



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Motta, H. (2011). *Pacha: Visión andina del espaciotiempo en la perspectiva del pensamiento seminal*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía].  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

## Autor

Hilario Edmundo Motta Zamalloa

## Título

Pacha: Visión andina del espaciotiempo en la perspectiva del pensamiento seminal.

## País de publicación

Perú

## Fecha de publicación

2011

## Tipo de publicación

Tesis de doctorado

## Idioma

Español

## Resumen

Este trabajo explora la visión del espacio y el tiempo en la cosmovisión andina, entendidos desde una perspectiva cultural. Asimismo, se fundamenta en el realismo crítico de Feyerabend y se argumenta que la realidad es también una construcción humana. Los Andes, con su geografía accidentada, han sido un pilar esencial en la cultura andina, similar a los ríos para otras civilizaciones antiguas. Este entorno generó una racionalidad única que, a través de la persistencia histórica y la adaptación tras la conquista, sigue vigente. El pensamiento andino, enmarcado en el mito, se centra en cómo es la realidad y cómo los conocimientos ancestrales impactan en la vida práctica.

**Palabras clave**

Espacio; Tiempo; Cultura; Andina.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Filosofía

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Doctorado

**Grado académico**

Doctorado en Filosofía

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
(Universidad del Perú, Decana de América)

**ESCUELA DE POST GRADO**

FACULTAD DE LETRAS Y HUMANIDADES  
**UNIDAD DE POST GRADO**



**PACHA: VISIÓN ANDINA DEL ESPACIOTIEMPO EN  
LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO SEMINAL**

Tesis presentada por

**HILARIO EDMUNDO MOTTA ZAMALLOA**

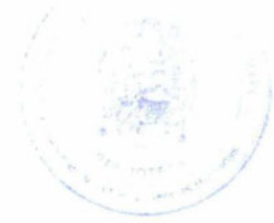
Para optar el Grado Académico de

**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**LIMA, PERÚ**

**2011**

## ÍNDICE



INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO 1	
Ensayo sobre la mirada del <i>runa</i> .....	15
1. Entre lo mítico y lo racional.....	16
2. De ver y oír.....	31
3. Visión dual y unidual del mundo.....	35
4. El ser así y la cosificación del mundo.....	37
5. La totalidad indivisa y el modelo reducido.....	43
6. El nudo cósmico.....	47
7. Kamaqen, la simpatía del todo.....	50
8. El sentido de seminalidad.....	53
9. La acción intencional.....	58
10. El ser colectivo.....	67
11. La metáfora del <i>como</i> y el símbolo.....	71
12. La personificación de la naturaleza.....	77
CAPÍTULO 2	
El término <i>Pacha</i> .....	81
1. Las diversas traducciones .....	81
2. <i>Pacha</i> como inmensidad .....	89
3. <i>Pacha</i> como mita o vez .....	90
4. <i>Pacha</i> como totalidad .....	91
CAPÍTULO 3	
<i>Pacha</i> como espacio.....	95
1. Espacio, lugar, suelo y límite .....	95
2. Los Andes, el paisaje y la alegoría del caminante.....	104
3. Arriba y abajo: <i>Hanan / Hurin, Alax / Manqha</i> .....	120
4. <i>Kay pacha</i> y <i>Aca pacha</i> .....	123
5. El centro: <i>Chaupin (Isqaymanta, Kimsamanta)</i> .....	126

6. La izquierda y derecha: <i>Lloque / Alliq-Paña, Ichoq / Allauca, Checa / Kupa</i> .....	129
7. Adelante y atrás: <i>Ñawpa / Q'epa, Nayra / Q'epa</i> .....	129
8. Afuera y adentro: <i>Jawa / (Paqarina) / Uqho, Anqa / Manqa</i> ...	130
9. Modelos de clasificación del mundo andino.....	134
10. El arco de la vida .....	139
11. El Retablo de la creación de Juan Santa Cruz Pachacuti.....	141
12. Un cosmos dentro de otro.....	150
13. La <i>Huaca</i> : un lugar sagrado.....	153
CAPÍTULO 4	
<i>Pacha</i> como tiempo .....	161
1. De la intuición natural de la sucesión y el concepto de tiempo..	161
2. Huiracocha y el tiempo .....	171
3. <i>Hanan / Hurin</i> temporal.....	175
4. <i>El pasado y el futuro: Ñawpa / Q'epa, nayra / cchina</i> .....	177
5. El tiempo andino es circular y cíclico.....	184
6. En torno al ahora: <i>Kunan pacha</i> .....	187
7. <i>Pachacuti</i> : la teoría del vuelco o del retorno .....	189
8. Las eras.....	195
9. El estado del tiempo o el tiempo como clima .....	208
10. <i>Intihuatana</i> : año solar.....	210
11. Tiempo y cosmología de los Incas.....	211
12. El calendario andino ( <i>pacha unan changa</i> ).....	220
13. Las distorsiones del tiempo .....	243
14. El tiempo liminal .....	247
CONCLUSIONES.....	256
BIBLIOGRAFÍA.....	261
GLOSARIO DE TÉRMINOS QUECHUAS Y AYMARAS.....	271

## INTRODUCCIÓN

Debemos mencionar desde el inicio que el tipo de espacio y tiempo que abordaremos en el presente trabajo no es el espacio y el tiempo considerados desde el punto de vista de las ciencias físicas ni de las matemáticas<sup>1</sup>. Probablemente tampoco se trate del espacio objetivo y menos del tiempo objetivo, aunque podrían tratarse del espacio y tiempo reales. Como es conocido, objetividad no es sinónimo de realidad. Antes bien, aquí abordaremos el espacio y el tiempo delimitados culturalmente. Nos servirá de gran ayuda, en este sentido, dos posiciones epistemológicas. La del realismo crítico, en especial la de Feyerabend<sup>2</sup>, cuyas ideas, postuladas contra la invarianza del significado, promueven la inclusión de lógicas informales en el conocimiento de los problemas del hombre; y aquella posición epistemológica de la historia que postula que la realidad es también una invención humana<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> La Enciclopedia Mc Graw-Hill de Ciencia y Tecnología, en el Tomo III, Barcelona S/F, hace referencia a los diversos tipos de espacio que son considerados: físicamente (porción del universo que se relaciona con la extensión de tres direcciones mutuamente perpendiculares); geofísicamente (la porción del universo más allá de las influencias de la tierra y su atmósfera); desde el punto de vista de los vuelos (es la región en la cual un vehículo no puede obtener oxígeno para sus motores o depender de un gas atmosférico para mantenerse); astronómicamente (es parte del continuo espacio tiempo en el cual se encuentran todos los sucesos de manera única); gravitacionalmente (los cuerpos están sujetos a la misma aceleración en el campo gravitacional); sensorialmente (el espacio se percibe de manera indirecta por los objetos y eventos que están dentro de él). Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía, Barcelona 1994, T.II, en acápite dedicado al espacio, hace una breve revisión de la historia de la filosofía del espacio y en lo correspondiente al siglo XX, menciona los diversos puntos de vista desde los cuales se puede tratar el espacio: psicológico, geométrico, físico, gnoseológico, ontológico, metafísico.

<sup>2</sup> Paul K. Feyerabend: Tratado contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Primera Edición, REI, México, 1993. Es conocido su cuestionamiento al formalismo científico y de la unidireccionalidad de la razón. Su propuesta del pluralismo metodológico se funda en la complejidad del conocimiento que varía dependiendo de si el observador está distante del objeto que estudia o está inmerso en él. La participación en el proceso de conocer y la informalidad en la modalidad de acercarse a ese conocimiento dan forma a una lógica oportunista, que caracteriza a una filosofía pragmática. Escribe: "Una filosofía pragmática sólo puede germinar si las tradiciones que han de juzgarse y los hechos sobre los que se ha de influir se contemplan como arreglos provisionales y no como componentes duraderos del pensamiento y la acción. Un participante dotado de una filosofía pragmática ve las prácticas y las tradiciones de manera muy similar a como un viajero ve los diferentes países" (En: La ciencia en una sociedad libre, 1988, México, Siglo XXI. Citado por J. Broker Beltramín 2007:115).

