristianos de origen amerindio, mientras el segundo alude al culto cristiano-católico. Los elementos básicos de diferenciación entre los dos sistemas son la qopala y el incienso. La qopala (una resina nativa fragante) se quema en los rituales aymaras de uywir-parte; el incienso se utiliza para los rituales cristianos desarrollados en la iglesia. En consecuencia, estas dos clases de sustancias aromáticas son indicadores de sus respectivos sistemas religiosos y de sus actividades rituales correspondientes, en los cuales se rinde culto a diferentes espíritus y deidades; de hecho, uywir-parte incluye los espíritus masculinos y femeninos del pastoreo / montaña y de la agricultura / tierra. A su vez, dios-parte incluye los santos católicos como también la pareja sincrética torre-mallku y santa belin-t'alla; espíritus guardianes (masculino el uno, femenino el otro) de la torre de la iglesia y de la iglesia propiamente tal, quienes, además, mediatizan los dos sistemas.

Uywir-parte, la parte de crianza, incluye dos categorías de espíritus: del pastoreo / montaña y de la agricultura / tierra, los cuales pertenecen a los ciclos complementarios de modos de producción pastoriles y agrícolas de los aymaras. Ambas categorías se representan por parejas mixtas de espíritus antropomórficos a quienes se supone localizados en lugares de residencia sagrados y fijos en el contexto del ámbito territorial de la estancia (aldea con su terreno de pastoreo adjunto). Se cree que estos espíritus son responsables de la protección general de los rebaños y

cosechas y, específicamente, de la fertilidad de animales y tierra. Los espíritus del pastoreo / montaña incluyen uywirmallku y uywirt'alla (los espíritus masculinos y femenino de la crianza), y a juturmallku y juturt'alla (los espíritus masculino y femenino del agujero sagrado). Mientras los primeros están asociados a los pastizales de laderas y planicies en las cuales padece el ganado, los segundos se asocian con pequeños agujeros de la montaña que permiten penetrar y salir, del ámbito interno de ésta, a los espíritus y sus rebaños mágicos, posibilitando así tanto su desaparición como su aparición en el mundo externo. Por su parte, los espíritus de la agricultura / tierra se representan en pukarmallku y pukart'alla (los espíritus masculino y femenino de las cosechas), asociados a actividades agrícolas y tierra cultivadas, por lo cual se relacionan metafóricamente con pachamama, la madre-tierra. En consecuencia, uywir y jutur pertenecen a la misma categoría espiritual (pastoreo / montaña), razón por la cual se los invoca juntos : “todos los ganaderos amamos los mallkus... nosotros, para hacer huayño (2) siempre decimos... juturmallku, juturt'alla; uywirmallku, uywirt'alla. Van juntos. Amamos todo junto, ¿ve?, pá challar (brindar) así” (op.cit:66). Siempre que se complementen con wilanchas (sacrificios animales), tales invocaciones aseguran la protección de estos espíritus, la “buena suerte” del dueño del ganado y el bienestar y fertilidad de sus animales. Se asigna una mayor importancia a juturmallku, por considerársele generador mítico y propietario tanto de los animales domesticados que comparte con el hombre, como de aquéllos no domesticados de su exclusiva pertenencia. Tanto jutur como uywir se conciben como entidades antropomórficas en interacción, habitan el interior de las montañas y son representados simbólicamente por ellas.

Pukarmallku y pukart'alla aparecen asociados específicamente a los cultivos de papas y quínoa que, según la creencia aymara, reciben su protección. Las cosechas se vinculan, por otra parte, a tres entidades principales : pachamama (madre-tierra), abuelos achichi (antepasados) y virgen-taykas (Virgen María). desde antiguo el culto a la pachamama ha poseído gran importancia relacionándose principalmente con la agricultura. Sus dominios son la superficie e interior de la tierra, exceptuándose los picachos cordilleranos, lagos y ríos. Su culto se desarrolla en relación a las ceremonias de arado-siembra y cosecha del ciclo agrícola anual. La asociación de las cosechas con los abuelos achichi, puede explicarse por la ubicación frecuente de los cultivos en vecindad o superposición a los gentilares, ruinas pre-colombinas de aldeas o fortalezas. El vínculo, a su vez, con virgen-taykas, proporciona una mediación sincrética que articula dos sistemas religiosos diferentes : el uywir-parte amerindio con el dios-parte católico; y, al mismo tiempo, relaciona dos de los tres niveles cosmológicos aymaras : taypipacha, este mundo, con alaxpacha, el mundo superior. La representación física de los espíritus masculino y femenino de las cosechas es concreta y antropomórfica. Consiste en dos cúmulos de tierra y/o quínoa de regular tamaño, vestidos a la usanza de hombres y mujeres aymaras.

Resumiendo y en el escenario que ofrece hoy día la religiosidad de este pueblo, uywir-parte alude, principalmente, a lugares y personas sagradas del culto amerindio, con o sin presencia de componentes sincréticos y formando parte de la naturaleza. De este modo el sistema total se orienta claramente hacia una concepción animista de aquélla, reactualizándola en el ciclo ritual de fertilidad : marcación del ganado, carnaval y siembra de papas. Dios-parte, en tanto, consiste en versiones

locales del culto católico y sus objetos rituales, adaptados e insertados en la cosmovisión original panteísta y espiritual de los aymaras. Se concibe e identifica concretamente con las imágenes de los santos ubicados en el interior de la iglesia de la aldea e incluye a ésta y su torre como dos unidades físicas.

La reactualización ritual de los santos se lleva a cabo en las fiestas patronales. Cada aldea posee su propio patrón, siendo los favoritos San Santiago, San Felipe, San Jerónimo, Santo Tomás, la Virgen del Rosario, la Asunta (Asunción), la Inmaculada Concepción y el Santísimo (Corpus Christi). En el contexto de las actividades rituales, estos santos se agrupan frecuentemente en parejas mixtas, modificándose el calendario oficial católico con el fin de calzar las fiestas de las parejas complementarias de santos en su culto sucesivo durante la temporada ritual. Este es el caso de la Asunta / San Roque en Chiapa y de Santa Bárbara / Santísimo e Inmaculada Concepción / Santo Tomás en Isluga, ambas localidades de la región de Tarapacá en Chile. En estos arreglos locales simétricos, las parejas de santos son equivalentes a las parejas mixtas de espíritus del rito amerindio.

Taypipacha, este mundo, incorpora también los elementos constituyentes profanos y no ritualizados de la vida humana, la naturaleza y sus componentes no sagrados, incluyendo al hombre mismo y los animales, objetos a instituciones hechos por él. En una acepción geo-social, la estancia (aldea) es el eje de la visión profana del mundo, en tanto que el centro del universo es asimilado a fuerzas sobrenaturales en el seno de la naturaleza.

Mankapacha es el submundo, un mundo peligroso y desconocido. Los aymaras hablan de él sólo en privado o dentro de los límites del propio grupo étnico. Este estrato inferior del cosmos se asocia al interior de la tierra y a las corrientes y aguas subterráneas. Se cree que allí se originó el nacimiento del reino animal y que está habitado tanto por animales específicos profanos y sagrados como por serenmallku y serent'alla, los espíritus masculino y femenino de la música. Solamente estos últimos y un conjunto de ocho animales totémicos se consideran sagrados, por lo cual deben ser ritualizados; a saber : el cóndor andino, el águil (águila), el quirquincho (armadillo), el chullumpe (pequeño pájaro andino), el awatiri (puma cordillerano), el jampatu (sapo), el jarrinku (lagarto) y el aserru (culebra). Los cinco primeros se asocian a los espíritus de la montaña, los últimos tres son animales emblemáticos específicos de seren.

A seren (entendido como una unidad), se le asocia con el agua en movimiento y sus sonidos naturales; se dice que genera la música en el contexto de los sonidos y ruidos de la naturaleza, en las vertientes, manantiales, arroyos y ríos, en tanto que su lugar de residencia se identifica unánimemente con las fuentes de agua subterránea. Concebido como el originador mitológico de la música, se le invoca solamente por razones de tal índole; él proporciona las melodías o inspiración melódica a los músicos, las afinaciones y timbres adecuados a los instrumentos y la habilidad para sincronizar durante su ejecución. La experiencia mística de los músicos aymaras que visitan los manantiales durante la antevíspera de una fiesta ritual, tiene una profunda significación emocional : “se va a escuchar la música al agua, cataratas o vertientes. Van con instrumentos de bronce (o caña). La vibración del agua, viento,

cerros, arbustos, hacen sonar un poco a los instrumentos. Todos se quedan en silencio. Se oyen las melodías del seren en sus instrumentos” (op. cit : 71).

La relación música-agua, en el marco interpretativo de esta tesis y considerada en lo medular la simbología del segundo de sus términos, no resulta en absoluto arbitraria. El agua, como se ha insinuado en la sección anterior, contiene en estado de latencia todas las formas, representando en consecuencia la potencialidad misma (3). Así, la música, discurso esencialmente creativo, único e irrepetible, o, si se quiere, instancia de organización y objetivación formal de un universo sonoro que, alegóricamente asimilado al agua, la contiene virtualmente en su totalidad, encuentra en ésta la raíz gestacional de todas y cada una de sus posibilidades de actualización expresiva.

En consecuencia, seren simboliza la música como una melodía generada-en-la-naturaleza, como una fuente de inspiración melódica, repertorio musical acumulativo del conjunto instrumental de la aldea, medio de comunicación y condición necesaria para una buena interpretación ritual. Este conjunto complejo de relaciones significativas puede explicar por qué los aymaras son renuentes a hablar analíticamente acerca de su música. Porque para ellos la música es el lenguaje de seren transferido a la experiencia musical humana, una expresión trascendente de sonido generado en el mito. En efecto, el seren mítico mismo es músico : “seren canta, toca sikuras...” (flauta de pan andina). La creencia en seren y su esposa enfatiza el rol sobresaliente de la música en la sociedad aymara; el tejido a telar es la única otra actividad artística comparable.

Finalmente, es posible pesquisar algunas correspondencias importantes entre la reseñada visión de mundo y la organización social aymara como hoy día se presenta. Así, por ejemplo, los principios básicos de la tetrapartición, tripartición y bipartición espacial, se externalizan en la división del cosmos en tres mundo; en la subdivisión de éstos en los dominios opuestos : sagrado y profano, en la subdivisión del dominio sagrado en un sistema amerindio (uywir-parte) y un sistema cristiano (dios-parte) y en la oposición complementaria mínima (macho-hembra) que obra en las parejas de cuerpos celestes y espíritus. La dualidad alta-baja de sus sayas (mitades de una comunidad), reaparece, en tanto, en los estratos altos y bajos de alaxpacha y mankapacha mediatizados por taypipacha, este mundo. En líneas generales, tres son los principios básicos predominantes que subyacen a la visión de mundo aymara : dualidad, simetría y diferenciación sexual; mientras las primeras revelan una preocupación central por el orden cósmico y el equilibrio, la última muestra un interés básico por la fertilidad y reproductividad. En su calidad de unidad mínima del pensamiento cosmológico y la sociedad, la oposición macho-hembra aparece como la matriz de un modelo generativo andino y sus estructuras simbólicas, las cuales pueden ubicarse tanto en el sistema social aymara como en el religioso. En realidad este último prolonga, en su dominio, la red de significados que opera en el orden social, otorgando coherencia e integrando y proyectando el cosmos aymara. Con todo, el significado total de tales principios debe ser comprendido y redefinido en el contexto de la ejecución del acto ritual, incluidos la música y la danza.

- (1) Originalmente concebida como "ojo de llamo"; clara extrapolación simbólica de la condición pastoril del pueblo aymara y de la importancia social de tal actividad.
- (2) La voz huyño no remite acá al género coreográfico-musical de dispersión pan-andina, sino al evento de marcación de ganado. En una segunda acepción, sin embargo, puede inferirse algún tipo de alusión, toda vez que la música y la danza, infaltables en todo ritual aymara, hacen de aquél un recurso frecuente.
- (3) Adhiero acá a la propuesta de Mircea Eliade en lo que hace al simbolismo acuático y su radio de implicancias cúlteras (Tratado de Historia de las Religiones, 1996 : 178).

3. NOCIONES DE TIEMPO Y ESPACIO

Puesto que en la sección precedente se responde de alguna manera a la cuestión de cómo hoy día los aymaras se sitúan en el ojo de la confluencia de las coordenadas andinas de tiempo y espacio, dedicaré esta parte del capítulo al examen de los mismos en el marco exclusivo de la mitología antigua.

Tanto en el aymara como en el qhëshwa del siglo XVI, dice Bertonio, la voz pacha se refiere a la luz del día más que al espacio preciso donde vuelan los pájaros. Esta acepción, centralmente vinculada a la noción de temporalidad, vino, sin embargo, a ser desplazada en el tiempo por aquella que conecta el giro con la idea de extensión, presumiblemente a raíz de su decodificación como tierra (1). No obstante, en el qhëshwa de entonces pacha ya tenía este sentido de suelo o lugar (González Holguín, 1952 : 290); en el aymara de la época, en cambio y a diferencia del actual, tal acepción no existía, aunque la orientación témporo-espacial del término, propiciada por la mitología tiawanakota que no concebía el tiempo sino referido a un espacio concreto, constituyó siempre una constante al interior del pensamiento collavino.

Sin pretender entrar aquí en un análisis pormenorizado del tema, dada la amplia gama de significados que la voz apareja, es evidente que incluye las nociones de totalidad y abundancia; su traducción al castellano como universo, concepto occidental que aún incluyendo las ideas de tiempo y espacio no decodifica el sentido primordial que aquélla tiene en el pensamiento aymara : encuentro de elementos igualados u opuestos, constituye sin lugar a dudas una arbitrariedad. La abstracción

implícita en los conceptos occidentales de tiempo y espacio no se encuentra en la metafísica aymara, cuyas elaboraciones arrancan de la clasificación concreta; así, cuando Bertonio escribe la frase “todo el universo mundo”, que incorpora justamente la idea occidental de totalidad, se ve obligado a traducirla como “pusi suu”, o sea “las cuatro divisiones que componen el todo” (1612, T.II : 242) (2). En el mismo sentido general, pacha, ahora como tiempo, no se refiere a la eternidad ni a una sucesión infinita de momentos, sino a épocas delimitadas y de duración específica; en efecto, en su conceptualización del pasado veremos como los aymaras no piensan en un movimiento lineal, sino en una serie de edades claramente diferenciadas. Estas, que en la mitología antigua aparecen vinculadas a espacios específicos y privativos, constituyen, no obstante, una cronología y presentan en consecuencia una lógica no por subyacente menos rigurosa.

La edad taypi

La mayoría de los cronistas (incluidos los mestizos Santa Cruz Pachakuti, Garcilazo de la Vega y Wamán Puma, entre otros), designan como lugar de origen la isla de Tititqaqa (hoy Isla del Sol) o Tiawanaku, cuyo nombre primitivo Taypiqala significa piedra cental.