<sup>3</sup> En efecto Mauricio Godelier escribe: "Al contrario que los demás animales sociales, los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que *producen la sociedad para vivir*, en el curso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar sobre ellos mismos así como sobre la naturaleza que los rodea. Producen, pues, la cultura y fabrican la historia, la Historia". Véase Lo ideal y lo material; Editorial Taurus, España, 1989; pág. 17.

El siguiente trabajo es parte de un interés mayor acerca de la cosmovisión y el pensamiento andinos. Para poder desarrollar este objetivo he considerado necesario ocuparme en primer término de un punto central relacionado con el tipo de visión del tiempo y el espacio que tuvieron y tienen los hombres del mundo andino, por estimarlos como ejes inseparables de la experiencia histórica y humana. Si ésta se pudiera reducir solo a la acción convocaría automáticamente dos coordenadas: un donde y un cuando. Por esta razón, nuestro interés se orienta también a definir una racionalidad que se ha elaborado teniendo en cuenta las características del espacio y el tiempo y las formas de pensamiento que operan en la mente del *runa*.

Una aproximación al pensamiento andino desde la perspectiva que consideramos relevante requiere la precisión de algunos términos en uso. Uno de ellos se relaciona precisamente con la expresión *andino*. Aun cuando se presume que su área se encuentra vinculada con el territorio definido por la Cordillera de Los Andes, incluyendo naturalmente a esta, hay que mencionar el vasto conjunto de escenarios que se extienden a ambos lados de Los Andes, una costa de desigual anchura y una ceja de selva cálida<sup>4</sup>. Cuando hablamos de cultura andina, sociedad andina, pensamiento andino, estamos hablando de Los Andes. Es importante resaltar el inmenso valor que tuvo en el pasado y

---

<sup>4</sup>Según el estudio de Olivier Dollfus este vasto conjunto serrano de casi 1600000km<sup>2</sup>, se distribuye sobre los 35° de latitud S. Comprende grandes conjuntos orográficos desde el sur de Colombia (al norte del nudo de Pasto); el Ecuador y norte del Perú (donde los Andes son relativamente angostos), que presentan dos subconjuntos —el del norte, con una serie de cuencas medias flanqueadas, al este y al oeste, por volcanes a más de 5000 metros de altura, y el del sur con cuencas generalmente secas—; los Andes tropicales del Perú, Bolivia, norte de Chile y noroeste de Argentina que se caracterizan por el predominio del volumen de la cordillera. En esta gran cordillera intertropical se dan todas las transiciones del frío al calor, de la aridez extrema a la hiperhumedad, de pendientes abruptas a superficies horizontales, de la selva espesa al suelo desnudo, mineral, es muy elevado el número de combinaciones geosistémicas naturales, mayores que en los Alpes. En los geosistemas fríos la temperatura media anual es inferior a 10°C, las heladas son frecuentes, especialmente en las noches. Debido a las limitaciones impuestas por el frío, la productividad biológica es débil y en el suelo el ciclo del nitrógeno es muy lento. Se ubican a alturas superiores a 3400 metros. Debido a la disminución de la presión atmosférica, de la rápida reducción de la tensión de vapor de agua en relación con la temperatura, de un diferente balance radiactivo, de rápidas variaciones en la temperatura y en la humedad atmosférica, los organismos vivos presentan problemas de adaptación. En los geosistemas templados las temperaturas medias anuales van de 11°C a 18°C, comprendidas en alturas de 3500 y 2200 metros. Su topografía se caracteriza por una fuerte actividad geomorfológica, con pronunciadas pendientes, sensible a la erosión. Esas pendientes han constituido el asiento de gran parte del campesinado andino. Los geosistemas tibios y cálidos corresponden a los pisos cuyas temperaturas medias anuales son superiores a 17°C e inferiores a 23°C, comprendidas en alturas de 2000 a 1000 metros. En: El reto del espacio andino; Instituto de Estudios Peruanos, serie, Perú Problema N°20, 1981, pág. 15 y siguientes.

tiene en el presente como un elemento esencial en la formación integral del hombre y en el surgimiento de su cultura<sup>5</sup>. Los Andes fueron para las culturas andinas lo que el río ha jugado en las culturas de Egipto, Mesopotamia, India, Persia y Semita<sup>6</sup>, que pueden ser catalogadas como “culturas fluviales”. Lo singular de Los Andes está formado por sus alturas y profundidades, su extraordinaria accidentalidad topográfica – “orgía geológica” llamó Mariano Iberico, y “papel arrugado”, Antonio Raymondí-, por su enorme biodiversidad – poseedor de aproximadamente 90 pisos ecológicos de un total de 110-, de temperaturas que oscilan por debajo de 10°C, en sus partes más elevadas, y mayor de 30°C en las planicies de costa<sup>7</sup>. En este escenario floreció una de las más altas culturas de la antigüedad. Sus primeras raíces vienen desde el período lítico con más de 20 mil años de antigüedad, una gran época que se prolongó hasta cerca del año 5000 antes de Cristo, definido por un hombre dedicado a la recolección de frutos y a la caza de animales para poder subsistir. Sobrevino la gran conquista del suelo con la domesticación de las principales plantas y animales y la afirmación de la vivienda en aldeas, donde el hombre de los Andes es agricultor y aldeano (pertenecen a este denominado período arcaico asentamientos costeros de Huaca Prieta, Paraíso, Encanto y Cachi Piki en la sierra central) hasta el año 1000 antes de Cristo. El período Formativo –con grandes culturas tipo Salinar, Chavín, Ancón, Paracas, Kalasasaya-. Siguió los reinos y señoríos de carácter teocrático en el denominado Desarrollos Regionales con las culturas Mochica, Cajamarca y Recuay, Lima, Nasca, Tiwanacu y Pucara, los que fueron afectados por la

<sup>5</sup> La influencia de la naturaleza en la formación de las culturas antiguas con escaso desarrollo tecnológico ha sido la base del determinismo geográfico.

<sup>6</sup> Engelhardt escribe: “La influencia del río en las peculiaridades del país se constata no solamente en las generalidades de la vida comercial y cultural, sino que puede verificarse hasta en las cosas más nimias. La necesidad de canales y aparatos para la elevación de agua da origen a aptitudes técnicas considerables en los viejos egipcios. Las inundaciones crean una matemática altamente desarrollada, de la que el libro de aritmética *Axmes* nos da un pálido reflejo. La necesidad de predecir las inundaciones con relativa seguridad, obliga a los egipcios a un cálculo prolijo del tiempo, a formar un verdadero almanaque. Se hacen astrónomos observadores y llegan en estas especulaciones a resultados sorprendentes. Por fin, probablemente por las peculiaridades del limo fertilizante, son inducidos a estudios químicos, a los que deben resultados prácticos frecuentes. Es posible que el mismo nombre “química-*chemie*” se derive de la palabra egipcia *cham* o *chemi*, que significa “negro” y que es el nombre que los egipcios dieron a su tierra, seguramente por el color del limo, que tanto les beneficiaba” (Esquema del Universo, pgs: 20-21).

<sup>7</sup> Aparte de Olivier Dollfus, en el estudio citado, también Javier Pulgar Vidal Geografía del Perú, Las ocho regiones naturales (1987), y Espacio: teoría y praxis, compilado por Hildegardo Córdova, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

expansión de la cultura Wari alrededor del año 600 después de Cristo, hasta que sobrevivieron los Estados Regionales con Chimu, Chancay, Chíncha, Chancas y los reynos aymaras en torno al lago Titicaca hasta el momento en que los Inkas después de afirmar su dominio en el Cusco al vencer a los Chancas iniciaron su proceso de expansión poco después del año 1400 después de Cristo<sup>8</sup>. Esta larga historia vertebrada en Los Andes reflejada en una peculiar forma de interactuar del hombre con la naturaleza, de producir alimentos, abrigos y vivienda, en una forma de organización social y política, en una forma de cosmovisión y de vida religiosa han dado lugar a lo andino, cuyo sentido trasciende el breve período de los Incas considerando tanto hacia su pasado como a su futuro. Con la llegada de los españoles que fue catastrófico para el hombre andino, pues desarticuló totalmente sus organizaciones económicas, sociales e institucionales, lo andino pasó a la condición de vencido, marginal y de idolatría<sup>9</sup>; pero resistió a la feroz contienda hispánica, cediendo lo propio para concertar la sobrevivencia con el enemigo y adoptando o apropiándose en no pocos casos de lo ajeno cuando convenían al proyecto de vida. De ese modo lo andino ha trascendido los encuentros catastróficos pasando de la posconquista a la poscolonia y ha protagonizado hechos fundamentales durante la República que ha sugerido con fundadas razones la noción de persistencia. Y esto debido en gran parte a que Los Andes continúa siendo la condición fundamental de lo andino. Como sostiene J. Estermann<sup>10</sup>, lo andino es una categoría multifacética que abarca una categoría espacial – referido a un ámbito geográfico y topográfico, en el que juegan rol importante la precariedad de la tierra, la dialéctica arriba/abajo y la ciclicidad de lo húmedo/seco-; la categoría cultural como un derivado de la dimensión geográfica, y la categoría étnica referente a un prototipo de hombre con rasgos singulares. Las hondas raíces de las que ha surgido lo andino en las condiciones físicas impuestas por los Andes, y la consecuente relación dinámica entre el hombre y la naturaleza, se han volcado en una racionalidad y en una espiritualidad peculiar y trascendental. Trascendental en el sentido

---

<sup>8</sup> Se puede ver una visión panorámica en Historia del Tahuantinsuyu de María Rostorowski de Diez Canseco, Edición del IEP y Concytec, 1988.

<sup>9</sup> Véase Waldemar Espinoza Soriano en La destrucción del Imperio de los Incas, la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos. Retablo de Papel Ediciones, 1973.

<sup>10</sup> Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Abya-Yala Editing, Quito, Ecuador; 1998:62.

temporal de ir más allá de los hitos históricos, de modo que podemos hablar de un trascender de lo prehispánico en lo posthispánico. Por ello en el presente trabajo, estimando ya el aspecto metodológico, la noción de persistencia es recurrente antes que el cronológico.

Pero la cuestión más importante se relaciona con el tipo de pensamiento que creemos es el andino. A semejanza de la polémica que hubo por los años setenta del siglo XX a propósito del tipo de Estado que era el Inca, hoy se discute, si bien en ámbitos académicos mucho más restringidos, si el pensamiento andino merece ser catalogado, por ejemplo, como filosofía. En este punto no dudamos en recurrir al enfoque comparativo de Ernst Cassirer<sup>11</sup> y de Claude Lévi-Strauss<sup>12</sup> y a los replanteamientos de Edgar Morin<sup>13</sup>, este último acerca del pensamiento complejo. El mito y la ciencia se pueden postular como esferas del pensamiento distinguibles por sus características singulares, no necesariamente contrapuestas, pero que a pesar de ello pueden compartir el alma humana. En este sentido nos inclinamos a pensar que el pensamiento andino se encuentra mejor enmarcado por la forma de pensamiento mítico.

Este planteamiento no tiene nada de novedad. En nuestro medio, y para señalar solo dos casos y entre los filósofos vivos, Antonio Peña Cabrera y David Sobrevilla están convencidos de que lo andino está mejor configurado como mito antes que otra forma de pensamiento, como por ejemplo la filosofía<sup>14</sup>. Ciertamente es que aquí no viene al caso plantearnos si hubo y hay una filosofía andina, que complicaría los alcances de nuestro propósito. De lo que no cabe duda es de que si no hubo un conocimiento acerca del espacio y del tiempo, si hubo en cambio una forma de entenderla a la par que una compleja forma de manejarla en el avanzado nivel de interacción con la naturaleza que alcanzaron, en su manera de construir la sociedad, de entender la política y la religión. Y hubo personajes con denominación propia depositarios de ese saber

---

<sup>11</sup> En *Filosofía de las Formas Simbólicas*, V. II. Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

<sup>12</sup> En *El Pensamiento Salvaje*; Fondo de Cultura Económica, México. Véase en especial el capítulo I: La ciencia de lo concreto, 1972.

<sup>13</sup> En *El Método: el conocimiento del conocimiento*; Colección Teorema, Cátedra, Madrid; 1994.

<sup>14</sup> David Sobrevilla distingue una filosofía escolarizada con partida de nacimiento y autoría conocidos de una filosofía que se identifica con la capacidad intelectual de las culturas. Sin embargo quienes se ubican en la perspectiva de una filosofía intercultural como J. Estermann no dudan de que hay un saber y un pensamiento cultivado en los andes que merecerían llamarse filosofía andina.

y encargados de enseñar a los más jóvenes de la sociedad andina. Los cronistas tempranos los conocieron y nombraron con distintos nombres, Pachayachachic (Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala), Juan Yunpa "filósofo indígena" (Guamán Poma), Huacacue (Martín de Murúa). Mención semejante les atribuyó Pedro Cieza de León a los sabios que reflexionaban sobre pacha o el universo. Falta saber si el Pachayachachic llamado Juan Yunpa, a quien Guamán Poma denominaba "filósofo" tenía una definición del espacio o del tiempo en el sentido del qué es. En el dibujo que el cronista indígena le dedica, Juan Yunpa aparece, ejerciendo su función probablemente de administrador, con un quipu en las manos con el que llevaba el registro del tiempo. Para desempeñar la función de administrador del calendario Inca, Juan Yunpa era un sabio en el conocimiento de pacha temporal, el cual era fundamental para la distribución de tareas agrícolas y rituales religiosos. Aun suponiendo que este amauta careciera de una explicación que responda al ¿qué es? del tiempo, cambia el esquema si, como sugiere Mario Bunge<sup>15</sup>, la explicación se limita al cómo es, de modo que la respuesta fluye en relación a una mecanística. A lo mejor en este sentido sea más interesante y por cierto menos conflictivo formular otras preguntas con relación al tipo de mundo que imaginaron y pensaron y piensan los andinos, cómo es el espacio para ellos, como entienden el tiempo, de qué manera perciben la belleza, en qué consiste su código moral. Si todo ello que es producto de una mente pensante y dinámica es el resultado de su relación con la naturaleza, de su experiencia comunitaria, de su búsqueda escatológica, de su afán por conseguir la belleza, de su necesidad tecnológica por conquistar el bienestar no es filosofía, pues aquí tampoco nos interesa saber que sea filosofía. Tal vez resulte más interesante saber qué y cómo pensaron los andinos, cómo registraron sus conocimientos y los aprovecharon en la vida práctica. Se trata en definitiva saber cómo construyeron su propia racionalidad.

Como es conocido, no toda concepción del mundo es el resultado sólo de un proceso racional de la actividad del "res cogitans" que relaciona, por ejemplo, los medios con los fines. El primer elemento que permite al hombre

---

<sup>15</sup> En "La relación entre la Sociología y la filosofía" (2000), sostiene que la mecanística basada en el cómo están hechas las cosas constituye una explicación válida, tal vez con ventaja frente a la explicación basada en la subsunción del problema en las leyes empíricas o racionales.

acercarse a las cosas es la percepción. En ella la realidad aprehendida se manifiesta enfrente, alrededor, incluso en alguna dirección ("hacia"). El filósofo español Xavier Zubiri sostiene que "en el acto perceptivo hay una *obtención*, el cual consiste en mostrar. Es lo que significa *ob(s)*. En la percepción la cosa es la que me sale al encuentro: es la *obstensión*, la *ostensión*. Es la dimensión intuitiva. La ostensión es anterior a la intuición. La unidad de ostensión e intuición constituyen la unidad estructural de la percepción"<sup>16</sup>. Mediante la razón el hombre construye una concepción del mundo por "aproximación sucesiva", inferencial, gráficamente discursiva. La consecuencia inmediata y comprensible es la postura hermética adoptada en torno a la razón que rechaza cualquier otra forma de racionalidad, como la mítica, considerando precisamente que la racionalidad viene de la razón. Pero así como la razón es el instrumento más importante, desde el punto de vista del racionalismo para elaborar una concepción del mundo, también existen otras facultades, tan humanas como la propia razón, que intervienen con el mismo propósito. Estas otras cualidades se relacionan en gran parte con los sentidos, especialmente con la facultad de ver, verbo a partir del cual se genera la visión, vinculado a la experiencia misma de la vida, a los sentimientos y a la propia mente del hombre que aprehenden el mundo de modo inmediato, lo entienden y a partir de allí lo "explican", sin necesidad de pasar por etapas previas o siguiendo un proceso de acercamiento progresivo. Descartes siendo el máximo representante del racionalismo llamó a este método alterno como conocimiento intuicional. Después de él han resaltado distintas variantes filósofos como Bergson, Dilthey y Husserl<sup>17</sup>.