La figura dominante de esta primera edad es Tunuupa, dios aymara celeste y purificador relacionado con el fuego y las erupciones volcánicas (3). Tanto para Ramos Gavilán como para Santa Cruz Pachakuti las andanzas de esta divinidad se vinculan con el eje acuático qõlla (Tititqaqa, Desaguadero, Poopó) y fundamentalmente con la zona de Tiawanaku. En la relación de Bernabé Cobo (1964, T.II : 151) tal edad aparece como

• principio de la multiplicidad y diversidad de las culturas : “el criador formó del barro de Tiaguanaco las naciones todas que hay en esta tierra pintando a cada una el traje y vestido que había de tener y que así mismo dio a cada nación la lengua que había de cantar y las comidas semillas con que había de sustentarse y que hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase, y que unos salieron de suelos, otros de cerros, otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles y otros lugares”. Más allá de la textura ostensiblemente cristiana del procesamiento que Cobo hace de la parte inicial del relato, cabe destacar la relación de atributos geo-simbólicos que reseña; atributos que resultarán determinantes en la construcción del perfil identitario de los ayllus-madre. Para aludir tan sólo a la música, habría que decir que aún en la época inka, cuando en el centro ceremonial de la Isla del Sol se celebraba intiraymi (fiesta del sol que coincidía con el solsticio de invierno), cada grupo bailaba a su usanza : “los pastores bailaban de una manera, los guerreros de otra y los inkas de otra y cada nación en sus bailes se diferenciaba de los otros” (Ramos Gavilán, 1976 : 30).

• Así entonces taypipacha (tiempo central) alude a un gran estallido fundacional, que mediante una lógica de relaciones vincula a los hombres, sus lugares de origen (paqarinas) y sus dioses con un centro genético primordial. En efecto, la totalidad de los cultos locales representados por wak'as (lugares consagrados fundamentalmente a la honra del antepasado mítico respectivo), se haya conectada en sus raíces con la piedra central; de esta forma el espacio mítico del grupo y su tiempo coparticipan de un mismo y único ámbito inaugural. Esta primera edad apareja, en consecuencia, dos fases : un estado de concentración en

el taypi y uno de difusión espacial en paqarinas y wak'as. Cabe hacer notar como el mito desliza, aunque tangencial y embrionariamente, lo que con el tiempo va a constituir una constante medular del pensamiento andino : el dualismo. Entronizado en el aparato concepcional aymara, obrará en los órdenes del tiempo y del espacio e incidirá poderosamente en la estructuración de la vida económico-social y cultural de los mismos. Veamos como el testimonio Thérèse Bouysse-Cassagne confirma por su base la recién enunciada inferencia : “en Sabaya, comunidad estudiada por Gilles Riviére en la zona de Carangas, existe un edificio sagrado situado en la línea que divide el territorio comunal en dos mitades y representa el taypi original. El nombre que se da a este santuario, pusisuyu, es significativo; por una parte evoca el nombre del imperio inka (Tawantinsuyu), cuya etimología es idéntica (cuatro porciones), y por otra el viejo concepto aymara de totalidad cósmica”.

En tiempos remotos el conjunto del territorio qölla estaba dividido en dos partes, la línea que partía en dos el territorio y marcaba esta división se identificaba con el eje acuático qölla, zona privilegiada de esta primera edad mítica. Así, la antigua mitología altiplánica aparece apoderándose de este espacio y hace coincidir la ruta de Tunuupa con la de las antiguas deidades lacustres. En efecto, Tunuupa aparece en un antiguo lugar sagrado: Kopakawana, muere en el Titiqaqa y siguiendo el Desaguadero desaparece en el lago Poopó “donde se unden las aguas por las entrañas de la tierra” (Ramos Gavilán, 1976 : 32). De la misma manera en Tiawanaku las naciones fueron sumidas bajo la tierra para reaparecer en sus paqarinas... (4). Asimilado simbólicamente al eje acuático qölla y en tanto principio de determinación témporo-espacial, el taypi no hace entonces sino evocar aquel primer gran latido gestacional,

que desde un estado de concentración potencial desplegó su energía creadora en los distintos órdenes de la vida.

La edad puruma

El tiempo que sigue inmediatamente a la primera edad es el tiempo del puruma o purumpacha. Santa Cruz Pachakuti escribe al respecto : “dicen que en el tiempo de purumpacha todas las naciones de tauantinsuyo benieron de hacia arriba de potossi tres o cuatro exercitos en forma de guerra, y así los benieron poblando, tomando los lugares, quedandose cada uno... en lugares baldíos a este tiempo se llama ccallacpacha o tutayachacha; y como cada uno cogieron lugares baldíos para sus beuiendas y moradas, esto se llaman purunpacha raccaptin, este tiempo” (1968, T.I : 283).

Una breve aproximación al sentido subterráneo del texto de Santa Cruz Pachakuti permite detectar una serie de connotaciones, todas ligadas entre sí, en lo concerniente al tiempo y espacio de esta segunda edad. Ante todo se trata de un momento de luz difusa y crepuscular. En otra parte de su crónica el autor indio dirá : “no abian segurida de andar en anocheziendo”, el significado principal de la palabra tutayan, arriba coludida, es precisamente anohecer.

Reza, por su parte, el diccionario de Bertonio : “puruma, vel cchamaca pacha; tiempo antiquissimo, quando no auia sol, segun imaginauan los indios, ni muchas cosas de las que ay agora” (1612, T.II : 76, 278).

• Purun o puruma son tierras de barbecho o desérticas. A esta noción queda asociada también la de virginidad y por extensión la de salvaje y la de libre (la mujer virgen, la vicuña sin cazar, la planta salvaje son reputados puruma). En consecuencia el hombre puruma es un hombre salvaje, un hombre de las tinieblas... Así entonces es posible establecer una correspondencia entre el espacio (oscuro, desierto, salvaje) y la sociedad sin estado, el mundo de los cazadores. En la misma línea interpretativa debería aceptarse la imagen “ausencia del sol”, en tanto que su antípoda dará cuenta del advenimiento de la actividad agropastoril y del ordenamiento social que hará posible.

• Estas presentaciones en las que el mundo cósmico y el de los humanos coexisten en estrecha dependencia, constituyen probablemente uno de los fundamentos del pensamiento aymara, aclarando, de paso, muchos aspectos de la lógica del tiempo mítico y de la vida social. En tal dirección, el definitivo entronizamiento aymara en la región del Tititaca, producido al parecer en aquel entonces, va a tener su debida expresión en relatos y alcances alegóricos de la época. La historia de los “hapiñuñus, fantasmas o duendes que solían aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas” (González Holguín, 1952 : 150), sugiere la hipótesis de que el destierro a que los condenó Tunuupa durante el purumpacha alude a la ritualización de una división económico-cultural entre dos capas de población : chuqilas y aymaros (originarios y advenedizos o, si se quiere, vencidos y vencedores) (5).

• Cuando hacia el taypipacha los aymaros logran condensar en Tunuupa (expresión religiosa de su temprana hegemonía) gran parte de los atributos simbólicos de los cultos lacustres que coexistían

diseminados en el área, no hacen sino inaugurar un procedimiento de anexión y dominio ideo-cultural que, enraizado en una dinámica de doblegamiento etno-económico, va a constituir una constante metodológica hasta el propio desmembramiento de Tiawanaku, para reaparecer siglos después con el Tawantinsuyu inkaico; la superposición de aquel dios sobre un antiguo culto al rayo practicado por los chuqilas (cazadores de las altas punas) y cuyo soporte material tuvo que ver, como se haya escrito, con un desplazamiento del protagonismo social de estos últimos, se inscribe precisamente en esta lógica. En efecto, el parentesco entre Chuqila (dios de la etnia homónima) y Tunuupa es evidente. Las manifestaciones del poder de éste son las de una divinidad que domina a la vez el fuego celeste (atributo del primero) y el fuego terrestre de los volcanes. Tunuupa deja sus huellas en Cacha bajo la forma de peñas abrazadas por el fuego del cielo; en Carangas un volcán lleva su nombre... En este escenario entonces, el chuqila cazador aparece marcando los bordes entre la sociedad y el estado salvaje; su relación con el aymara es como la de la vicuña no cazada (wari) con referencia a la llama, la mujer virgen a la casada, el campo yermo (puruma) al cultivado, la luz del anochecer a la luz solar. Así, que la caza y expulsión de los hapiñuñus por parte de Tunuupa haya tenido lugar en horas de luz difusa (el sugerente crepúsculo que caracteriza a esta edad), resulta tan significativo como sintomático y no constituye en absoluto un dato más.

Ahora bien, ¿cuál es la relación conceptual que se puede establecer entre la liminalidad del purumpacha y el estado de máxima concentración del taypi? El mundo aymara comporta un espacio caracterizado por fuerzas centrífugas que van desde esta unidad a su total desdoblamiento en los bordes, de la vida a la muerte, de lo social a

lo salvaje. Mientras el segundo hace posible la unión de entidades opuestas en un estado de límpida armonía (el urkusuyu masculino y montañoso se encuentra con el umasuyu acuático y femenino), las fuerzas del puruma que operan en los bordes dividen lo que normalmente es único y generan una dinámica de desdoblamiento de naturaleza dual y simétrica.

La edad awqa

La siguiente edad se llama awqapacha (también pachakuti), que Bertonio traduce como “tiempo de las guerras”. Se sabe positivamente que durante el intermedio-tardío los múltiples señoríos qöllas guerreaban constantemente unos con otros. Aunque se constata la existencia histórica de un período de intensa guerras entre grupos aymaras, el concepto awqapacha va mucho más allá. Es toda una conceptualización sobre las relaciones entre dos elementos o dos grupos humanos a veces opuestos, a veces asociados.

La palabra awqa, según el cronista español, significa “enemigo”, más los alcances del concepto exceden con largura tal acepción. En otra parte el mismo dice : “contrario en los colores y elementos, auca: y de otras cosas assi, que no pueden estar juntas v.g. contrario es lo negro de lo blanco, el fuego del agua, el día de la noche, el peccado de la gracia” (1612, T.I : 140). Baste con la cita para inferir la vastedad del campo semántico del término, una noción mucho más extensa que la occidental de enemigo y que permite, entre otras cosas, introducir en una lengua conquistada la idea cristiana de pecado y gracia. Pero, ¿qué hace que en este pacha las cosas no puedan estar juntas?, ¿estoy acaso en presencia

de una fase de objetivación del proceso de tensión que subyace a la dialéctica del pensamiento? Los trabajos de Tristán Platt han desarrollado ampliamente la importancia del concepto “yanani” para referirse a las cosas que siempre vienen juntas, como los ojos o las manos. Sin embargo los elementos awqa, aún pares, no pueden coincidir, se rechazan y anulan mutuamente o existen alternados, como el día y la noche, el agua y el fuego. En medio de esta aparentemente insalvable contradicción, el pensamiento aymara despliega dos posibles vías resolutivas: el encuentro y la alternancia; expresados en los conceptos “tinku” y “kuti” respectivamente.

Consignado en su momento, el taypi evoca la concentración de fuerzas y la multiplicidad potencial. Pareciera que esta posición céntrica permite atenuar significativamente los niveles de repulsión de los componentes awqa, haciendo posible su unión; en él pueden convivir las diferencias y, como se ha visto, representa el tiempo mítico aymara por excelencia. Para comprender mejor el papel mediador de este centro primordial, conviene considerar el concepto tinku (encuentro) tal como se nos presenta en dos sugerentes ejemplos : el de las dos mitades que componen cada grupo social y el de la pareja masculino-femenina. Tinku es el nombre que reciben los combates rituales en que se encuentran dos segmentos opuestos de una misma comunidad o ayllu, frecuentemente llamados alaxsaya (de la parte de arriba) y mankasaya (de la parte de abajo). Lejos de una guerra convencional el tinku constituye un rito de síntesis (6) y designa en líneas generales toda “zona de encuentro” entre quienes (elementos o personas) proceden de direcciones que antagonizan o remiten a génesis excluyentes : “tincuthaptatha, encontrarse los que van y vienen en el camino” (1612, T. II : 350). En tierras aymaras estos

combates rituales se practican desde épocas muy remotas, resultando particularmente significativo que tengan lugar hacia el solsticio de invierno, período marcadamente hostil en que busca conjurarse el peligro de una división comunitaria. Hoy día las sayas enfrentadas (mitades comunales armadas de hondas, bolas de plomo y otros) no argumentan, como antaño, el origen de sus tensiones basándose en razones vinculadas a la tenencia de la tierra y su derecho en propiedad (conviene aclarar que en último análisis tales razones nunca fueron más que un pretexto), mas la modulación en los términos formales que desencadenan el combate no ha alterado su inveterada función, que continúa estableciendo un intercambio de fuerzas de ambas mitades caro y necesario al equilibrio social. Al permitir que las fuerzas de ambas mitades se midan y que los contrincantes se sujeten, el tinku pretende realizar el ideal del yanani, como dos mitades perfectas en torno a un taypi; así el encuentro en combate equivale a una "igualación".

La unión hombre-mujer, por su parte, aparece también como un acto de medición que busca la igualación del yanani. La función del taypi como lugar de mediación es evidente en este caso. En efecto, el aymara antiguo se valía de una palabra derivada de "chika" (mitad o medio) para designar el casamiento. Chikatha significa medir, mirar si son iguales, casarse, dar por mujer o marido. Así, todo el esfuerzo de la comunidad conyugal va a estar orientado a una igualación de las partes, como los ojos, las manos, o sea como dos mitades de un solo cuerpo; esta posición ideal representa, de alguna manera, la plena superación del awqa en el cual los elementos no se juntan. A este propósito, es interesante examinar el acto de magia por el cual una persona busca enamorar a otra : "como los yndios hichezeros hacian tinquichi. Ajuntan al hombre con la

mujer para que se enamoren y haga gastar al hombre” (Puma de Ayala, 1613, T. I : 276). El término tinquini está íntimamente ligado al de yanani (tinquini : hermanar dos o muchas cosas o parearlas... uñir bueyes o cosas juntarlas (González Holguín, 1952 : 343). La magia del hechicero retoma una vez más el tema de la igualación; matrimonio y tinku atestiguan la íntima relación entre unión, copulación y enfrentamiento. De la misma manera que la pareja hombre-mujer, al unirse, asegura la reproducción del grupo y define roles distintivos de ambos sexos, el tinku regula las tensiones internas del grupo y reafirma los linderos particulares de las unidades familiares y territoriales. Sin embargo, los intentos de igualación mediante el tinku o el matrimonio no eliminan la oposición entre los componentes awqa. Esta persiste tanto en la naturaleza como en las relaciones sociales; las eventuales alianzas a que se llegue en cualquiera de los órdenes mencionados desembocarán en nuevos conflictos. Ambos, alianzas y conflictos, constituyen fases alternadas de una misma realidad.