La intuición es un acto cognitivo preanalítico que permite el conocimiento del mundo caracterizándose porque esto es posible en un sólo acto del espíritu. "Se parece más a una corazonada, a un pálpito, -escribe T. Sowell- que a un

---

<sup>16</sup> Zubiri, Xavier, en *Espacio. Tiempo. Materia*. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 1996. Pág: 185.

<sup>17</sup> Manuel García Morente, en su *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Editorial Porrúa, S.A., México 1980, sostiene que la intuición como método se contraponen al método discursivo. Escribe: "La intuición consiste en un acto único del espíritu que de pronto, súbitamente, se lanza sobre el objeto, lo aprehende, lo fija, lo determina por una sola visión del alma". Estas intuiciones varían desde las formas sensibles hasta las reales. Como exponentes de estas últimas son Husserl (intuición intelectual), Bergson (intuición emotiva) y Dilthey (intuición volitiva). Pg. 35 y siguientes.

ejercicio lógico o una verificación fáctica. Estas cosas vienen más tarde, y se alimentan de la materia prima provista por la visión"<sup>18</sup>. Claro es que de esta definición de Sowell nos interesa la intuición no como una corazonada sino como la "materia prima provista por la visión", esto es como la percepción de la inmediatez. A partir del contacto directo y la aprehensión inmediata de la realidad hay una primera construcción del mundo. Si la capacidad racional da lugar a una concepción del mundo, la intuición que convoca facultades distintas, y acaso contrapuestas al de la razón, como la emoción, la disposición a la acción, de la experiencia, permiten hablar de una intuición del mundo, o como dice Dilthey, de una "visión" del mundo, cuyo punto de arranque es la experiencia vital e histórica. De acuerdo con este enfoque una visión del mundo se configura como una cosmovisión<sup>19</sup> antes que como una concepción. Aquí tiene cabal sentido la expresión "visión andina", la que parece corresponder a una experiencia vital que compromete al hombre (*runa*) de manera integral en un tipo de relación dialógica con la naturaleza, con los animales y con otros runas, pues el andino es un ser empático ya que procura estar siempre en sintonía con la naturaleza y sus semejantes.

A este propósito conviene detenerse en la crítica que hace Bergson a la forma del conocimiento basado en la capacidad racional que, como la ciencia, desvirtúa, secciona y paraliza el mundo cuando pretende conocerla y explicarla. A la ciencia el mundo se le escapa de las manos por su compleja riqueza y vitalidad. En cambio, para este filósofo la intuición es la que posee mayor ventaja para acceder a esa complejidad mediante el empleo de la

<sup>18</sup> Thomas Sowell sostiene que las visiones son como mapas que guían por una selva de complejidades desconcertantes; son indispensables pero peligrosas porque llevan a confundirlas con la realidad. Hay tantas visiones como seres humanos y más de una visión puede ser coherente con un hecho dado. En *Conflicto de Visiones*; Gedisa editorial, Buenos Aires 1990:17.

<sup>19</sup> El término alemán *weltanschauung* es una adaptación del alemán: *welt*, mundo; y *anschauen*, observar. Fue introducida por W. Dilthey en su obra "Introducción a las ciencias humanas" en 1914. Se le define también como cosmovisión: "Conjunto de opiniones y creencias que conforman la imagen o concepto general del mundo que tiene una persona, época o cultura, a partir del cual interpreta su propia naturaleza y la de todo lo existente. Una cosmovisión define nociones comunes que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política, la economía o la ciencia hasta la religión, la moral o la filosofía". Guillermo von Humboldt, en el siglo XIX, definía de esta manera: "Las formas eventuales, no necesariamente conscientes de ver el mundo de los grupos sociales, o sea, de los pueblos, naciones o círculos culturales... son formaciones dotadas de un contenido algo confuso que aparecen como un haz retorcido de problemas" (Citado por Fernando Manrique Enríquez, en *Pachasofía y runasofía andina*, CONCYTEC, 2002:45).

metáfora y el arte en general. Y la empatía es la mejor actitud para comprender el mundo.

El propio conocimiento, en la percepción de Descartes, es el resultado de una combinación de razón e intuición, y este último juega un papel fundamental en la ciencia. Quizás el problema radique en el hecho de que ambos términos se pretendan aplicar como términos intercambiables, como si estuviesen denotando, lingüísticamente, campos semánticos iguales. Ocurre especialmente cuando una cultura, que ha basado su desarrollo en una forma de pensamiento racional, trata de explicar a otra -donde predomina, digamos, una forma mítica de comprender el mundo y el hombre-, en los mismos términos con los que se entiende a sí misma. El conflicto de visiones no se deja esperar y los efectos sociales y políticos son evidentes e inmediatos.

Mencionemos de paso que esto ha ocurrido en el mundo andino, más exactamente en relación al pensamiento andino. El contacto de dos formas distintas de ver el mundo trajo como consecuencia, por ejemplo, que los cronistas de la conquista intentaran comprender el mundo andino y en general toda forma de vida, con los mismos parámetros cognitivos de occidente. Esta actitud se tradujo en una ideología de justificación del sometimiento y de una conversión política y espiritual de las gentes, que no se limitó a los tiempos fundantes del encuentro de culturas. Si bien la historia está hecha de conquistas y colonizaciones, y en el caso de la historia andina los cronistas de la conquista tenían una misión, respondían a un objetivo, los guiaba un alma (dicho en términos intelectuales). Lo que parece sorprendente es que cinco siglos después de ese tiempo primordial se mantenga la misma actitud intelectual, sin que podamos saber a ciencia cierta cuál es la misión que cumple el nuevo cronista ni cuál el alma que lo guía. Solamente se sabe, y no es necesario demostrarlo, que su orientación es racional, inclusive a la hora de hablar de una racionalidad no occidental. Basta un botón de muestra para retratar a este nuevo cronista que continúa hablando de un "dios creador andino", a la manera del Creador judeo-cristiano. Por lo que toca a los "vencidos" hay una larga persistencia, de renovación y no pocas veces de renacimiento de las formas estéticas, del pensamiento y la cultura andina en general.

Es un tema de larga discusión que toca a interlocutores de diversas disciplinas. La cosmovisión del hombre andino ha sido enfocada desde diferentes campos: la medicina tradicional, o folclórica, los ritos múltiples, las fiestas, la religión, el trabajo, las relaciones interpersonales y comunitarias, la tradición oral, y hasta la economía. Hay una abundante literatura acumulada a lo largo de cinco siglos, y particularmente durante el siglo XX, en las que se han destacado con diferentes grados de interés los temas de mestizaje, persistencia e identidad del hombre andino. Un asunto que amenaza permanecer abierto, muchas veces ya sólo para seguir aportando más pruebas de aquello que en su planteamiento, sin embargo, parece definitivo. En realidad sigue en pie una cuestión de fondo que se puede resumir en estas preguntas, ¿cómo entender al hombre andino, su pensamiento, sus mitos, su religión, su arte, su ethos? ¿Cómo ha construido una imagen del mundo y de qué manera se sirve de ella en el orden práctico de la existencia?

El tema del presente trabajo se centra en la visión del tiempo y del espacio que construyeron los andinos, los que se expresan con el término *pacha* en los dos idiomas originarios de la cultura andina, quechua y aymara, y la inteligibilidad (racionalidad) adherida a ese término, al que ha impregnado y es impregnado por él.