Frente a la irreconciliabilidad de los contrarios awqa, el pensamiento aymara despliega una propuesta complementaria expresada en los términos kuti y ayni. La idea central de estos conceptos es que cada elemento alterna con su opuesto en un continuo contrapunto. En el caso ayni, se trata de un recíproco intercambio de trabajo o de bienes entre dos partes; también puede tratarse de un intercambio de venganzas. Si en el curso de un primer combate en el tinku una de las mitades prueba su superioridad, en el siguiente la otra mitad intentará ganar para recuperar el ayni; si un miembro de la mitad de arriba muere, en un combate posterior deberá morir un miembro de la mitad de abajo. El ayni hace énfasis en la desigualdad y en el desequilibrio inicial de los

contendientes. Cuando dos elementos son contrarios, la paridad sólo puede darse a través de una oscilación constante en el conflicto; en una primera fase del intercambio uno posee y al otro le falta, en la segunda, tal relación se invierte.

Pero kuti significa todavía más : es un vuelco total; una revolución más que alternancia. Así, durante el solsticio (willkakuti o vuelta del sol) (7) que divide el año en dos mitades iguales, el ciclo solar se invierte; a un sol que crecía cotidianamente de julio a diciembre, se opone un sol que decrece a diario de enero a junio. Este feliz ejemplo cósmico permite contrastar las ideas de paridad (tinku) y alternancia (kuti) en la oposición solsticio-equinoccio, es decir, entre dos momentos del tiempo : uno durante el cual el día o la noche dejan de crecer para disminuir; otro en cuyo transcurso ambos lapsos son iguales. En el primer caso se emplea el término kuti, en el segundo se habla de chikasipacha, “tiempo en que las dos mitades se hacen iguales”, lo que remite a la antes vista metáfora del matrimonio.

Bertonio definió pachakuti (la edad awqa) como el tiempo de las guerras; ¿implica este pacha una situación similar a la que se produce durante los solsticios, o se trata, en su acepción literal, de un giro copernicano en los órdenes del tiempo y el espacio? Wamán Puma asocia este término con el fin del Tawantinsuyu y la guerra civil entre Wáscar y Atawallpaj; pero también con todos los trastornos de la naturaleza (8). En su opinión el castigo divino está asimilado al pachakuti, que traduce como “aquello que transforma la tierra”; mientras tal relación permitió, entre otras cosas, que los evangelizadores españoles inocularan en el pensamiento indígena el concepto cristiano de juicio final introduciendo

una finalidad temporal que no existía, las catástrofes naturales y las guerras continuaron reproduciendo, alegóricamente y como contrapartida, los movimientos del sol en el solsticio.

Claramente, el kuti es mucho más que una mera alternancia. Ya no se trata de una oscilación temporal o de la tentativa de paridad que supone el equilibrio; su sentido es aún más profundo : la diferencia llevada al extremo engendra el desequilibrio, el mundo se da vuelta, el tiempo también; es la inversión...

- (1) Resulta más que evidente que tal modulación denotativa deriva de la creciente injerencia de pachamama, la divinidad pan-andina de la fertilidad del suelo.
- (2) Aunque en una primera lectura tal acepción remite a la tetrapartición propiciada por el inkario, veremos oportunamente que ella, claro redespliegue de la antigua bipartición aymara, viene meridianamente sugerida por el mito andino de creación tiawanakota; por su parte la tripartición, categóricamente encarnada en los niveles cósmicos alax, taypi y mankapacha y sus respectivos correlatos temporales, responde también a lineamientos organizacionales enfáticamente preludiados en aquél, alejándose, en consecuencia, de manidas interpretaciones sincréticas que buscan asimilarla a la cosmovisión cristiana.
- (3) Oportunamente y conforme los contenidos de esta tesis evolucionen hacia su interpretación final, se verá, sin embargo, que Tunuupa no encarna sino una de las cuatro manifestaciones de Wiraqōcha, aparejando simultáneamente los principios organizativo (que en tanto tal comparte con el resto de la tétrada primordial) y destructor, del cual es expresión privativa. Tal situación propicia, en la etapa a que esta nota remite, una doble lectura de su rol cosmogónico, pudiendo este hibridismo mover inicialmente a confusión. Por su parte, los textos de época no dirimen satisfactoriamente el punto, motivo por el cual Tunuupa aparece, indistintamente, acepcionado en ambos sentidos.
- (4) La superposición mítica, divinidades lacustres-Tunuupa, más allá de describir un decurso histórico obrado por uru-puqinas y aymaras en tanto etnias respectivamente dominantes en la región, habla de un

- ◊ proceso de síntesis témporo-religiosa del que Wiraqōcha emergerá como la encarnación aglutinante más acabada de la antigua mitología aymara y como el creador andino por excelencia.
- (5) Cabe recordar, no obstante, que la presencia aymara en la región data de tiempos anteriores (taypi), pudiendo el párrafo a que esta nota alude estar más bien refiriéndose a su consolidación como etnia dominante; asimismo la cita de Santa Cruz Pachakuti con que se inicia esta sección y claramente referida a la gran asonada aymara desde el sur, no implica su previa inexistencia en el concierto circuntitiquaño.
- (6) Designo así toda práctica ritual que apoyada en la yemación transitoria de la unidad primordial de sus componentes los revincula en un estado superior de desarrollo, con el consabido dividendo social que tal refrendación apareja.
- (7) Literalmente willkakuti es vuelta sagrada; Inti, la cara visible del sol, aparece acá connotado por el primer término.
- (8) Cabe consignar, sin embargo, que durante la época awqa o pachakuti las múltiples fortalezas del altiplano libraron incesantes combates entre ellas, pudiendo, en consecuencia y si se observa una lógica histórica, esta edad estar más bien referida a tales conflictos interseñoriales post-tiawanakotas. No obstante, y sin ningún género de dudas, el advenimiento inka y la subsecuente penetración peninsular hacen pleno sentido en tanto uno de los polos extremos del kuti.

III. HERMENEUTICA DE LA SIMBOLOGIA DE GENESIS EN EL MITO ANDINO DE CREACION TIAWANAKOTA

1. **FUENTES HISTORIOGRÁFICAS : EXPOSICIÓN COMPARADA DE LAS CRÓNICAS MITOLÓGICAS DE JUAN DE BETANZOS Y GARCILAZO DE LA VEGA.**

Dos mitos de origen, el del dios Wiraqōcha y el de Manku Qhápaj y Mama Waku Ujllu, establecen sendos lazos de contacto entre el Qōllasuyu, porción meridional del imperio inka y área de predominancia aymara, y el corazón de éste; el Cuzco. El primero, suficientemente tratado por el cronista español Juan de Betanzos, sitúa el comienzo en Tiawanaku (en aquel entonces Taypiqala), en tanto que Garcilazo de la Vega, noble inka por ascendencia materna, sienta las bases de un mito cuzqueño de origen solar que, como se consignó al comienzo de esta tesis, resulta ser una versión más o menos instrumentalizada del mito andino de creación tiawanakota.

El dios Wiraqōcha, salido de las aguas del lago, después de haber aniquilado a la humanidad del tiempo de las tinieblas creó el cielo, la tierra y las estrellas; luego tomó el camino que, pasando por el nudo de Willkanuta, lo condujo al Cuzco. En la versión garcilaziana, la pareja primordial siguió la misma ruta; esta pareja, creada por el sol en la isla homónima del lago Tititqaqa, recibió la misión de civilizar a los hombres. Acompañado por su esposa (y hermana), Mama Waku Ujllu, y armado de un bastón de oro que sólo se hundiría en la tierra en el lugar en que habría de fundar su imperio, Manku Qhápaj se dirigió hacia el norte y no se detuvo hasta llegar a la ciudad sagrada. Después siguió su camino hasta Puęto Viejo, al sur de la costa ecuatoriana, y se dice que allí desapareció en el océano; nacido de las aguas, retornaba a éllas.

Algunas crónicas sobre el particular confirman el lazo mítico entre Taypiqala y el Cuzco. Así Agustín de Zárate : “que de la parte del Collao vino una gente belicosa que llamaron ingas... y al principal de ellos llamaron Zapalla Inga que es solo señor”; o Wamán Puma : “Dicen que ellos vinieron de la laguna Titikaka y Tiahuanaco y que entraron en Tampu Toko y que de allí salieron ocho hermanos” (Op. cit : 64). Baste sólo lo referido para postular un principio de conexión entre el Tiawanaku aymara y el Cuzco Imperial. Así, pareciera ser que el mito encubre una realidad histórica y que los inkas, en realidad, no eran sino habitantes collavinos (tiawanakotas) emigrados a los valles cuzqueños.

Los trabajos del arqueólogo Hyslop plantean el problema de las semejanzas entre el estilo de los edificios de Tiawanaku y los del Cuzco y constatan que la tradición mítica narrada por Bernabó Cobo (según la cual la capital de los inkas habría sido construida según el modelo de Tiawanaku), no está desprovista de sentido. Cieza de León, por su parte, corrobora la narración de Cobo cuando refiere en su Crónica del Perú : “otras cosas hay más que decir deste Tiaguanaco, que paso por no detenerme, concluyendo que yo para mí tengo esta antigualla por la más antigua de todo el Perú; y así, se tiene que antes que los ingas reinasen, con muchos tiempos, estaban hechos algunos edificios destes; porque yo he oido afirmar a indios que los ingas hicieron los edificios grandes del Cuzco por la forma que vieron tener la muralla o pared que se ve en este pueblo; y aún dicen mas : que los primeros ingas platicaron de hacer su corte y asiento della en este Tiaguanaco” (1553, T.I : 326). En la misma dirección, los trabajos gloto-cronológicos del lingüista Alfredo Torero tienden a demostrar que la lengua hablada por los primeros habitantes del Cuzco no era otra que el haquearu, es decir, el aymara (1972 : 72).

Pero vamos a una descripción más acabada de la versión que sobre el mito de origen hace nuestro principal cronista :

“En los tiempos antiguos dicen ser la tierra e provincias del Piru oscura y que en ella no había lumbre ni día y que había en este tiempo cierta gente en ella la cual gente tenía cierto señor que la mandaba y a quien ella era sujeta del nombre de esta gente y del señor que la mandaba no se acuerdan y en estos tiempos que esta tierra era toda noche dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Piru en la provincia que dicen Collasuyo un señor que llamaron Contiti Viracocha el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gente del cual número no se acuerdan y como este hubiese salido de esta laguna fuese de allí a un sitio que junto a esta laguna está donde hoy día es un pueblo que llaman Tiaguanaco en esta provincia ya dicha del Collao y como allí fuese él y los suyos luego allí improviso dicen que hizo el sol y el día y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda y luego dicen que hizo las estrellas y luna. El cual Contiti Viracocha dicen haber salido otra vez antes de aquella y que en esta vez primera que salió hizo el cielo y la tierra y que todo lo dejó oscuro y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha y como della estuviese enojado tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho y aquella gente primera y a su señor en castigo del enojo que le hicieron hizole que se tornasen piedra luego así como salió y en aquella misma hora como ya hemos dicho dicen que hizo el sol y día y luna y estrellas y que esto hecho que en aquel asiento de Tiaguanaco hizo de piedra cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir haciéndole en esta manera que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la

gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en acunas según su usu todo lo cual así hecho de piedra que lo apartaba a cierta parte y que luego hizo otra provincia de gente en la manera ya dicha y que así hizo toda la gente del Piru y de sus provincias allí en Tiaguanaco formándolas de piedra en la manera ya dicha y como las hubiese acabado de hacer mandó a toda su gente que se partiesen todos los que él allí consigo tenía dejando sólo dos en su compañía a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado a cada género de aquellos señalándoles y diciéndoles estos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia y poblarán en ella y allí serán aumentados y estos otros saldrán de tal cueva y se nombrarán los fulanos y poblarán en tal parte y así como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedra así han de salir de las fuentes y ríos y cuevas y cerros en las provincias que así os he dicho y nombrado e ireis luego todos vosotros por esta parte señalándoles hacia do el sol sale dividiéndolos a cada uno por sí y señalándole el derecho que había de llevar.

E así se partieron estos viracochas que habeis oído los cuales iban por las provincias que les había dicho el Viracocha llamando en cada provincia así como llegaban cada uno de ellos por la parte que iban a la tal provincia los que el Viracocha en Tiaguanaco les señaló de piedra que en la tal provincia habían de salir poniéndose cada uno de estos viracochas allí junto al sitio do les era dicho que la tal gente de allí había de salir y viendo así allí este viracocha decía en la tal voz: fulanos salid e poblad esta tierra que está desierta porque así lo manda el Contiti Viracocha que hizo el mundo y como estos así los llamasen luego salían las tales gentes de aquellas partes y lugares que así les era dicho por el viracocha y así dicen que iban estos llamando y sacando las gentes de

las cuevas ríos y fuentes e altas sierras como ya en el capítulo antes de éste habeis oido y poblando la tierra hacia la parte do el sol sale e como el Contiti Viracocha hubiese ya despachado estos e ido en la manera ya dicha dicen que a los dos que ansi quedaron con él allí en el pueblo de Tiaguanaco que los envió ansi mismo a que llamasen y sacasen las gentes en la manera que ya habeis oído dividiendo estos dos en esta maña que envió el uno por la parte y provincia de Condesuyo que es estando en este Tiaguanaco las espaldas do el sol sale a la mano izquierda para que ansi ni más ni menos fuesen a hacer lo que habían ido los primeros y que ansi mismo llamasen los indios y naturales de la provincia de Condesuyo y que lo mismo envió el otro por la parte y provincia de Andesuyo que es a la otra mano derecha. Puesto en la manera dicha las espaldas hacia do el sol sale y estos dos ansi despachados dicen que él ansi mismo se partió por el derecho de hacia el Cuzco que es por el medio de estas dos provincias viniendo por el camino Real que va por la sierra hacia Caxamalca por el cual camino iba él ansi mismo llamando y sacando las gentes en la manera que ya habeis oído y como llegase a una provincia que dicen Cacha que es de indios cañas la cual está diez e ocho leguas de la ciudad del Cuzco este Viracocha como oviese allí llamado estos indios cañas que luego como salieron que salieron armados y como viesan al Viracocha no le conociendo dicen que se venían a él con sus armas todos juntos a le matar y que él como los viese venir ansi entendió a lo que venían y que luego improviso hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia do los indios estaban y como los indios viesan el fuego que tuvieron temor de ser quemados y arrojando las armas en tierra se fueron derechos al Viracocha y como llegasen junto a él echaronse por tierra todos el cual como ansi los viese tomó una vara en las manos y fuese do el fuego estaba y dio en él dos o tres varazos y

luego fue muerto todo y esto hecho dijo a los indios como él era su hacedor y luego los indios canas hicieron en el lugar do él se puso para que el fuego cayese del cielo y de allí partió a matalle una suntuosa guaca que quiere decir guaca adoratorio ídolo en la cual guaca ofrecieron mucha cantidad de oro y plata estos y sus descendientes en la cual guaca pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande de casi cinco varas en largo y de ancho una vara o poco menos en memoria de este Virachocha y de aquello allí sucedido lo cual dicen está hecha esta guaca desde su antigüedad hasta hoy y yo he visto el cerro quemado y las piedras de él y la quemadura es de más de un cuarto de legua y viendo esta admiración llamé en este pueblo de Cacha los indios e principales más ancianos e preguntéles que hubiese sido aquello de aquel cerro quemado y ellos me dijeron esto que habeis oído y la guaca de este Viracocha está en derecho desde la quemadura un tiro de piedra de ella en un llano y de la otra parte de un arroyo que está entre esta quemadura y la guaca muchas personas han pasado este arroyo y han visto esta huaca porque han oído lo ya dicho a los indios y han visto esta piedra que preguntando yo a los indios que qué figura tenía este Viracocha cuando ansi le vieron los antiguos según que dellos ellos tenían noticia y dijéronme que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los tubillos y que esta vestidura traía ceñida e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote y que andaba destocado y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traen en las manos y esta es la razón que yo desto tuve según que estos indios me dijeron y preguntales como se llamaba aquella persona en cuyo lugar aquella piedra era puesta dijéronme que se llamaba Contiti Viracocha Pachayachachic que quiere decir en su lengua

dios hacedor del mundo y volviendo a nuestra historia dicen que después de haber hecho en esta provincia de Cacha este milagro que pasó adelante siempre entendiendo en su obra como ya habeis oído y como llegase a un sitio que agora dicen el tambo de Urcos que es seis leguas de la ciudad de Cuzco subióse en un cerro alto y sentóse en lo más alto del de donde dicen que mandó que produciesen y saliesen de aquella altura los indios naturales que allí residen el día de hoy y porque este Viracocha allí se hubiese sentado le hicieron en aquel lugar una muy rica y suntuosa guaca en la cual guaca porque se sentó en aquel lugar este viracocha pusieron los que la edificaron un escaño de oro fino y el bulto que en lugar deste Viracocha pusieron le asentaron en este escaño el cual valió de fino oro en las partes del Cuzco que los xipianos se hicieron cuando le ganaron diez y seis o diez y ocho mil pesos y de allí el Viracocha se pertió y vino haciendo sus gentes como ya habeis oído hasta que llegó al Cuzco donde llegado que fue dicen que hizo un señor al cual puso el mismo nombre Alcabicca y puso nombre ansi mismo a este sitio do este señor hizo Cuzco y dejando orden como después que él pasase produciere los orejones se partió adelante haciendo su obra y como llegase a la provincia de Puerto Viejo se juntó allí con los suyos que antes él enviara en la manera ya dicha donde como allí se juntase se metió por el mar juntamente con ellos por do dicen que andaba él y los suyos por el agua así como si anduviera por tierra. Otras muchas cosas hubiéramos aquí escrito deste viracocha según que estos indios me han informado del si no por evitar proligidad y grandes idolatrías y bestialidades no las puse donde las dejaremos y hablaremos del producimiento de los orejones de la ciudad del Cuzco que ansi mismo van y siguen la bestialidad idolatría gentileza y bárbara que ya habeis oído” (De Betanzos, 1924, caps.I, II).

Cabe recordar acá que Wiraqōcha totaliza, en un estadio ya avanzado del desarrollo económico-social aymara, una serie de cultos locales previos, entre los cuales sobresalen los de Tunuupa, dios aymara vinculado al fuego celeste y encarnación religiosa del formativo y Kopakawana, dios uru por excelencia, creador y señor de los peces del lago (Titiquaqa) y rival del anterior; así, la tradición mítica refiere a un Tunuupa seducido por Quesintúu y Umantúu, mujeres-peces hijas de Kopakawana, y arrojado al Titiquaqa por una comunidad uru rebelada que no acepta su doctrina. En el trasfondo de esta relación obra claramente la lucha que por el control del concierto circunlacustre librarian urus y puqinas; éstos, temprana avanzada aymara en la región. La ulterior presencia de contenidos simbólicos vinculados a tales comunidades en el corpus ideo-religioso tiawanakota, así como su expresión plástica en la escultórica (motivos ictiomorfos y referencias ígneas), confirman el sustrato histórico del mito y el carácter aglutinante y sintetizador del proceso de conceptualización con que los aymaras crean las condiciones ideológicas para la aparición de Wiraqōcha.

Wiraqōcha emerge en el mito como un principio ordenador del mundo andino, sumerge a los hombres en Tiawanaku, núcleo genético y confluencia inaugural de la témporo-espacialidad andina, para mandarles resurgir como wak'as en aquellos lugares en que habrían de señorear desplegando su linaje; así, aparece totalizando el pluriethnicismo pre-tiawanakota en una concepción teológica que abarca a todos los pueblos del Ande.

Al hablar de los orígenes de los inkas se menciona siempre el mito de Manku Qhápaj y se acostumbra a relacionarlo con la creación solar, sin

considerar que las varias versiones que de este mito existen pueden dar lugar a una interpretación diferente. La mayor parte de la responsabilidad de la afirmación tradicional se debe a las informaciones proporcionadas por el inka Garcilazo de la Vega en sus *Comentarios Reales* y a la opinión generalizada que extiende desmesuradamente el culto solar olvidando que ha sido privativo del estado inka, al menos en la forma en que fue conocido por los conquistadores.

Las dos versiones más conocidas del mito de Manku Qhápaj son las del lago Tititaca y la de los hermanos Ayar, ambas mencionadas por Garcilazo; sin embargo deberá tenerse en cuenta que la redacción de los *Comentarios Reales* es bastante tardía y puede ubicarse a fines del siglo XVI, lo que se nota fácilmente en las fuentes que el inka historiador utilizó. Es difícil aseverar que Garcilazo conociera solamente las fuentes que cita o menciona ocasionalmente en sus comentarios, si bien la relación de ellas es amplia; toda vez que en la época anterior a la redacción de la primera parte de los *Comentarios Reales* de los Incas circulaban copias de la segunda parte de la obra de Cieza de León (*El señorío de los Incas*) y de la *Suma y Narración de los Incas* de Juan de Betanzos, entre otras crónicas sobre el tema. Se sabe que Garcilazo utilizó la obra de Román y Zamora, quien se limitó a copiar al padre Las Casas y a Cristóbal de Molina “el Almagrista”. Esta breve relación es necesaria puesto que el material en esta tesis reseñado es el que aportara el inka y que ha dado lugar a las interpretaciones más conocidas sobre el particular.

En el capítulo XV del primer libro, Garcilazo relata el origen partiendo de una creación solar y señalando la aparición de la pareja

primordial Manku Qhápaj - Mama Waku Ujllu de las aguas del lago Titicaca. Es preciso hacer notar que el autor recalca especialmente que esta versión la recogió de personas vinculadas a la familia de su madre, es decir, entroncadas con la élite tradicional cuzqueña. Si bien la presencia de la pareja fundadora y la condición arquetípica y ordenadora de mundo de Manku Qhápaj son hechos por todos consignados, el cuadro cambia ostensiblemente cuando se atiende a la crucial divergencia que entre Garcilazo y las otras relaciones recogidas en la misma región cuzqueña, varias de ellas publicadas con anterioridad a la primera edición de los Comentarios Reales, surge a propósito del acto inaugural de génesis. Mientras Garcilazo identifica claramente al sol como creador de la pareja primordial, esta vinculación no aparece en los restantes relatos; Betanzos, por ejemplo, ignora cualquier relación entre aquél y el proceso de creación de tal pareja (1924, caps.III: 92, 93; IV: 94, 96; V: 97). Así, la versión que conecta al sol con Manku Qhápaj y Mama Waku Ujllu aparece como de exclusiva responsabilidad de Garcilazo. Si los autores que recogieron sus informaciones en el Cuzco entre 1550 y 1572 no relatan una creación de la mencionada pareja por la divinidad solar, entonces puede pensarse que esta versión responde a una interpolación o añadido a la tradición más antigua (1); Manku Qhápaj y Mama Waku Ujllu configuran la díada triunfadora de un proceso de selección, o la última de cuatro edades que en la opinión de la mayoría de los cronistas de la época, contemplados los mestizos con excepción de Garcilazo, cursa con absoluta prescindencia de una creación solar.

Puede en cambio notarse que la vinculación con el sol aparece mucho más clara en una época posterior: la guerra con los chankas. Tradicionalmente se ha vinculado el ascenso de Pachakútij, sucesor de

Wiraqōcha inka, a una revelación del dios Wiraqōcha. La versión de Juan de Betanzos en la cual es este dios quien da su respaldo al Cuzco en la lucha contra los invasores chankas no ha sido desmentida; aun cuando estudios actuales, basados en Cieza de León, atribuyen dicha victoria al sol (Rostworowsky, María. Pachacútec, 1953:89). Con todo, es luego de este triunfo que se produce una rápida implantación del culto solar, dato que entronca con la tesis que niega la existencia de tal culto con anterioridad al estado cuzqueño que se inició en la época que las crónicas atribuyen al inka Pachakútij (2). Karsten, uno de los autores que con más lucidez ha estudiado el tema religioso andino, considera, a la manera tradicional, a Wiraqōcha como el dios de la élite cuzqueña y al sol como dios popular, y postula, así mismo, que aquél habría sido adoptado por los conquistadores inkas quienes le dieron un lugar de honor junto a su dios nacional, el sol (Karsten, Rafael. La Civilización del Imperio Inca, 1957:163). Si bien es posible concebir una yuxtaposición mítica en una ciudad-estado fundada sobre los cimientos de una cultura previa, la segunda parte de esta aseveración queda suficientemente rebatida si se considera que "... numerosos mitos tienen exclusivamente por objeto dar una interpretación de la existencia del mundo y de la sociedad, y su función es la de dar validez a ciertas estructuras políticas existentes. Si un cambio sobreviene en la estructura política, es probable que el mito sea adaptado a la estructura así modificada" (Vansina, Jan. La Tradición Oral, 1967:66). Esto último, junto con invalidar tal adopción, contribuye a confirmar el hecho de que el mito tradicional de origen cuzqueño fue modificado para dar entrada en él al sol, nuevo creador de la época estatal y tardía. No encontrándose vestigios cúltricos tempranos, ni arqueológicos ni míticos, y estando establecida su desaparición inmediatamente después de la conquista hispánica, su popularidad es

cuestionada, fortaleciéndose así la tesis de su coyuntural y postrera introducción en el mito tradicional de origen, cuya antigüedad es mucho mayor que la del estado que comienza con Pachakútij. Así, la inclusión del sol como dios creador en la versión de Garcilazo, parece deberse a una elaboración sacerdotal contemporánea a la aparición tardía del estado inkaico y a su necesaria vinculación con el mito de los fundadores primordiales. Con todo y como quiera que haya sido el proceso, Wiraqōcha encarna la divinidad creadora andina por antonomasia; si bien el concepto de dios creador era claro en todo el Ande y su nombre variaba según las regiones. A estas alturas, entonces, es posible establecer documentadamente una conexión entre ambas tradiciones. La superposición mítica que en el desarrollo precedente subsume a Wiraqōcha, se divisa como un giro estratégico tardío y coyuntural que una lectura no confrontacional podría explicar como un necesario complemento del mito inicial. Así, la constitución del Tawantinsuyu inkaico emerge como la finalización de un plan cosmo-religioso inaugurado al principio de los tiempos; como la propia encarnación del pachakuti y, en consecuencia, plena consagración de la obra de Wiraqōcha. El sol, entendido en este nivel y dirección como una reacepción de aquél, lo desplaza de la misma manera que hacia la consolidación de Tiawanaku Wiraqōcha desplazó a Tunuupa, dios aymara del formativo; la diferencia radica en que mientras Wiraqōcha, expresión ideo-religiosa de un avanzado desarrollo económico-social aymara, totaliza un proceso de conceptualización sintetizando formaciones cúltricas e historia, la irrupción solar responde a una coyuntura política puntual que no logra, como no sea transitoria y nominalmente, trascender el mito original. Con todo, el Tawantinsuyu inka y sus

concomitancias religiosas encarna la postrera y más importante ritualización de Tiawanaku.

- (1) Con todo, incluidos la helio-génesis propuesta por Garcilazo y los coyunturales intereses políticos que un giro religioso de tal naturaleza pareciera traducir en el marco del emergente estado inka, el mito cuzqueño resiste ser leído como una macro-ritualización del mito tiawanakota original; como una necesaria y fundamental instancia predicativa en lo que hace al cumplimiento del programa wiraqōchano y las cuatro edades.

- (2) Tal vez sea el momento de recordar que en la tetrapartición aymara del tiempo (que en tanto pacha supone un correlato espacial), la edad awka o de la confrontación apareja la noción de pachakuti (vuelta cósmica sagrada); en tal línea, y buscando el máximo de coherencia conceptual en lo que hace al postulado central de esta parte de mi tesis: el entronque entre la tradición mítica antigua y la lectura de Garcilazo, el ascenso del inka Pachakútij no constituiría sino la consolidación de una cuarta edad que iniciada con Manku Qhápaj y potencialmente concebida en Tiawanaku resulta cabalmente actualizada en y con la constitución formal del Tawantinsuyu inkaico. Así, la incorporación del sol y el culto de que éste habría gozado por parte del pueblo qhēshwa oriundo de los valles aledaños al Cuzco, podría explicarse políticamente en el marco de la inveterada estrategia aymara (la kapakuna o nobleza tradicional inka tenía este origen) de asimilar otras etnias reciclando sus dioses como parte del panteón propio; máxime cuando el pueblo qhēshwa, base de sustentación social del imperio, mejoraba ostensiblemente su correlación de fuerzas en el concierto cuzqueño. En tanto, en un plano mítico no divorciado del anterior, tal ascenso parecería encarnar el gran giro témporo-espacial que la tradición vinculaba al pachakuti cósmico y cuyas concomitancias religiosas Wiraqōcha habría previsto in illo

témpore. Finalmente, el desplazamiento de Wiraqōcha Inka y el ascenso de Pachakútij, su hijo, resulta acá más que sintomático.

2. CLIFFORD GEERTZ Y RODOLFO KUSCH: DOS PENSADORES CONTEMPORÁNEOS PARA LA INTERPRETACIÓN DEL MITO EN SU CONTEXTO CULTURAL; PLANTEAMIENTOS CRÍTICOS Y PROPOSICIONES BÁSICAS.