Hay una profusa bibliografía sobre todo de carácter histórico, etnohistórico, etnográfico y literario acerca del pensamiento andino en general. Desde los cronistas que llegaron al Nuevo Mundo con los primeros españoles hasta las más recientes investigaciones en el campo de la historia y la antropología. Los documentos más tempranos vienen del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Aunque el interés de ellos era en términos generales la historia social, prestaron especial atención a la práctica religiosa y a la particular forma de entender el mundo que tuvieron sus gentes. Evidentemente ese interés por conocer la religión y el pensamiento cosmológico andinos tenían un propósito doctrinario: canjear por la vía persuasiva, primero, y coactiva, después, la idolatría por la fe cristiana. La evangelización requería un paso previo de carácter cognitivo: describir el conocimiento que los naturales tenían del mundo y cómo habían "fabricado" sus dioses y cómo les rendían tributos. Pedro Cieza de León, José Diez de Betanzos, José de Acosta, Antonio

de la Calancha, Pablo Joseph de Arriaga, Bernardo Cobo, Cristóbal de Molina, el Inca Garcilaso de la Vega... conforman una larga lista de autores que dejaron una zaga de crónicas fundamentales, junto a verdaderos lingüistas de lenguas nativas como el quechua y el aymara, Diego Gonzales de Holguín y Ludovico Bertonio, respectivamente, por citar a dos de los más representativos. Sin embargo, pese a la trascendencia y en muchos casos al carácter imprescindible que puedan tener estas obras, especialmente para la historia, hay que mencionar a tres autores cuyas obras abrigan un particular interés para nuestro propósito: Felipe Guamán Poma de Ayala, Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y Francisco de Ávila, este último recopilador de la tradición oral de Huarochirí.

En el siglo XX un creciente culturalismo que se desarrolla a través de la arqueología, la historia y la antropología, empieza a prestar atención a la cosmovisión religiosa del *runa*. Merecen especial mención Julio C. Tello, quien dedicó un estudio fundamental a Wiracocha, y Rebeca Carrión Cachot que investigó y escribió un libro acerca del Culto al Agua en el antiguo Perú y otro acerca de los dioses primigenios. A partir de la segunda mitad de este siglo se incrementan los estudios sobre ideología religiosa del *runa* por parte de investigadores nacionales y peruanistas extranjeros, la mayoría de ellos ubicados en la etnohistoria y en la antropología. Cito a los contemporáneos María Reiche, María Rostorowski, Franklin Pease, Juan Ossio, Alejandro Ortiz, Enrique Urbano, Teresa Gisbert, Teresa Boyssse-Cassagne, Verónica Cereceda, Tristan Platt, John Murra, Tom Zuidema, Gail Silvermann, entre otros.

La filosofía tuvo un interés más bien reservado y casi siempre fragmentario sobre estos temas. Sin ánimo de hacer un balance, mencionaré rápidamente a Antero Peralta (Veta filosófica del pensamiento Inca), a la sugestiva y sugerente obra de Mariano Iberico Rodríguez (sus estudios sobre tiempo y espacio, como temas generales, parecían ser un preludio de lo que pudo haber sido, sistemáticamente desarrollado, su vital Notas sobre el paisaje de la sierra), Emilio Mendizabal Losack y más recientemente a María Rivara de Tuesta, Antonio Peña Cabrera y David Sobrevilla (este último ha dedicado un estudio preliminar, suponemos, al pensamiento de los Nahuatl). En el contexto latinoamericano, para citar solo a los más conocidos, cuyos autores tienen

formación académica en filosofía, citaré a Rodolfo Kusch (Pensamiento indígena y popular en América y América Profunda), Juan Van Kessel (Medicina Andina) y Josef Esterman (Filosofía Andina).

Dicho de una manera general nuestra hipótesis expresa que la "visión andina del espacio tiempo", traducida por el vocablo *pacha*, estaría basada en la experiencia vital del hombre de los Andes que se plantea en el cruce de relaciones: la que se establece entre el hombre y la naturaleza -en la que el andino, ese ser que *contempla y espera*, al decir de Rodolfo Kusch<sup>20</sup>, elabora preguntas y formula respuestas en torno al mundo exterior y del vínculo existencial que lo une como individuo y comunidad-, seguida de otra relación fundamental que compromete igualmente su condición existencial, la que se vincula con las relaciones colectivas orientadas a organizar la voluntad de acción, de generar las condiciones objetivas y subjetivas de producir los medios de subsistencia, en el que el término *lucha* expresa su sentido pragmático por la sobrevivencia, domestica y adapta recursos, aprende y comprende el comportamiento de la naturaleza para influenciar, a su modo, en su devenir, motivado por una inefable inquietud que persigue anticipar el resultado.

La "visión andina" puede entenderse como una forma de conocimiento abierto y primordial que se funda en la sensibilidad humana. Una "visión del mundo" -como entrevieron Bergson<sup>21</sup> y Dilthey<sup>22</sup>- en que el hombre se percibe antes que un ser pensante como un ser de sentimientos y necesidades vitales, de apetitos y deseos, y exigente de soluciones pragmáticas. El hombre andino ha construido una imagen y una concepción del mundo<sup>23</sup> sobre la base de una

---

<sup>20</sup> Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*. Edit. Instituto de Cultura Americana. 1972.

<sup>21</sup> Véase *El pensamiento y lo movable*; Edición Ercilla, Santiago de Chile, 1936. Bergson sostiene la intuición emocional como una forma de relación básica del hombre con sus semejantes y con la naturaleza.

<sup>22</sup> La intuición volitiva es destacada por Dilthey por su función fundamental en la concepción del mundo y la cosmovisión, en especial en las sociedades primitivas. Véase: *Teoría de la Concepción del Mundo*; Biblioteca de Filosofía, Revista de Occidente, 1974.

<sup>23</sup> Tomamos aquí "mundo" en el sentido fenomenológico que formula Heidegger, para quien "mundo" pone de manifiesto y fija en conceptos categoriales "el ser de los entes "ante los ojos" dentro del mundo" (*El ser y el tiempo* 1971:76). Los entes que se encuentran dentro del mundo son las cosas tanto naturales como las dotadas de valor. En páginas siguientes Heidegger advierte acerca de los empleos de la palabra mundo. En sentido óptico mundo significa la

experiencia primaria relacionada con el espacio y el tiempo, la que se despliega a partir del hombre inmerso en la naturaleza e interactuando con ella.

a) En la visión andina el espacio y el tiempo están integrados en una sola categoría cognitiva: espaciotiempo, y tanto en quechua como en aymara, las dos lenguas mayores del mundo andino, son designados por el mismo vocablo, *pacha*. A esa integridad debe *pacha*, como el pensamiento andino en general, la condición de ser orgánico que presenta rasgos de racionalidad y de una lógica peculiar, inspirados por los ritmos de la naturaleza y orientados a lograr performances de carácter empírico. Obedeciendo a su particularidad, enmarcado por una geografía en la que transcurre el ser-ahí, del que se generan los rasgos esenciales del pensar y el saber andinos, el pensamiento del hombre de los Andes ha desarrollado el sentido de seminalidad.

b) Por otra parte, la configuración del espaciotiempo en el pensamiento andino es uno de los elementos más importantes que ayudan a consolidar la racionalidad andina construido a partir del modelo biológico.

El tratamiento del tema propuesto se inscribe, de manera genérica, en la Filosofía de la Cultura al comprender ésta como hecho simbólico (por ejemplo, Jung, Cassirer). Y concierne seguidamente a una filosofía del lenguaje en la medida que reduce el símbolo a una estructura y a una significación (por ejemplo, Greimas, Lévi-Strauss).

La interpretación de textos (hermenéutica)<sup>24</sup> se hará teniendo en cuenta el significado de los términos nativos (semántica), en contextos determinados -orales, escritos, gestuales, símbolos, etc.- dotados de sentido e integrados en un discurso (semiótica).

Se examinarán básicamente textos reconocidos por su inmenso valor histórico, al que podríamos agregar su valor gnoseológico, que fueron escritas coincidentemente por la misma época, especialmente Guamán Poma de Ayala (Nueva Corónica y buen gobierno -1615- 1993), Juan Santa Cruz Pachacuti

---

totalidad de los entes que están "ante los ojos" y que están dentro del mundo. Pero también el ser de dichos entes. Puede ser el nombre de toda región que abarca una multiplicidad de entes. En sentido preontológico y existencial mundo refiere al "mundo público del nosotros", esto es al mundo circundante "peculiar" y más "cercano".

<sup>24</sup> Lo haremos siguiendo la idea de Dilthey para quien la hermenéutica o "teoría de la interpretación" se da en el enlace entre la filosofía y las ciencias históricas. Citado por Rosental-ludin en Diccionario Filosófico; Editorial Universo, Argentina, 1973.

Yamqui Salcamaygua (Relación de antigüedades deste reyno del Piru -1609-1993), y Francisco de Avila (Ritos y tradiciones de Huarochirí -1608- 1987), además de informaciones etnográficas contemporáneas, en particular sobre rituales y mitos (tradición oral).

En el primer capítulo nos ocupamos del pensamiento andino, al que hemos denominado "ensayo acerca de la mirada del *runa*". Y en él destacamos algunas de las características que nos parecen acaso más controversiales o escasamente advertidas como aquella que prefiere el uso de unidualidad, sugerido en este caso por la tesis de Edgar Morin, en lugar de dicotomía. Se tendrá en cuenta asimismo en este capítulo las categorías de totalidad, integridad, heterogeneidad; de la comunidad o colectividad frente a la individualidad del ego.

El segundo capítulo está dedicado al término *Pacha*, a sus diversas acepciones y variaciones en quechua y en aymara, así como a los sentidos de carácter conceptual que entraña.

En el capítulo tercero nos ocupamos de *Pacha* en la medida que atrae el sentido de espacio. ¿Cómo el hombre andino percibe el espacio? ¿Cómo ha organizado su existencia en relación con el espacio? Aquí se examinarán las dimensiones arriba/abajo, delante/atrás, dentro/fuera, izquierda/derecha y su peculiar tratamiento por parte del *runa*.

El capítulo cuarto se ocupa de *Pacha* como tiempo. En este punto se abordarán aspectos concernientes a la inquietud del *runa* por entender el tiempo en la relación antes / después y su particular concepción del presente, así como la necesidad de orientarse en el tiempo y de administrarla para fines prácticos, y las distorsiones que se expresan en las actitudes del hombre de origen andino traslocado.

No podemos dejar de advertir las dificultades que presenta el hecho de abordar desde la filosofía un tema que tanto la historia como la antropología han tratado a su vez como parte de otros temas. Un historiador tiene la ventaja de fijar como punto de partida un documento el cual examina y somete al análisis. La filosofía empieza donde termina el historiador, pero no puede ignorar su trabajo y muchas veces acaba siendo limitado por él.

## CAPÍTULO 1

### ENSAYO SOBRE LA MIRADA DEL *RUNA*.

La palabra *runa*<sup>25</sup> designa al habitante del mundo andino y hablante de la lengua quechua (*runa simi*, lengua del hombre) que es equivalente a su congénere, el *jaque aru*, hablante de la lengua aymara. Ambos comparten el espacio andino y su historia, y poseen elementos comunes en su pensamiento básico.

¿Cómo, el *runa*, y su semejante *jaque*, perciben el mundo y construyen su realidad? Quizá esta pregunta pueda servirnos como punto de partida para comprender otros temas vinculados a su cosmovisión, a su religión, a su ética o a su conducta política. Por eso, de primera intención, intentaremos explorar la mirada del hombre andino como una forma particular de lectura de la realidad, que puede variar desde el simple hecho de ver, hasta una forma de sabiduría o racionalidad, producto de un adiestramiento intelectual y cultural.

A lo largo de la historia se han dado posiciones extremas. Una de ellas ha estigmatizado al pensamiento del *runa* como “pensamiento salvaje”, atendiendo a su inclinación mítica, mágica y simbólica, estableciendo así una inevitable distancia respecto de la otra posición que enfatiza, por separado, lo racional y lógico. El puente conciliador entre ambas posiciones pasa por la revisión necesaria de los conceptos tanto de lo racional como del mito, de la posible asociación entre ambas formas de pensamiento y hasta de la posible expansión de la idea de racionalidad que permita ubicarlo como un rasgo del mito. Dependiendo de esta reconceptuación la mentalidad del *runa* podría describir un movimiento pendular entre ambas formas de pensamiento<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Jorge A. Lira define *runa* como “Gente, persona en general. Reunión de varias personas. Conjunto de personas que están a las órdenes de otra. Persona decente. Hombre, persona de sexo masculino. Runa hina: Como gente. En cuanto hombre. Runa masiy: Próximo, semejante, los demás en relación a uno; el otro respecto a uno. Runa kay: Condición de hombre o de humano, humanidad”. (Diccionario Kechuwa-Español. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 1944).

<sup>26</sup> Sin embargo, el puente conciliador no debe entenderse en términos de mestizaje, como el ocurrido en los aspectos biológico y cultural, producto del encuentro de dos culturas, hecho que también se dio en la mentalidad andina. Lo que estamos sosteniendo es que tanto el mito como lo racional, siendo antitéticos, se dieron en el pensamiento andino como resultado de su propia

La mirada del *runa* reúne una variedad de rasgos y características que la hacen singular. Algunos de esos rasgos se relacionan con la modalidad del pensamiento concreto, su operatividad con el bricolage intelectual y su expresividad con el modelo reducido. Sus características agrupan una constelación de elementos como el hecho de que todo está relacionado (*amarrado* es el término que, a mi parecer, expresa mejor la relacionalidad del todo) -éste a su vez incluye el sentido de totalidad-, la inmanencia, el modelo biológico, así como la intencionalidad, el lenguaje simbólico, la personificación, el predominio del ser colectivo<sup>27</sup> sobre el individual. Presenta a la vez rasgos racionales, prácticos y empíricos, en una mezcla que es al mismo tiempo simbólico/mítica y empírico/racional.

## 1. ENTRE LO MÍTICO Y LO RACIONAL

De las tesis que se han planteado en torno a la mentalidad del hombre andino, la primera contempla de manera disyuntiva la relación entre lo mítico y lo racional. La segunda sostiene que tiene de ambos, en una relación de conjunción.

De acuerdo con la primera tesis la mentalidad del *runa* está enmarcada por el mito. Anotemos algunas ideas acerca del mito. Una de ellas es la que sugiere Heidegger como la "palabra que pronuncia"<sup>28</sup>, en que la palabra *pronuncia*, entre los griegos, significaba manifestar o hacer aparecer, en el sentido de la epifanía. O como expresa Gadamer, el mito es una especie de "acta notarial", en el que y por el que consta lo dicho, la leyenda, "de modo que

---

evolución, antes de producirse la conquista española. En consecuencia las diferencias no radicarían en la presencia o ausencia de rasgos míticos o racionales para hacer que el pensamiento andino sea más racional que mítico, o viceversa, sino que depende de la proporcionalidad con que tales rasgos se entremezclan.

<sup>27</sup> Rodolfo Kusch, Juan Van Kessel, Josef Estermann y otros autores se han ocupado de estas y otras características del pensamiento andino no siempre consensuados en su enfoque e interpretación. Thomas y Helga Müller en estudio sobre los Q'ero "Cosmovisión y celebraciones del mundo andino" (Cit. en La Estrella 1989), mencionan cuatro conceptos básicos de la cosmovisión andina: El concepto del hombre; el de dualismo yanantin; el concepto de espacio y tiempo asociado al de yanantin; y el del mundo sobrenatural, en especial el relacionado a Pachamama.

<sup>28</sup> Martín Heidegger escribe: "Mito significa: la palabra que pronuncia. Pronunciar es para el griego: manifestar, hacer aparecer, o sea, el aparecer y lo que es mediante su aparecer, su epifanía. Mito es lo que tiene ser por medio de su pronunciación: lo que aparece en la revelación de su habla. El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es". En *¿Qué significa pensar?*. Editorial Nova, Buenos Aires, 3ra Edición, 1978. Pág:16.

lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la de recibir lo dicho"<sup>29</sup>, revelando de esta manera la imposibilidad de que sea constatable. Lo que pone de manifiesto el mito es un tiempo originario en el que los dioses tuvieron un trato con los hombres, debido al cual los mitos son siempre historias de la vida de los dioses y relatos acerca de los orígenes. E. Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas* abrió al reconocimiento del mito no sólo como una forma de conocimiento extracientífica, sino haber señalado en él una forma de racionalidad y una forma de vida.