Sin duda alguna la obra más importante de Clifford Geertz, y la que mayor relevancia y pertinencia presenta en lo que hace relación con las pretensiones de esta tesis, es “La Interpretación de las Culturas”, trabajo en el que entre otros aportes conceptuales y metodológicos va a desarrollar la idea de “descripción densa” (concepto acuñado por Gilbert Ryle) y a exponer latamente y por la vía de una casuística tan escogida como contundente, las bases de lo que hasta poco antes constituía un eriazó de las ciencias sociales ocupadas centralmente de la problemática de la cultura: la antropología simbólica. Recogiendo con plausible humildad intelectual los desarrollos teóricos que en tal dirección presentaban algunos intentos precedentes (desde Durkheim), así como los caudales tributados por la semiología y la antropología cognitiva, establece un sistema que va a centrar su foco en la malla cultural y en la ineludible necesidad de obtención de un código conceptual como instrumento esencial y único para el desentrañamiento, exégesis e interpretación de los significados que hacen y explican a aquélla. Postulada desde sus inicios como una superación de la hasta entonces imbatible diada estructural-funcionalista, la antropología simbólica buscará responder a parte de las insuficiencias de aquéllas poniendo el énfasis en los actores sociales y dejando que sean ellos quienes liberen sus propios códigos y los interpreten; se trata entonces de privilegiar los significados en una acepción que arranque de la óptica de los propios usuarios de una cultura determinada. Este enfoque (émico), que Geertz

administrará a lo largo de toda su obra y que hace parte medular de su concepto de lo denso, en tanto respuesta crítica a la descripción etnográfica superficial y al subjetivismo del enfoque “ético” (análisis del otro cultural desde mi perspectiva), colisiona, sin embargo, con un obstáculo insalvable en lo que concierne a su eventual aplicación práctica en la parte final de esta tesis: el carácter pretérito y secundario de las fuentes de información disponibles. En efecto, tratándose, por una parte, de documentos históricos con una data de casi quinientos años, subjetivados, además, por el ineludible peso etno-cultural de sus autores (la mesticidad de Garcilazo de la Vega no invierte para nada la situación) y cerrada, por otra, la posibilidad real de una lectura de “primer orden” del mito andino de creación tiawanakota (recordemos que los aymaras, hoy día, detectan una porción muy pequeña y disgregada de éste, y sólo en el marco de un complejo ritual tan vasto como heterogéneo), la inaplicabilidad de aquél resulta más que evidente. No obstante, lo más importante para las pretensiones de esta tesis, es decir, su metodología hermenéutica, podrá ser cabalmente desarrollado; aún respecto de dicho material. Mas, dejemos este asunto para la sección correspondiente y volvamos a la cuestión central.

El concepto de cultura que propugna Clifford Geertz, y en esto colude a Max Weber, parte de la base de que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de aquélla ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones; “lo que busco, dirá, es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (op.cit.1989:21). Un muy buen ejemplo de cómo incide la trama cultural

en la vida social de los hombres, o, en otras palabras, de cómo es posible leer el constructo social (entiéndase en la más vasta de sus acepciones; es decir, desde un conjuro lanzado a un gato negro una noche cualquiera, hasta la magnificencia acústica de un réquiem mozartiano) a la luz de las redes de significación de la cultura, nos lo da el propio Geertz cuando remitiendo a Ryle escribe: “consideremos el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como movimientos, son idénticos; observados fenoménicamente no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal, ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo, a pesar de esto, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera muy precisa y especial: 1. deliberadamente, 2. a alguien en particular, 3. para transmitir un mensaje particular, 4. de conformidad con un código socialmente establecido y 5. sin conocimiento del resto de los circunstantes. Así, el guiñador hizo dos cosas (contraer su ojo y hacer una señal) mientras que el otro sólo una, contrajo el párpado”. Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cual esto equivale a una señal, supone entonces una conducta y un entramado cultural en el que aquélla se inteligibilice; es decir, el carácter final del gesto en cuestión cobrará su real dimensión (se hará señal) sólo en el marco del corpus significacional en que transita detonando sentidos. Tal ejemplo, aunque breve, proporciona por otra parte una idea bastante clara de como procede la descripción densa en la propuesta del autor, y permite visualizar una suerte de convergencia entre ésta y el examen e interpretación del constructo social al alero de las relaciones de significación que establece la cultura; es decir, habrá descripción densa

sólo en la medida en que se de cuenta de tales relaciones y, viceversa, la presencia operativa de éstas hará que una descripción no quede en la cáscara. Así, el análisis geertziano se comienza a perfilar como un desentrañamiento de las estructuras de significación y un intento por determinar su campo social y su alcance. En tal dirección, la conducta humana debe ser vista como acción simbólica significativa (como la fonación en el habla, el color en la pintura o el sonido en la música) y no debe ser su condición ontológica la que ocupe nuestros pensamientos, sino lo que expresa a través de su aparición y por su intermedio, es decir, su sentido y su valor. Obviamente, una consideración de este tipo supone un código y un horizonte significacional compartidos; el que la señal comentada (guiño) no pueda ser, por ejemplo en algún lugar del Tibet, interpretada con arreglo a nuestras expectativas, tiene que ver básicamente con una falta de familiaridad con nuestro universo imaginativo; es decir, con aquellos núcleos de significación que hacen posible que tal acto constituya un signo. Concebida, en consecuencia, como un sistema interrelacionado de signos interpretables (símbolos), la cultura deja de asociarse a la causa del constructo social, cual fuere su frente de expresión, para asomar más bien como un contexto inteligibilizador de cualquier especificación práctica de aquél. Es a este marco interpretativo y referencial, entonces, al que debe adscribirse el mito en tanto montaje alegórico, o, más al fondo y en la línea acepcional de esta tesis, en tanto extrapolación simbólica de los hitos materiales que hacen la génesis y desarrollo del pueblo aymara (1).

Desvinculada, en tanto red significacional e instrumento vehiculador de sentido, de las causas materiales del constructo social, el propio Geertz reconoce, sin embargo, la importancia de la dimensión matérica

en lo que hace al proceso de conceptualización de la cultura: “mi propia posición en el medio de todo esto fue siempre tratar de resistirme el subjetivismo, por un lado, y al cabalismo mágico, por otro; tratar de mantener el análisis de las formas simbólicas lo más estrechamente ligado a los hechos sociales concretos...”; y más adelante con categórica decisión : “siempre está el peligro de que el análisis cultural, en busca de las tortugas que se encuentran más profundamente situadas, pierda contacto con las duras superficies de la vida, con las realidades políticas y económicas dentro de las cuales los hombres están contenidos siempre, y pierda contacto con las necesidades biológicas y físicas en que se basan esas duras superficies. La única defensa contra este peligro y contra el peligro de convertir así el análisis cultural en una especie de esteticismo sociológico, es realizar el análisis de esas realidades y esas necesidades en primer término...” (op.cit.1989 : 30,40).

Entroncada directamente con el idealismo filosófico alemán, en el cual se distingue claramente entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, la concepción de Clifford Geertz valora de manera muy especial las características propias de lo humano en el marco de estas últimas: reflexividad, creatividad, intencionalidad, propósitos, significados, etc.; es decir, todos aquellos asuntos que están ausentes en el mundo natural y animal y a los cuales no pueden ser aplicados los modos de análisis con que se estudian los fenómenos físicos y biológicos, y conmina a una ruptura con el patrón de explicación causal en favor de las explicaciones interpretativas, invitando a la hermenéutica a considerar la actividad humana como un texto y a la acción simbólica como su contenido. En este punto, sin embargo, la propuesta geertziana aparece propiciando una importante contradicción, si se considera, como se ha venido

exponiendo, que la cultura, aunque malla inteligibilizadora desconectada de la génesis material del constructo social, no se explica finalmente sin la presencia de éste y su vertiente matérica, es decir, sólo hará sentido en la medida en que obren en su interior los constructos que buscan ser inteligibilizados, so pena de convertirse en una entelequia autorreferente; un desfase categórico del causalismo que opera entre la base material y ulterior proyección simbólica de la cultura, aparecería peligrosamente como su principio. Así, a estas alturas el programa de Geertz pareciera mostrar un carácter abiertamente instrumental: a pesar de que lo simbólico es ideacional, no lo encontramos en la cabeza de nadie y, no siendo material, no es una entidad oculta, inaccesible a la observación; la vieja dicotomía filosófica materia-conciencia, fondo incuestionable de esta disquisición, es claramente soslayada en función de un desarrollo metodológico que no negándola, no la recicla, y circunscribe su radio de acción a una cuestión meramente operativa. Con todo y vetada cualquier pretensión sistémica (desde un punto de vista filosófico), sus bondades prácticas lo postulan como el más compatible de los procedimientos de interpretación cultural con el nudo central de esta tesis.

En una acepción distinta y sin embargo complementaria, el concepto de cultura que propone Rodolfo Kusch va a hacer énfasis en la dimensión práctica de ésta. La cultura, además del acervo espiritual transmitido por la tradición, será el baluarte simbólico en el que el hombre se refugie para defender la significación de su existencia, es decir, implicará una defensa existencial frente a lo nuevo; de aquí que deba ser entendida no sólo como acervo sino también como actitud. Junto a tal consideración, la cuestión del domicilio existencial, en tanto zona de seguridad, reviste una importancia de primer orden. La ecología de un ámbito, así como el

hábitat, son recubiertos siempre por el pensamiento del grupo que los detenta, vistiéndolo a aquél con un determinado paisaje cultural; en el fondo hay una captación del hábitat por parte del pensamiento del grupo, acentuándose así la rigidez cultural. Ahora bien, esta sobredeterminación de lo cultural presenta, en el desarrollo del autor, dos consecuencias importantes. En primer término desaparece la índole propia del hábitat por cuanto éste siempre está sometido a una cultura. En segundo término dicha sobredeterminación señala la importancia que el pensamiento del grupo adquiere para comprender todo lo que se refiere al mismo; se trata de un pensamiento condicionado por el lugar, es decir, que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural. Desde este ángulo es posible, entonces, explicar toda clase de refracción del grupo a las interferencias del mundo exterior, siendo la propia cultura quien proporcione los elementos para resistir cualquier modificación; en otras palabras, existen unidades estructurales que apelmazando lo geográfico y lo cultural constituyen una totalidad difícil de penetrar, a no ser que ellas mismas otorguen los medios para hacerlo.

El pensamiento es siempre el núcleo seminal que proporciona los contextos simbólicos con que se visten la realidad y el quehacer cotidianos. Lo meramente sociológico, en tanto constituye una descripción básicamente fenoménica, no logra captar los elementos imponderables y específicos de un grupo. El pensamiento, en cambio, es entrecruzado, por una parte, por las decisiones prácticas de aquél frente al medio geográfico y, por otra, por la sabiduría tradicional acumulada por las generaciones anteriores; así, la exterioridad sociológica aparece sirviendo sólo para suponer una falsa posibilidad de adecuar el grupo a propuestas occidentales advenedizas, en cambio el análisis del

pensamiento de éste obliga a que dichas propuestas sean tamizadas por las suyas propias. En este punto los programas de Kusch y Geertz parecieran hermanarse en torno a la necesidad de buscar en profundidad las estructuras de significación que subyacen a la cultura, además de presentar una más que clara convergencia en lo que concierne al protagonismo social de los usuarios de ésta. Con todo, lo central en este nivel es la modulación con que Kusch preludia su concepto de “geo-cultura”, nudo medular de su “Esbozo de una Antropología Filosófica Americana” y una de las vertientes teóricas de mi tesis.

La idea de un pensamiento resultante de una interacción entre lo geográfico y lo cultural remite al problema filosófico de la incidencia del “suelo” en el pensamiento y conduce, en consecuencia, a la cuestión de si todo pensamiento sufre la gravidez de aquél, o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravitación. Afirmar que la geografía condiciona el pensamiento sería muy superficial; pero enunciemos siquiera a nivel hipotético que algo más profundo ocurre, que no lo conocemos y cuya problemática caracterizamos con dicho término. No obstante, ni la geografía, ni la cultura constituyen objetos del pensamiento, a no ser que se haga una filosofía de ellas; de cualquier modo la geografía hace al hábitat y éste existencialmente al domicilio, es decir, al molde simbólico en el cual se instala el ser. Así, comienza a emerger la cultura como un modo peculiar de hacer frente al entorno, como un molde simbólico para la instalación de una vida; como suelo. Este, en tal acepción, enajena la parte más grosera de su dimensión matérica para incidir moldeando o deformando el pensamiento en la versión occidental que le conocemos, limitando, por ende, sus pretensiones de universalidad. De aquí la importancia de la geo-cultura,

que supone lo fundante, por una parte, y lo deformante y corruptor, por otra; es así la denuncia de la deformación de una pretendida universalidad y, paradójicamente, la posibilidad de una universalidad propia. La geo-cultura del pensamiento lleva, en consecuencia, a una estructura no racional, puesto que se sitúa más allá de la oficialidad filosófica, donde se produce la fricción entre el llamado espíritu y el suelo que le sirve de sostén, ya como fundamentación ya como agente corruptor. Sobre esto habría que decir que la propia idea de fundamento es un derivado del concepto de suelo en el sentido de “no caer más”, de estar parado, de pie, dispuesto ante las circunstancias a fin de poder instalar la existencia. Tales consideraciones llevan, claramente, a un pensamiento con adherencias empíricas, pegado al suelo, pero en donde se advierte el hilo de lo esencial entreverado con las circunstancias del estar mismo.

Así, lo propio del pensamiento deja de ser el universo concensuado de la entelequia para desplazar su foco hacia el tema de la gravidez local y su incidencia deformadora en aquél. El propio Kusch se encarga de ilustrar buena parte de lo consignado cuando nos dice: “En el defecto en suma habrá de darse la verdad, o en otras palabras, nuestra verdad siempre deforma lo que se pretende instituir formalmente. En este sentido no será difícil releer a Hegel por ejemplo, ya no para encontrar un maestro de la filosofía, que ha dado en muchos aspectos la estructura total de un filosofar, sino para ver en qué medida él también consiste en una deformación local de un filosofar que lo trasciende. También Hegel fue tironeado por la gravitación del suelo en la misma medida en que nuestra lectura de Hegel podría imponerle nuestra propia gravidez”; o cuando sugiere la posibilidad de una geografía emocional, en el sentido

de que hay una predisposición o forma de darse o de estar lo racional deformado por lo no racional del paisaje (op.cit.1978 : 18,19).

Despejada parcialmente la cuestión de la incidencia del suelo en la textura del pensamiento, y asumido que todo grupo humano estructura su pensar en torno a símbolos que, finalmente, hacen a la cultura en tanto instancia de inteligibilización existencial, es posible concluir que aquélla no es concebible divorciada del sustrato telúrico que la fundamenta y determina en sus orientaciones, alcances y matices significacionales; y que así, expresión simbólica de la salobre aridez o acuática dulzura de la terrenalidad que la anima, el pueblo la vive como una forma de concretar en una fecha determinada, o en un ritual cualquiera, el sentido en el que intuitivamente descansa su vida. Este sentido, por su parte, puede remontarse a las últimas causas y llegar en un alto grado de conceptualización a una concepción religiosa.

- (1) Aún consintiendo su concepción como una fabulación surgida de la indefectible necesidad de construir un corpus orgánico y coherente para explicarse el universo-mundo, la vida y las cosas; situación que, por otra parte, lo confirma como un estadio y modo del desarrollo del pensamiento, el mito, en ese nivel y caso, constituye un sistema simbólico acuñado inductivamente por la mentalidad paleo-aymara en base a los propios ritmos y concomitancias telúricas de la naturaleza, es decir, en base a un sustrato claramente material.

3. REEXPOSICIÓN, ANÁLISIS Y EXÉGESIS FINAL.

Puesto que la presente sección constituye el nudo central de mi tesis y con sobrados méritos el espacio en que ésta se juega su condición de tal, procederé a darle inicio deslizando previamente algunas consideraciones teóricas que estimo pertinentes; ya porque fijan de alguna manera el carácter acepcional y dirección que sus propios contenidos tendrán en el desarrollo de esta parte de mi trabajo, ya porque constituyen una ineludible responsabilidad metodológica, tanto en lo que concierne a los criterios de análisis simbólico, como en lo que hace a un ordenamiento general del discurso. Brevemente, el concepto de geocultura esgrimido por Kusch y que vincula la super-estructura ideacional a bases telúricas que la determinan, y el carácter de entramado simbólico (redes de significación) con que la cultura es acepcionada por Geertz, hacen dos piedras de fundamento para la sección que cursa; ambas suficientemente tratadas en la inmediatamente anterior. Sin embargo, el punto requiere de al menos una aproximación general a la idea de símbolo en el marco de la cultura, y de una exposición mínima del método con que se buscará desentrañar los sentidos que tales redes originan; aún y cuando en los inicios de esta tesis se propuso su develamiento con simultaneidad al desarrollo mismo del análisis.

Usaré el término símbolo para designar cualquier acto, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción; o, de otra manera en la misma línea, la concepción será entendida acá como el significado del símbolo, en tanto que éste obrará como su significante. La impronta semiológica derivada de la lingüística resulta en tal escenario más que ostensible, divisándose como el recurso acepcional más adecuado para el

tratamiento del símbolo en el marco de esta tesis. Así, un glifo serpenteando entre las rocas de algún asentamiento andino primitivo, es un símbolo; lo es también la circularidad con que la danza aymara evoca el tiempo indio, o el definitivo dualismo con que la distribución de un ayllu cualquiera busca recuperar el orden y equilibrio primigenios. Se trata, entonces, de formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de actitudes, juicios, anhelos o creencias. De manera que emprender el estudio de un constructo simbólico en el marco de la cultura, no equivale en este caso a un abandono de lo social para adentrarse en el mundo de sombras de una caverna platónica saturada de cogniciones e impulsos especulativos; los actos culturales (construcción, aprehensión y utilización de formas simbólicas), son hechos sociales como cualquier otro, “tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura” (Geertz, 1989:90). Es preciso, sin embargo, aclarar que no son exactamente lo mismo; la dimensión simbólica del constructo social se abstrae teóricamente de dichos constructos en tanto totalidades empíricas. No es lo mismo “La Gioconda” que Monna Lisa, aunque ésta haya podido funcionar como símbolo para Leonardo.

Por otra parte, los sistemas simbólicos o complejos de símbolos, obrarán acá como fuentes extrínsecas de información, es decir, fuera de las fronteras del organismo individual; en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir. Tales sistemas serán los encargados, en tanto fuentes, de proporcionar un patrón o modelo en virtud del cual se pueda dar una forma definida a procesos exteriores; “los esquemas culturales (sistemas

simbólicos), suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública” (Geertz, 1989:91). Esto, cobra una inusitada importancia tal vez por la precariedad del “programa genético” que el hombre trae consigo y que, paradójicamente, contrasta en demasía con el que traen los animales inferiores; “sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan vitales” (Geertz, 1989:91). Cabe, finalmente, diferenciar acá entre modelos “para” la realidad, es decir, patrones que incluso pueden compartir los animales respecto de una eventual modificación del mundo exterior, y modelos “de”; procesos que funcionan no para suministrar fuentes de información en cuyos términos puedan estructurarse otros procesos, sino para representar esos procesos estructurados como tales, para expresar su estructura en otro medio. La percepción de la compatibilidad estructural entre uno y otro tipo de proceso; es decir entre el programa y lo programado, emergiendo el primero como símbolo del segundo, pareciera ser la esencia del pensamiento humano.

En lo concerniente al método, comparto la propuesta geertziana que busca abordar la cultura como puro sistema simbólico; es decir, como una red significacional en la que el constructo social se inteligibiliza cobrando sentido (1). Tal caracterización de la cultura supone, obviamente, criterios de trabajo que le sean compatibles desde el punto de vista operativo. Así, el enfoque semiológico de alguna manera preludiado en el breve esfuerzo anterior por conceptualizar el símbolo, aparece ostentando acá el mayor grado de pertinencia; máxime cuando el quid de un enfoque de tal naturaleza no estriba para estos efectos sino en

propiciar un acceso al mundo conceptual de los sujetos en estudio, a fin de poder, en el sentido amplio del término, “conversar con ellos”.

Cuando Paul Ricoeur, cita Geertz, se pregunta ¿qué fija la escritura?, responde: “no el hecho de hablar, sino “lo dicho” en el hablar, y entendemos por “lo dicho” en el hablar esa exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias a la cual el sagen-el decir-tiende a convertirse en aussage, en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que escribimos es el noema (el pensamiento, el contenido, la intención) del hablar; se trata de la significación del evento de habla, no del hecho como hecho” (op.cit. 1989:31). El carácter abiertamente semiológico del enfoque desarrollado por el pensador francés a propósito del rol simbólico del significante (escritura), resulta acá más que evidente. Esta, para nada gratuita, contribución teórica, permite ir consolidando entonces y a estas alturas el carácter del proceso de decodificación y desentrañamiento de estructuras de significación en el marco del mito en estudio.

Expuesta entonces la estrategia general sobre el particular, enunciaré los grados tácticos que irán vertebrando el plan: 1. aislamiento de componentes simbólicos en unidades mínimas de significación; estructuración de éstas, 2. especificación de las relaciones internas que guardan entre sí tales unidades; líneas de sentido, 3. caracterización general del sistema simbólico con arreglo a los símbolos centrales en torno a los cuales se organizó, a las estructuras subyacentes de que es expresión y a los principios ideológicos en que dicho sistema se funda. En este punto es preciso recordar que el color interpretativo del análisis que

se busca realizar, deberá recoger la componente telúrica consignada en el concepto de geo-cultura desarrollado por Rodolfo Kusch.

Finalmente debo referirme, aunque muy someramente, a las posibles vías para aislar los elementos constituyentes de una red o sistema simbólico, a saber: vía exegética, vinculada al discurso del actor social y desechada acá por las mismas razones que en la sección anterior aparecen imposibilitando una lectura de primer orden respecto del corpus simbólico en estudio; el carácter pretérito y secundario de las fuentes de información disponibles. Vía operacional, conectada al uso que los actores sociales hacen del símbolo e igualmente desechada debido a la irrelevancia de la muestra que respecto de los grandes nudos de significación en el mito de origen tiawanakota ofrece la comunidad aymara hoy día; y vía posicional, referida a la ubicación expresiva que los símbolos, sus relaciones y concomitancias presentan en un determinado espacio sistémico (2). Esta vía es la que mayores vinculaciones metodológicas presenta con el concepto de red simbólica, entendida ésta como una trama integrada desprendida del todo socio-cultural, razón por la cual será la que utilice en el subsecuente proceso de análisis e interpretación de la simbología de génesis en el mito andino de creación tiawanakota.

De Betanzos, siguiendo un riguroso orden cronológico y basándose en el testimonio mítico de los khipukamayuj (encargados de los khipus; ramales de cuerdecillas anudadas con que los inkas fijaban fechas, acontecimientos socio-religiosos de importancia, datos astronómicos y algunos conceptos matemáticos), dice que toda la provincia del Perú estaba oscura, sin lumbre. Un día salió del lago Titicaca el dios hacedor

Wiraqōcha, quien sacó consigo cierto número de gentes que obedecían al mismo nombre. No era la primera vez que este dios venía a la tierra; en la anterior había creado, junto con el cielo, algunos seres humanos, pero como por un deservicio se enojó con ellos, esta segunda vez los convirtió en piedras.

Tomando a Tiawanaku como centro, hizo el sol, la luna, las estrellas, estatuas de piedra y señores principales para que las gobernasen; también creó muchas mujeres preñadas y otras recién paridas con sus hijos en cunas. A continuación formó más pobladores de piedra en las restantes provincias del Perú y distribuyó a sus wiraqōchas acompañantes, excepto a dos, dándoles el encargo de mirar por aquellas estatuas y aprender sus nombres y los de las cuevas, ríos, fuentes o montes de donde habían de salir en cada provincia para poblar y reproducirse. Con tales instrucciones los dividió y mandó en todas direcciones.

Así, los dioses ayudantes de Wiraqōcha fueron a todas las provincias, y situándose en los sitios previstos decían: “fulanos, salid y poblad esta tierra que está desierta, porque de esta manera lo manda Wiraqōcha que hizo el mundo” (de Betanzos, 1924, cap.II). A este llamamiento, salían las gentes de piedra de los lugares designados a cada uno de ellos y poblaban.

De los dos wiraqōchas que habían quedado con él en Tiawanaku, envió uno por el Kuntisuyu, o sea hacia el poniente, y otro por el Antisuyu, el levante, con el mismo encargo. Terminado todo esto, el propio Wiraqōcha partió hacia el Cuzco, por el después denominado

Camino Real, llamando y sacando, a su vez, gente. Desde allí siguió a Puerto Viejo, en cuyo pueblo se reunió con sus ayudantes; una vez juntos, se fueron andando por el mar y se perdieron en la lejanía.

El rasgo tal vez más sugerente de la narración que de Betanzos hace del mito andino de creación tiawanakota, viene dado en mi opinión por la explícita circularidad que éste presenta desde el punto de vista de la simbología que hace a su origen y conclusión, posibilitando, de paso, una misma lectura para el ascenso y crepúsculo del propio Wiraqöcha. En efecto, la componente acuática que funda y diluye al creador andino, genera las condiciones para la postulación de una esfericidad mítica que, por lo demás, describe la propia metafísica del pensamiento religioso arcaico. Esta condición, que hasta ahora es la que mejor expresa la idea de eternidad desde un punto de vista simbólico, ofrece, sin embargo y dada la componente que la viabiliza, una segunda posibilidad interpretativa vinculada a la condición de pre-formalidad y latencia de esta última.

Independientemente de la circularidad que pareciera obrar en las bases mismas del pensamiento mítico y que muy probablemente responde a un proceso de conceptualización del todo cósmico y sus concomitancias telúricas, resulta, cuando menos, conflictuante que un pueblo como el aymara, portador de una jerarquización tan taxativa del espacio (urku-uma), haga arrancar sus orígenes precisamente del ámbito socialmente menos valorado (tradicionalmente los aymaras se han reconocido urku, y han depositado en tal concepto una serie de características relacionadas con la masculinidad, el valor y el mando; rasgos que van a nutrir su aparato axio-ideológico propiciando la

reproducción de un modelo de dominio que, apoyado desde muy temprano en la predominancia bélica, ha devenido perpetuable en el tiempo y culturalmente aceptado). Así, pareciera que el recurso a la dimensión simbólica del agua traduce resabios cúlticos que anteceden tal valoración del espacio, pudiéndose argumentar esto desde la propia historia de los pueblos circunlacustres que antecedieron a los aymaras en el concierto andino titiqaqueño. Con todo, un primer componente simbólico de importancia en el marco del mito tiawanakota de génesis lo constituye el agua. Cuando Bernabé Cobo en el libro XIII de su Historia del Nuevo Mundo dice, a propósito de los atributos físicos de Wiraqōcha, que no presentaba coyunturas en todo su cuerpo, que era ligerísimo y que rompía la tierra con la punta de una vara, no sólo está describiendo la imagen que los propios indígenas tenían del creador andino, sino que, además, proporcionando importantes elementos simbólicos vinculados a su naturaleza acuática y al rol inaugurante que cumpliera precisamente con la apertura del eje fluvial qōlla; área mítica fundamental y primigenia para los pueblos del Ande en su conjunto. Ahora, la ruptura de la tierra por el agua no es un dato más en todo esto; su capacidad erosionante apareja simultáneamente la noción formal de “creatividad geográfica” y las nociones filosóficas de potencia y acto, en tanto que la vara (bastón de mando) usada en el mito para estos fines, está representando el principio de ineluctable autoridad que conlleva la voluntad de ser.

Aunque me resisto declaradamente a la idea de aceptar la existencia de símbolos universales por encontrar que tal concepto atenta contra la naturaleza misma de éstos (las más de las veces contradictoria debido a la diversidad de sentidos y significados que suele presentar, pero muy fundamentalmente porque la línea interpretativa que se ha venido

barajando ha intentado vincular el símbolo al sustrato geo-social del que es expresión, con las especificidades locales del caso, lo cual invalida per sé una misma y única lectura de aquél), pareciera ser que la dimensión simbólica del agua goza de un consenso acepcional más o menos generalizado. Así, remite casi sin excepción a la pre-formalidad y potencia en tanto categorías ontológicas previas a cualquier especificación existencial; éste, para referir un dato casi anecdótico, creo es el preciso sentido en que Tales de Mileto postula el agua como origen de todas las cosas. En efecto, el agua encierra, simbólicamente, esa condición de totalidad no actualizada, de antesala potencial de cualquier creación posible. En tal dirección, claro, es asimilable también a la noción de caos, en la acepción helénica del término; en tanto que la acción de la forma, que supone una actualización ontológica, convierte a éste en cosmos, es decir, introduce un principio ordenador que interviniendo la homogeneidad caótica la heterogeniza generando la diferencia.

Wiraqōcha conjuga en este escenario la historia y el mito; por una parte constituye la síntesis hiero-cultural de prácticamente todas las formaciones que anteceden a Tiawanaku, con una clara ascendencia de aquéllas directamente vinculadas al Tititqaqa y por lo mismo portadoras de cultos hídricos en distintos grados, y por otra, la autocreación primordial, encarnando, en consecuencia, la actualización en el más pleno de sus sentidos. Su aparición, así como la de los wiraqōchas que le acompañan, representa en el orden de este análisis, y en el del propio mito, el segundo componente simbólico de importancia.

Lo primero que habría que consignar, arribando ya a la cuestión genesial de la que el propio Wiraqōcha es agente inaugural y fundamento,

es la estructura pluridimensional que el dios andino presenta en la narración de de Betanzos; condición que el mito describe, aun cuando no proporciona datos numéricos. Todo indica, sin embargo, que tal estructura registra al menos una tetrapartición hierofánica de importancia en lo que hace al proceso de desarrollo del programa wiraqōchano de gestación (3). Este guarismo, cuyo rol simbólico preludia la primigenia bipartición aymara del espacio (con la subsecuente jerarquización social de sus alas *uma* y *urku*) y su ulterior despliegue en el Tawantinsuyu inkaico, apareja, simultáneamente y por esto último, la necesidad consumatoria de todo plan divino en el marco de un mito de genesis, y la noción de totalidad cósmica consustancial al propio gesto cosmogónico.