Mito y logos estuvieron en el mismo partidor de la historia y ambos significaban *palabra*. La historia da cuenta de que logos<sup>30</sup> fue el aliado natural de la filosofía, toda vez que ésta se define como producto de la razón, y el hombre encontró en la razón el elemento diferenciador respecto del animal. "El hombre es un ser racional", dice Aristóteles, y el animal, irracional. De igual manera el hombre fue visto como la culminación del desarrollo evolutivo de la especie animal, otorgándole al mismo tiempo la categoría de ser superior, y logos fue visto como la superación del mito. La contraposición supuso consecuentemente una relación excluyente. La forma de pensamiento que guiaba a los hombres o era mítica o era lógica; dicho de otra manera, racional o irracional. En la escala evolutiva cognitiva el hombre pasó del mito al logos.

Atendiendo al segundo disyunto –lo racional-, la posición respecto a si hay una racionalidad andina, es manifiestamente negativa, bajo el argumento de que adolecería de conceptos vinculados con la logicidad y los pasos de demostrabilidad del conocimiento. Lo que si posee es una cultura, que puede ser altamente compleja, pero no por ello debe confundirse cultura con racionalidad. Las culturas ofrecen al individuo opciones que le permitan desarrollar su convivencialidad, sostiene por ejemplo el filósofo español Jesús Mosterín, uno de los exponentes más recientes de esta posición, cuyas

<sup>29</sup>En Mito y Razón, Paidós, Buenos Aires, 1997. Pág. 17.

<sup>30</sup>Ch. Jamme, en Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea, sostiene que mito y logos "ambos términos quieren decir palabra, siendo logos la palabra plena de sentido, el discurso racional. Hasta la época de Sófocles, mito significaba la palabra hablada". P:13. Con posterioridad a Sófocles el significado del mito como palabra sagrada fue reemplazado por narración de la saga de los dioses.

propuestas han tenido acogida entre continuadores locales<sup>31</sup>. Esta posición se basa en el concepto de razón que, como afirma Gadamer, es un concepto moderno. El concepto razón "refiere tanto a una facultad del hombre como a una disposición de las cosas"<sup>32</sup>. Hay razón, dice Gadamer, allí donde el pensamiento está "cabe sí mismo" en el uso de la matemática y de la lógica, y en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio.

Para la tendencia justificacionista<sup>33</sup> el hombre racional es aquel que sabe fundamentar lo que dice, aquel que demuestra sus teorías, entre las cuales pueden estar comprendidas las científicas, éticas, políticas o metafísicas. Racional es el que dice la verdad, que sabe encontrar -a través de la argumentación demostrativa- un fundamento estable. La racionalidad se identifica con el hallazgo de un *fundamentum inconcussum* con lo que se afirma en la ciencia o en la metafísica, en ética o política.

Sin embargo desalienta saber que la razón no pueda someter la realidad al cálculo, ni sea ya la facultad de la unidad absoluta. Gadamer señala la imposibilidad de reconocer todo lo real como racional; y al contrario se inclina a aceptar como "racional" el "hallazgo de medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada"<sup>34</sup>.

Una segunda tesis reconoce en la mentalidad andina la concurrencia de lo mítico y lo racional en una suerte de pensamiento unidual. De acuerdo con este enfoque el pensamiento andino sería a la vez simbólico (mítico) y racional.

En la dimensión simbólica, todo cuanto el hombre hace o define está dotado de sentido, toda su existencia se desenvuelve en una red de signos y símbolos<sup>35</sup>. Aun cuando se trata de una característica del hombre en general, lo

<sup>31</sup> Comparten esta misma postura además filósofos como Hans-Georg Gadamer, en Mito y Razón, y Ernst Cassirer en Antropología filosófica, aun cuando, este último, considera la racionalidad "como un rasgo inherente a todas las actividades humanas" (Cassirer 1968:48). En nuestro medio esta posición llevada al extremo recuerda a la sostenida por Sepúlveda al inicio de la colonia española en América y la polémica que siguió en torno a si los indios podían ser considerados como seres humanos.

<sup>32</sup> Gadamer, en Ob. Cit., continúa escribiendo: "Precisamente esta correspondencia interna de la conciencia pensante con el orden racional del ente es la que había sido pensada en la idea originaria del *logos* que está a la base del conjunto de la filosofía occidental. Los griegos llamaron *nous* a la sabiduría suprema en que lo verdadero está patente, es decir, en que se hace patente en el pensamiento humano la disposición del ser con arreglo al *logos*". Pág.18.

<sup>33</sup> Antiseri, Darío: El hilo de la razón, 1998.

<sup>34</sup> Gadamer, en Ob. Cit. p.19.

<sup>35</sup> Reformulando la idea de E. Durkheim, por el lado sociológico, y a Saussure, por el lingüístico, acerca del hombre inserto en una trama de signos que él mismo ha tejido, Geertz

es de manera preponderante del hombre de las sociedades tradicionales y premodernas, en la medida que por modernidad y civilización han propuesto Horkheimer y Adorno<sup>36</sup>, vinculado al predominio de la ciencia, la mensurabilidad y lo racional centrado en la determinación de los medios. La imaginación simbólica aprehende y conoce la realidad no como una representación ni mucho menos desprovista de sentido, sino que toma en una unidad la realidad y su representación, como afirma Kolakowski, en una relación topológica<sup>37</sup> que se establece entre la conciencia y el objeto.

E. Cassirer ha llamado "animal simbólico" al productor de símbolos en cuya capacidad encuentra el elemento que diferencia al ser humano y en relación a ella ha postulado una racionalidad mítica, reconociendo el papel primario que desempeña la singularidad del espacio y el tiempo. Por su parte Lévi-Strauss, ha enfatizado a propósito del Pensamiento Salvaje, o mito, el concepto de estructura lógica propia, y no precientífica ni prelógica -ni anterior ni posterior a la forma de pensamiento científico-, sino que posee una trayectoria paralela.

En la perspectiva de Morin - quizá el más cercano renovador de E. Cassirer y de Lévi-Strauss- el pensamiento humano es más complejo, y por lo mismo imposible de ser encapsulado solamente en lo racional, o de actitudes, incluso mentales, que podrían ser indicados solo como irracionales. Escribe:

Nuestros ancestros cazadores recolectores que, en el curso de decenas de miles de años desarrollaron las técnicas de la piedra, y elaboraron después las del hueso y el metal, dispusieron, y usaron, en sus estrategias de conocimiento y de acción, de un pensamiento empírico/racional/lógico y produjeron, al acumular y organizar un formidable saber botánico, zoológico, ecológico, tecnológico, una verdadera ciencia. No obstante, estos mismos arcaicos acompañaban todos sus actos técnicos de ritos, creencias, mitos, magias, e incluso pudo parecerles a los antropólogos de principios de siglo que, encerrados en un pensamiento mítico-mágico, estos primitivos ignoraban toda racionalidad<sup>38</sup>.

La unidualidad –sostiene Morin- es un principio del conocimiento humano que es a la vez cultural, espiritual, cerebral y computante; lo es

---

extiende al concepto de cultura la noción de aquél tejido como una trama de significación. Ver: Clifford Geertz: La interpretación de las culturas; Gedisa Editorial, México, 1987, pág. 20.

<sup>36</sup> Ver Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos; Editorial Trotta, Madrid, tercera edición, 1998.

<sup>37</sup> Kolakowski, L: La presencia del mito; Amorrortu editores, B. Aires, 1971, pág.9.

<sup>38</sup> Edgar Morin: El Método, el conocimiento del conocimiento; Cátedra, 1994, pág:167.

también y al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Los procesos cognitivos son a la vez productores y productos de la actividad hipercompleja de un aparato que computa/cogita de manera a la vez lógica/alógica, precisa/imprecisa, racional/mitológica<sup>39</sup>. El conocimiento objetivo está presente en todas las sociedades humanas, incluidas las arcaicas y religiosas. De igual modo, la subjetividad humana sigue estando presente, no sólo en el interior del mito, sino detrás del conocimiento objetivo. El problema es que lo empírico y lo racional no se habían liberado del mito y la magia. Había, si se quiere, una ciencia larvaria, pero subordinada a la voluntad de los dioses. Del vínculo que se establece entre sujeto y objeto, y entre espíritu y mundo, se desprende una relacionalidad que las afectan recíprocamente para dar cuenta en su forma primaria de un "espíritu que está en el mundo que está en el espíritu".