Como en otros grandes relatos, la existencia acá de una primera humanidad castigada confirma el carácter procesal del trazado divino, así como una suerte de ineluctabilidad volitiva respecto de la naturaleza y dirección que éste debe encarnar, develando, correlativamente, el sustrato histórico que nutre la base material del mito, y una aparente autonomía existencial de aquélla. En efecto, Wiraqōcha crea una primera humanidad que habita en las tinieblas y que no debe ser asimilada al *purumpacha*; la ausencia de luz (sol) no sólo vincula con una cronología de los comienzos detonando la idea de inicio e intemporalidad, sino que sugiere, paralelamente, el estado de salvajismo de estos primeros habitantes; condición que habría propiciado las causas del enojo divino (lastimosamente el mito no proporciona los detalles del deservicio en cuestión, aunque una inferencia contextual permite suponer que éste atentaba contra los designios de Wiraqōcha) y la ulterior conversión pétrea de aquéllos, consolidando, simultáneamente, la voluntad ética del

creador andino. Así, el castigo aparece eliminando una humanidad de alguna manera refractaria al plan civilizador de Wiraqōcha, pudiendo tratarse, en una acepción historicista del caso, del desplazamiento o neutralización de aquellas etnias pre-aymaras rebeldes radicadas originalmente en el ámbito titiqaqueño (urus y chuqilas) (4); sin embargo en un nivel mítico el problema subsiste : ¿cómo es posible que tales creaturas, constituyendo una etapa programada del referido plan, aparezcan contradiciendo la voluntad divina? Acá emerge en toda su estatura el carácter paradigmático del proceso andino de creación; el deservicio con que esta primera humanidad agravia a Wiraqōcha, hace parte del propio proyecto instituido por él en Tiawanaku, y cumple una función normativa con proyección temporal. Se trata, entonces, de una “muerte anunciada”; de la inobviable necesidad de reciclar una generación caracterizada por una ostensible insubordinación social y valórica, situación que riñiendo frontalmente la razón y sentido de la obra de aquél, lo confirma, sin embargo, taxativamente en su condición de principio organizacional andino. Estamos, en consecuencia, en presencia de una deidad omnisciente, al menos en la versión judeo-cristiana del término, cuyo discurso generativo tiene que ver con una estructuración del eje témporo-espacial y con la inauguración de un proceso genésico y de selección que encontrará en el Tawantinsuyu inkaico su más acabada expresión.

La conversión pétreo de la reseñada humanidad, por su parte, no es un dato más en el marco de la relación betanziana; el castigo de Wiraqōcha entraña la absoluta disolución de aquélla. En esta dirección, la dimensión simbólica de la piedra (elemento con el que, por lo demás, volverá a crear) presenta una disposición genética comparable a la del

agua, si bien con un rango de definición ontológica mucho mayor y por lo mismo, un universo potencial infinitamente menor. En efecto, la severidad y el alcance simbólico del carácter del castigo en cuestión, no dan cuenta de una mera privación existencial, asistimos a una verdadera retrotracción cósmica que, remitiendo a un estado pre-óntico, anula todo rasgo formal de las creaturas sumiéndolas en la indeterminación propia del caos; el ser, en consecuencia, queda circunscrito acá a la forma, lo cual reivindica el rol morfo-ontológico del dios andino, así como la ya referida impronta ética de su obra.

La segunda creación, espacio en donde las versiones mitológicas de Garcilazo y de de Betanzos comienzan a mostrar algunas coincidencias, constituye el tercer, y tal vez más enjundioso, componente simbólico del mito en análisis. En ella son existenciados el sol, la luna y las estrellas, es decir los elementos que interviniendo el espacio primordial hacen posible la noción de temporalidad; máxime cuando al sol le es ordenado “andar por el curso que anda...” (de Betanzos, 1924, cap.II), designio que al inaugurar un principio de estructuración del tiempo, con la subsecuente importancia que ésto va a tener para el destino agro-pastoril del pueblo aymara, pre-distribuye el universo andino introduciendo las bases de un ordenamiento espacial que nutrirá los fundamentos de la vida social y religiosa de aquél.

Creada al centro de este nuevo espacio cosmogónico, la segunda humanidad presenta, aún con todo lo expuesto, una dimensión sustancial y simbólica que conecta su origen factual con el ensayo gestacional que le precede: la petralidad. Tal giro concatenatorio hace posible, en la perspectiva de un consenso mito-histórico, una suerte de

lógica de continuidad entre dos referentes étnicos que disputan tempranamente la hegemonía circunlacustre (aymaras y uru-chuqilas); la vertiente sociológica, o, más aún, la raíz empírica del mito, queda acá meridianamente sugerida. En efecto, si bien éste consigna la disolución de una primera humanidad que desborda el diseño wiraqōchano, extrapolando así a un plano de óptima idealidad un imperativo fundacional tal vez no consumado en el marco de las relaciones reales, la historia reivindica su impronta al obligarlo a contemplar un substrato común que cabe interpretar como expresión simbólica de un proceso de asimilación y reciclaje de las etnias vencidas. Cuando en párrafos anteriores se postula la subsumisión del ser a la forma, se está, de alguna manera, connotando la presente argumentación; así, tal cuestión pareciera resolverse en el nivel morfológico de la ontología.

Cuatro son los wiraqōchas que en esta segunda creación juegan roles cosmo-inaugurales de importancia; a saber: Pachayacháchic o Ticci Wiraqōcha (hacedor, fundamento divino e incomprensible dios), Imaymana Wiraqōcha (hijo mayor de Pachayacháchic, en cuyo poder y mano están todas las cosas), Tucapu Wiraqōcha (hijo menor de Pachayacháchic, en que se incluyen todas las cosas) y Tunuupa Wiraqōcha (hijo de Pachayacháchic, que en todo es contrario a su padre) (Urbano, Enrique. Mito y Simbolismo en los Andes, 1993:42). Estos héroes civilizadores, en su momento consignados como dimensiones de un tetradesplicue primordial y referidos a los puntos cardinales, semantizan el eje témporo-espacial aymara definiendo una lógica organizacional y sistémica que construye al universo andino en su totalidad. Sobre el particular cabe resaltar que aun cuando el inventario de los nombres de los wiraqōchas sugiere la idea de un conjunto de

gestos o funciones que los comentarios de los cronistas intentan reducir a un sólo personaje y a una sola función, la de “criador y hacedor de todas las cosas” (la lectura de éstos insiste en el hecho de que los wiraqōcha secundarios sólo ejecutan las acciones que les fueron encargadas por Pachayacháchic), ésto no es motivo suficiente para afirmar un “dios único”.

Con la manifiesta intención de auxiliar los aspectos más fables del relato central betanziano (léase incidencia cosmogónica y funciones organizativas de la hiero-tétrada inaugural), permítaseme aludir a Cristobal de Molina “el Cuzqueño”, quien a propósito de los roles de Imaymana y Tucapu Wiraqōcha consigna que aquél tuvo por misión dar nombres a todos los árboles, yerbas y frutos, enseñando a las gentes cuales eran comestibles y cuales no, cuales eran medicinales y cuales podían matar; así como al tiempo en que los mismos habían de producir lo suyo. El relato subraya, así, las propiedades mágico-curativas de las yerbas y de los frutos y el papel de Imaymana en el aprendizaje de cada una de esas propiedades; no es menos importante, además, que la función del héroe esté relacionada con la ruta de los Andes (Antisuyu). Tucapu, por su parte, es vinculado a la producción ritual de tejidos; aun cuando la definición “hacedor, en que se incluyen todas las cosas”, antes referida, no guarda una aparente relación con dicha actividad. En su Vocabulario de la Lengua Aymara (1612), Bertonio codifica tucapu isi como “vestido, o ropa del Inqa hecha a las mil maravillas y así llaman agora al terciopelo”; González Holguín (1952), en tanto, dice que tucapu designa “los vestidos de labores preciosas, o panos de lavor texidos”. La ruta del menor de los wiraqōcha por el Kuntisuyu (poniente), tampoco es, como se verá oportunamente, un dato más en el relato.

El cuarto personaje, Tunuupa, es más difícil de definir que los anteriores. Tanto para Las Casas (1550) como para Sarmiento (1572) se trata de un hijo rebelde en todo opuesto a su padre, razón por la que Ticci Wiraqōcha lo habría expulsado atada a una balsa rumbo al sur por el río Desaguadero.

En suma, de los nombres del wiraqōcha principal se puede afirmar que todos ellos enfatizan, gradual y pertinentemente, las nociones de fundamento, sabiduría y conducción. Imaymana, por su parte, es asimilado a las propiedades mágico-curativas de las plantas, pero muy fundamentalmente a las actividades agrícolas. Tucapu, con sus múltiples referencias a los tejidos, recuerda una de las actividades más importantes en la organización económico-social y religiosa del Ande. Tunuupa, finalmente, presenta un carácter latente y poco explícito, siendo la cepa o raíz de todo lo que no ha sido sometido a un esquema o modelo organizativo (tunu, “cepa de los árboles y plantas”; tunu achachi, “hombre o mujer que es la cepa de alguna familia”. Bertonio 1612).

Otro elemento estructural de suma importancia se refiere a la distribución de los personajes en tres rutas distintas, siendo el cuarto relegado en dirección contraria a la del wiraqōcha principal. La ruta de los Andes (Antisuyu), la de los Llanos (Kuntisuyu) y la Central (Chinchaysuyu) que pasa por el Cuzco y se dirige hacia la costa norte del Perú, corresponden a un código espacial jerarquizado en el que, sin duda, el Antisuyu tiene prioridad ante el Kuntisuyu y el Chinchaysuyu ante los otros dos. El punto de partida de todas ellas es Tiawanaku; la dirección que sigue Tunuupa por el Desaguadero, en tanto, permite suponer que la

línea mítica definida por los relatos pasa por las aguas del Tititqaqa orientándose aproximadamente hacia el Sur (Qöllasuyu).

Sistematizando entonces, Ticci Wiraqōcha representa la sabiduría o la capacidad del ordenamiento del mundo y de las cosas, de las cuales participan también sus hijos Imaymana y Tucapu. Como maestro por excelencia, traduce globalmente lo que cada uno realiza en su campo específico, encarnando la sumatoria de sus acciones. En tal dirección, la definición que los relatos sugieren debe acepcionarse no como “dios único y criador”, sino más bien como síntesis potencial de todas las funciones; principio señalador del lugar apropiado para cada ocurrencia y del momento en que cada una lo debe ocupar. Imaymana, su hijo mayor, es quien enseña la sabiduría y el orden en el espacio definido por la ruta del Antisuyu; ruta que representa simbólicamente los lazos que ligan la sierra a la caja de montaña y a la selva. La posición jerárquica que éste ocupa, aparece vinculada a la importancia atribuída a todo lo que dice relación con el Ande y, especialmente, a lo que las organizaciones socio-políticas y religiosas podían obtener de sus contactos con las tierras calientes de la floresta selvática. Las funciones de Tucapu, por lo que es posible inferir, tienen que ver con la producción de tejidos finos empleados sobre todo en las prácticas rituales, ya por los oficiantes encargados de éstas, ya en las ofrendas tributadas a las diferentes wak’as; así, aquéllos aparecen ostentando una dimensión religiosa nada de despreciable. Las materias primas usadas para su confección, así como las alianzas rituales entre grupos de la sierra y los llanos, hacen, en consecuencia, parte medular de su ruta.

En este esquema de representación, cabe recordar que los tres héroes comparten el mismo nombre genérico de wiraqōcha y se

relacionan por lazos jerárquicos, los cuales dan a cada uno una posición socio-política y religiosa específica. Los hijos, mayor y menor, participan simultáneamente de las funciones del padre, y éste infunde a sus descendientes los poderes que le caben por mérito propio. En consecuencia, el modelo interpretativo en cuestión constituye un conjunto homogéneo en el que los wiraqōcha expresan una capacidad común para ejercer una sabiduría y un ordenamiento que se inspiran en los mismos principios organizativos.

Cabe entonces preguntarse: ¿cuál es el lugar ocupado por el cuarto héroe, wiraqōcha como los otros tres, aunque rebelde y desobediente? Según la lógica de las tradiciones legadas por los cronistas, Tunuupa no presenta una posición muy definida; su rebeldía, sin embargo, define estructuralmente el espacio comprendido entre las orillas del Tititaca y todo lo que va hacia las regiones sureñas, contrastando con la ruta de su padre y héroe principal. Con todo, quedarse tan en la superficie del análisis no contribuye significativamente a una interpretación de fondo del rol cosmogónico del wiraqōcha en examen. ¿Qué hay bajo su rebeldía que hace necesaria e insoslayable su presencia al interior del esquema organizacional y explicativo en desarrollo? Todo parece indicar que Tunuupa encarna la cara oculta del propio Pachayacháchic (Ticci Wiraqōcha); casi indefinible en la jerarquía del código de parentesco (como no sea por la subalternidad a que lo relega su condición de “hijo” y la subsecuente “ineticidad” de su accionar), la excepcionalidad de sus poderes sólo puede ser atribuida a este último. En otras palabras, Tunuupa representa la antítesis del ordenamiento definido por su padre y alter-ego. Ordenamiento y desorden, poder organizativo y fuerza incontrolable, estarían, pues, expresados por un mismo héroe

todopoderoso y sabio que, caracterizado por un dualismo (5) consustancial a su esencia, hace posible una dimensión kratofánica infuncional a cualquier esquema socio-político y religioso. En tal dirección, la rebeldía tunuupiana remite al poder latente de Ticci Wiraqōcha; a la fuerza que no puede ser traducida en términos de funciones porque no cabe en el espacio lógico de un modelo organizativo, aunque esté presente en la representación global de todo lo que existe. Así, manifiesta contraexpresión del orden wiraqōchano, Tunuupa resulta determinante en la construcción del concepto andino de totalidad cósmica, al tensionar, desde el caos que representa, la ecuación que inteligibiliza el vínculo acto-potencial; manifestaciones discriminadas fundamentalmente por una sobrevaloración ética de la ontología, Ticci y Tunuupa Wiraqōcha hacen parte de un mismo y único fundamento.

A estas alturas del análisis, y examinadas las variables témporo-espaciales que el mito consigna en relación a la edad de incidencia cosmogónica y dispersión geográfica de los wiraqōchas; a saber: Taypipacha - tetradesplicue primordial - Tiawanaku, Purumpacha - Tunuupa - Qōllasuyu, Awqapacha - Imaymana - Antisuyu - Tucapu - Kuntisuyu, Awqapacha (Pachakuti) - Ticci - Chinchaysuyu, cabe intentar una síntesis que ligando los centros simbólicos más relevantes permita una interpretación de conjunto del corpus sistémico que aquél propone.

Ante todo, el mito de génesis, cual sea el universo etno-cultural al que se haya adscrito, cumple con la doble función de explicar y normar. Aparentemente divorciadas de toda lógica discursiva, las incoherencias propias de la naturaleza alegórica del relato constituyen sin embargo nudos coyunturales de extrema importancia en lo que hace a una

articulación del sentido profundo de aquél; toda vez que en tales “vacíos expresivos” afloran importantes fragmentos sémicos del discurso de una otredad lógica subyacente que no reconoce un nuestra sintaxis el vehículo obligado de su estructuración. Así, la cuota de verdad que transita en los niveles más recónditos del mito no es algo que se discuta, menos cuando en la casi totalidad de los casos no hace sino “decir la vida diciéndose”. La vertiente normativa que, de paso, inaugura y explica la dimensión funcional con que el mito tributa en la vida social de la comunidad, se independiza, por su parte, del ámbito meramente literario para conectarse con el universo controvertido, aunque siempre justificable, de los valores; una red simbólica mito-genética debe fundar, pero también debe convencer. La trama significacional que nutre la cosmogonía y subsecuente visión de mundo aymara cumple con tales condiciones, al proponer en el abstractivo y remitente lenguaje de los símbolos un sistema explicativo y modelador perfectamente compatible con el desarrollo ideo-cultural de la proto-andinidad en su conjunto; tal constructo, sin embargo, sólo cobra estatura como expresión teórica de una praxis inductiva natural que encuentra en los ritmos del universo y la vida sus últimos fundamentos. En síntesis, Titiqua-Wiraqōcha (tetra-despliegue primordial en el marco ontológico de confluencia acto-potencial), petrificación primera humanidad (ensayo onto-genético; dimensión ético-volitiva del plan wiraqōchano de creación), tetrapartición cósmica (ordenamiento témporo-espacial), Tawantinsuyu (espacios ritualizantes; reactualización mítica), devienen sistema cosmogónico sólo una vez circularizada la dinámica operativa del eje matérico-conceptual; es decir, una vez que acumulada una cantidad considerablemente significativa de giros rituales primarios (6), aquélla experimenta un cambio cualitativo abstraccionalizándose. La capacidad paradigmática del

corpus simbólico que la lógica indígena hace posible desde la vida misma, será o no refrendada en los hechos conforme de o no cuenta del mundo que explica y regula; legitimada hasta hoy por un juicio de valor subyacente, la esencia de su discurso sigue siendo perpetuada por la tradición.

- (1) Cabe, sin embargo, consignar acá la dialéctica de interdependencia que subyace a la relación socio-cultural, toda vez que es en la acción social donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también en diversos estados de conciencia; pero éstos cobran su significación del papel que desempeñan en una estructura operante de vida y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí. Divorciar la cultura (sistema simbólico) de lo que ocurre, es divorciarla de sus aplicaciones y hacerla vacua.
- (2) De alguna manera fueron enunciados en la introducción de esta tesis los tres tipos de símbolos que operan habitualmente en una red significacional; a saber: símbolos dominantes, dependientes (enclíticos) e instrumentales. Estos, siempre se articulan entre sí en función de sus significados y roles, siendo el (los) símbolo (s) dominante (s) quien (es) da (n) un centro fijo donde se amarra la red simbólica, presentando una posición central, una significativa recurrencia y una extrema polisemia. Los símbolos dependientes o enclíticos contribuyen a aclarar en detalles el sentido del (de los) símbolo (s) central (es), jugando un rol auxiliar de gran importancia e incidiendo directamente en la constitución de un contexto de componentes significativos al nuclearse en torno al (los) símbolo (s) dominante (s); en tanto que los instrumentales (adaptativos) se transforman según los contextos en que operan coadyuvando al fortalecimiento orgánico e inteligibilización de la trama simbólica en su conjunto.
- (3) Cuando de Betanzos dice que de una laguna del Qöllasuyu (titiqaqa) emergió un día el creador Wiraqöcha sacando consigo un número indeterminado de dioses menores que respondían al mismo nombre, y

cierra la idea estableciendo que con tales instrucciones (llamamiento y extracción) los dividió y mandó en todas direcciones (1924, cap.II), no sólo está entregando los elementos que permiten aseverar una pluridimensionalidad del dios aymara, sino que además insinuando la posibilidad real de un tretradespliegue referido muy probablemente a los puntos cardinales; éste, veremos oportunamente, permitirá inferir a su vez una caracterización témporo-espacial de las dimensiones sugeridas por el mito y cuya expresión práctica consume el plan diseñado en Tiawanaku.

- (4) En la 3^{ra} sección del II capítulo de esta tesis (nociones de tiempo y espacio), se narra el desplazamiento que Tunuupa habría hecho de los hapiñuñus durante el purumpacha; alegoría de la derrota de los chuqilas (cazadores de altura). No debe, sin embargo, mover a confusión que en el párrafo a que esta nota alude el mito prelude tal acontecimiento como obra de Wiraqōcha, en una época anterior y en la persona de una humanidad condenada a la piedra; toda vez que su lógica concatenatoria, así como la propia dinámica de la historia, permiten, respectivamente, la ritualización (reactualización mítica) y la superposición de tradiciones religiosas que, aún respondiendo cronológicamente a fases distintas, hacen parte de un mismo discurso general. En efecto, Tunuupa, dios aymara del formativo, aparece como figura central de las edades taypi y puruma, y prolonga su existencia hasta muy avanzado el proceso de construcción de Tiawanaku (fase II); Wiraqōcha, del cual el anterior es una manifestación temprana, recoge la tradición tunuupiana (que a su vez contempla importantes aportes ideo-religiosos tributados tanto desde el culto uru a Kopakawana como desde el de los chuqilas al rayo) y la recicla hacia el período IV (urbano maduro) de aquél, es decir, hacia la época en que Tiawanaku presenta su mayor desarrollo, ostentando, en

consecuencia, un control casi absoluta en los órdenes económico y social. En tal línea interpretativa entonces, Wiraqōcha no sólo obra como expresión deística oficial de una civilización que ya irradiaba gran parte del concierto andino de América del Sur; simultáneamente encarna la forma más acabada de un proceso de hiero-síntesis que aglutina la propia historia religiosa de la región, deviniendo fin y principio del mismo. Así, circulariza la cosmogonía aymara erigiéndose en el creador andino por antonomasia; su entronización formal hacia el urbano maduro tiawanakota no contradice tal condición, antes bien, la confirma, resituando al Tunuupa que le “precede” y contemporaniza (aunque decayendo) como la fase negativa de las más antigua expresión operante de su pluridimensionalidad. Sobre el particular cabe recordar que Tunuupa constituye la antítesis del proyecto organizativo de Ticci Wiraqōcha; así, negándolo, no hace finalmente sino potenciar el desarrollo del destino cosmogónico de éste.

- (5) Tal condición, así como el hermafroditismo y la gemelidad aparece como un rasgo recurrente en la casuística mitológica universal, teniendo, muy probablemente, que ver con una cierta dialéctica del sustrato discursivo del mito.
- (6) Con esto quiero significar un complejo de usos y conductas proto-religiosas que inaugurado in illo tēmpore y definido en su carácter por el paisaje y la historia, busca, en el marco de un elemental proceso de simbolización cosmo-telúrica, inteligibilizar al hombre y la vida, intencionando un sentido de trascendencia que a estas alturas pareciera ser el propio destino del pensamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BERTONIO, Ludovico. - Vocabulario de la Lengua Aymara, Ceres, Cchbb, 1612.
- BOUYASSE-Cassagne, Thérèse. - La Identidad Aymara, Hisbol-Ifea, La Paz, 1987.
- BOUYASSE y Harris. - Pacha: en torno al pensamiento aymara. En Raíces de América, Editorial Siglo XXI, México, 1986.
- BUCHLER, Hans - Los Aymaras Bolivianos, Hisbol-Ifea, La Paz, 1987.
- CASSIRER, Ernst. - Antropología Filosófica, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- CIEZA de León, Pedro. - El señorío de los Incas, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967.
- Crónica del Perú. Espasa-Calpe, Madrid 1962.
- COBO, Bernabé - Historia del Nuevo Mundo, Atlas, Madrid, 1964.
- DE BETANZOS, Juan - Suma y Narración de los Incas. En Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Lima, 1924.
- DE LA VEGA, Garcilazo. - Comentarios Reales de los Incas, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CXXXIII, Madrid, 1960.
- DE MOLINA, Cristobal. - Crónicas del Nuevo Mundo, Madrid, 1575.
- ELIADE, Mircea. - Imágenes y Símbolos, Taurus, Madrid. 1955.
- Lo Sagrado y lo Profano, Labor-Punto Omega, Barcelona, 1983.
- Mito y Realidad, Labor-Punto Omega, Barcelona, 1983.
- Tratado de Historia de las Religiones, Biblioteca Era, México, 1996.
- ESPINOZA Soriano, Waldemar - Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu, Amaru Editores, Lima, 1987.
- GEERTZ, Clifford. - La Interpretación de las Culturas, Gedisa, Barcelona, 1989.

- GONZALEZ Holguín, Diego - Vocabulario de la Lengua General del Perú llamado lengua Quichua o del Inca, U.M.S.M, Lima, 1952.
- GREBE, María Ester. - Cosmovisión Aymara. En Revista de Santiago N° 1, Museo Nacional Vicuña Mackenna, Santiago, 1981.
- KARSTEN, Rafael. - La Civilisation de l'Empire Inca, Payot, París, 1957.
- KUSCH, Rodolfo. - El Pensamiento Indígena y Popular en América, Hachette, Buenos Aires, 1973.
- Esbozo de una Antropología Filosófica Americana, Editorial Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- LUMBRERAS, Luis - Arqueología de la América Andina, Editorial Milla Batres, Lima, 1981.
- MEDINACELI, Ximena. - El espacio geográfico y la población pre-hispánica. En Cuadernos de Historia, La Paz, 1987.
- MURRA, John. - Formaciones económicas del mundo andino, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.
- PEASE, Franklin. - El mito de origen cuzqueño y la creación solar. En Amaru, Revista de Artes y Ciencias N° 8, Lima, 1968.
- Culto solar y cosmovisión andina. Tesis doctoral, Universidad Católica, Lima, 1967.
- PLATT, Tristan. - El concepto de yanantin entre los Machas de Bolivia, Murra Editores, La Paz, 1986.
- PORTUGAL Ortiz, Max. - Las primeras culturas del altiplano. En Cuadernos de Historia, La Paz, 1987.
- PUMA de Ayala, Wamán. - El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno, Madrid, 1613.
- RAMOS Gavilán, (Fray) Alonso - Historia de Nuestra Señora de Copacabana, Publicaciones Culturales, La Paz, 1976.
- ROSTWOROWSKY, María - Pachacútec, Torrez Aguirre, Lima, 1953.
- RIVERA Sundt, Oswaldo - Tiawanaku : Orígenes del Estado. En Cuadernos de Historia, La Paz, 1987.
- SANTA CRUZ Pachacuti, Joan - Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú, biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1968.

- SANTOS Escobar, Roberto - La presencia inca. En Cuadernos de Historia, La Paz, 1987.
- SCHELER, Max. - El Saber y la Cultura, Editorial Universitaria, Santiago, 1981.
- TORERO, Alfredo. - Lingüística e Historia de la Sociedad Andina, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1972.
- URBANO, Henrique. - Mito y Simbolismo en los Andes, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1993.
- VAN KESSEL, Juan - Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina. En Revista Chungará N° 10, Arica, 1983.
- VANSINA, Jan. - La tradición oral, Labor, Barcelona, 1967.
- VILLAMOR Michel, Waldo. - Señoríos regionales post-tiawanaku en territorio boliviano. En Cuadernos de Historia, La Paz, 1987.

RESEÑA DE TESIS

Con la expresa finalidad de llevar agua al molino de la filosofía, donde aún la verde sémima continental no desnuda el pletórico silencio del hombre paleo-americano (tantas veces desoído, sin embargo, por el carácter excluyente de un pensamiento oficial que, consagrado por centurias como el único rigurosamente válido, no ha sido capaz de ver en una wilancha aymara, en un tayil mapuche, o en un códice nahuatl, la tremenda dimensión metafísica que, respecto de otras culturas, detenta sin embargo orgullosa la reina de las disciplinas), la tesis, que cursa pretende desentrañar el significado profundo de uno de los sistemas simbólicos más fascinantes en lo que hace al concierto mitológico latinoamericano: el mito andino de creación tiawanakota. Vinculado en su lectura a las bases geo-sociales de que es expresión, no magnifica la historia; la pone en su lugar, tampoco busca presentarse como un corpus acéptico y perfecto; recoge soles y lunas, sus coincidencias y repulsiones e intenta así, en el lenguaje enrarecido de los símbolos, dar cuenta del polvo y el agua que obran en su origen, pero también de esa inconmensurable sed de trascendencia que anida en el “salvajismo” de los pueblos indo-americanos y que en último análisis hace posible la extrapolación que lo construye.

El trabajo ha sido planteado, en lo medular, como una exégesis hermenéutica de la simbología de génesis en el marco del mito referido. Además del recurso a una considerable cantidad de cronistas de época que, de paso, ha permitido el montaje de un hilo descriptor en lo que hace a la masa historiográfica de esta tesis, el concurso teórico de dos prominentes pensadores contemporáneos; uno vinculado a la antropología simbólica y gestor del análisis del discurso social en tanto red significacional, y otro exponente de lo que podría denominarse filosofía americana y constructor de los, hasta él ausentes,

conceptos de geo-cultura y pensamiento seminal, ha resultado decisivo para el proceso de decodificación de aquella.

Gratuitamente conminados en su prestigio por el incierto destino de una aventura como esta, Clifford Geertz y Rodolfo Kusch encuentran, sin embargo, la certeza práctica de las bondades de sus aportes en los modestos esfuerzos del proponente; la flecha ya está en el aire...

INDICE DE CONTENIDOS

Diseño Esquemático Tesis Filosofía	2
Introducción General	4
<u>Orígenes y desarrollo del pueblo aymara: un rastreo histórico</u>	12
Antiguos pobladores y primeros asentamientos (período paleo-aymara)	13
Tiawanaku : centro político-religioso de irradiación pan-andina	18
Penetración inka e invasión hispánica: Conquista y colonia (período neo-aymara)	26
<u>Religiosidad aymara : un enfoque geo-cultural</u>	39
Ayllu : proto-estructura geo-parental andina; concepción e incidencia en la gestación y constitución del cuerpo social.	40
Cosmovisión y vida religiosa	45
Nociones de tiempo y espacio	57
<u>Hermenéutica de la simbología de génesis en el mito andino de creacion tiawanakota</u>	72

Fuentes historiográficas: exposición comparada de las crónicas mitológicas de Juan de Betanzos y Garcilazo de la Vega.	73
Clifford Geertz y Rodolfo Kusch; dos pensadores contemporáneos para la interpretación del mito en su contexto cultural; planteamientos críticos y proposiciones básicas.	88
Reexposición, análisis y exégesis final	99
Referencias Bibliográficas	122
Reseña de Tesis	125
Indice de Contenidos	127