De aquí podría derivarse que la racionalidad es un mecanismo cognitivo a la vez objetivo y subjetivo extensible a todas las sociedades, y que las diferencias de racionalidad –andina, africana, india o asiática- son de carácter cultural, esto es debido al modo de hacerse la racionalidad al insertarse en una determinada cultura.

Para decirlo brevemente, de acuerdo con la perspectiva de Morin, la racionalidad *andina* responde cabalmente a la hipótesis de unidualidad, por la cual reúne en un solo cuerpo el complejo proceso de cognición que involucra a la vez lo lógico y lo mítico, lo racional y lo metafórico. Esto no lleva a afirmar que lo mítico sea igual a lo lógico, ni que lo metafórico pueda reducirse a lo racional mucho menos; como suele decirse en el lenguaje común están juntos pero no revueltos. Lo que está sosteniendo la unidualidad es que los dos modos de conocimiento y de acción -uno simbólico/mitológico/mágico, y otro empírico/técnico/racional- se distinguen de hecho, pero también se imbrican en un tejido complejo, sin que uno atenúe y degrade al otro. Los dos modos coexisten, ayudándose recíprocamente, en constante interacción. Pero no se trata solamente de un modo de conocimiento y de acción, sino también de pensamiento, el cual constituye el modo superior de las actividades

---

<sup>39</sup>También de modo simultáneo informacional/representacional/ideal, digital/analógica, cuantitativa/cualitativa, analítica/sintética, clasificante/desclasificante, formalista/concreta, imaginativa/verificadora.

organizadoras del espíritu que a través del lenguaje instituye su concepción de lo real y su visión del mundo.

Morin sostiene que el propio despegue de las civilizaciones ha hecho evolucionar ambos pensamientos, así como a su dialéctica. La constitución de los Estados/naciones modernos se ha visto acompañada por una nueva y formidable concreción mitológica/religiosa<sup>40</sup>. "No hay un espacio y un tiempo propiamente míticos; hay un desdoblamiento mítico del espacio y del tiempo en el mantenimiento de su unidad, y quienquiera que ejerza los dos pensamientos, el empírico/técnico/racional y el simbólico/mitológico/mágico, vive con toda naturalidad, de forma una y dúplice la consustancialidad de los dos mundos diferentes"<sup>41</sup>.

Los dos pensamientos, el racional y el mitológico se han relacionado de distinta manera a lo largo de la historia. En las civilizaciones arcaicas se combinan estrechamente, en las civilizaciones históricas se desarrollan simultáneamente y en nuestra civilización contemporánea se encuentran simbiotizados. Ambas formas de pensamiento tienen la misma fuente en los principios fundamentales que gobiernan las operaciones del espíritu / cerebro humano. Ligado a las fuerzas y formas originales, principales y fundamentales de la actividad cerebro-espiritual se da el espíritu-raíz, allí donde los dos pensamientos todavía no se han separado. Y el mito depende más de ese espíritu-raíz que sigue estando vivo y no de un pensamiento arcaico superado.

---

<sup>40</sup> El pensamiento simbólico/mitológico/mágico. El nombre (todo nombre) y el ícono tienen a la vez una potencialidad indicativa (instrumental, en que predomina la idea de signo), y simbólica (evocador y concreto). En tal sentido el signo/símbolo permite distinguir y oponer. El pensamiento simbólico es también, en profundidad, un pensamiento mitológico; mito y símbolo se llaman entre sí.

Sin embargo, una racionalidad más abierta ha reconocido en el mito "un modo de pensamiento semánticamente autónomo al que corresponde su propio modo y su propia esfera de verdad" (cit. a Cassirer, 173). Para Cassirer el mito es una forma simbólica autónoma. Así, el discurso-relato del mito comporta símbolos, los produce, se nutre de ellos. Al igual que el símbolo, el mito lleva en sí una fuerte presencia singular y concreta; al igual que el símbolo, expresa relaciones analógicas y hologramáticas; al igual que el símbolo, contiene un coagulum de sentido; al igual que el símbolo, puede contener una verdad oculta, incluso diversos niveles de verdad, estando más ocultos los más profundos; al igual que el símbolo, se resiste a la conceptualización y a las categorías del pensamiento racional/empírico; por último, al igual que el símbolo, ejerce una función comunitaria y, aun más, podemos preguntarnos si una comunidad humana es posible sin cimientos mitológicos.

El paradigma de unidualidad instituye a la vez la identidad y la alteridad, en cada individuo (de su propia persona y de su doble), e instituye la unidad y la dualidad del Universo, que es a la vez Uno y doble en su realidad empírica y su realidad mitológica.

<sup>41</sup> E. Morin, O.c. pág: 177.

En el espíritu-raíz lo subjetivo y lo objetivo no se hallan disociados<sup>42</sup>; la representación se confunde con la cosa representada; la imagen y la palabra son a la vez signos/símbolos/cosas; el lenguaje todavía no ha disociado en sí la indicación y la evocación, lo prosaico y lo poético. De este modo, en toda actividad mental en estado naciente hay diversas tendencias: a la reificación (sustancialización) de la representación; a *la coagulación simbólica* entre imagen/palabra y cosa; una tendencia a la proyección/identificación.

El pensamiento simbólico/mitológico es un fenómeno profundo cuya fuerza semántica afecta igualmente al pensamiento racional cuando éste degenera en racionalización<sup>43</sup>. Posee como fuente el principio de computación que no trata más que unidades dotadas de sentido, es decir signos/símbolos. Asimismo, el conocimiento basado en lo semejante y la identificación por analogías son principios fundamentales que utiliza cualquier conocimiento, incluido el racional. Mientras que el pensamiento empírico/técnico/racional se polariza en la objetividad de lo real, el pensamiento mitológico se polariza en la realidad subjetiva.

Se concibe de este modo la unidad original, profunda, la dualidad radical, disyuntiva, que se excluyen una a otra en su propio terreno, y la complementariedad antro-po-sociológica de los dos pensamientos.

La afirmación de que hay una racionalidad andina se sustenta en nociones generales de lo racional, incluyendo en ella la forma de racionalidad mítica (en los términos que postulara Cassirer), dotado de estructura lógica propia (Lévi-Strauss), o de unidualidad (Morin). Anotemos también otras ideas, como la noción de racionalidad asociada a organismo.

Todas las culturas están organizadas sistemáticamente; tienen un sistema de producción, un sistema de comunicación, poseen un sistema

---

<sup>42</sup> Morin sostiene que la objetividad y la subjetividad del conocimiento no dependen de dos compartimentos distintos ni de dos fuentes diferentes, sino de un circuito único en el que van a distinguirse y después a oponerse eventualmente, nutriendo cada una principalmente uno de los dos pensamientos. Este circuito es un bucle generativo llamado Espíritu-raíz, donde se forma la representación y el lenguaje. A partir de ahí, el lenguaje se divide en dos lenguajes de usos y funciones totalmente diferentes y el pensamiento se divide en dos pensamientos que seguirán siendo siameses aún cuando se hayan vuelto antagonistas.

<sup>43</sup> Según Edgar Morin, en Nueva Secundaria, 2002, La racionalización se pervierte en error e ilusión al encerrarse en un sistema lógico perfecto basado en la deducción o inducción. Véase especialmente "los errores de la razón" del capítulo I: Las cegueras del conocimiento: el error y la ilusión.

mnemotécnico que facilita almacenar información, cuentan con un sistema escatológico dotado de la capacidad para orientar la existencia<sup>44</sup>. Cada uno de tales sistemas, distinguibles sólo por su función, pues, por lo general, en la praxis un sistema implica a otro, tiene en su interior elementos de distribución dotados de significados. Así como las culturas inventan su lenguaje, su arte, su sistema de producción, en fructífera pugna de sobrevivencia con la naturaleza y de la necesidad de comunicación entre los hombres, también la verdad es una invención<sup>45</sup> o una construcción. Estas verdades no tienen que ser exclusivas ni excluyentes a unas culturas, cuando más bien pueden ubicarse en las fronteras culturales que dentro de ellas. La idea es un tributo a Kant<sup>46</sup> toda vez que se pueden encontrar elementos comunes a las culturas que hagan posible, por ejemplo, la interculturalidad. Esta no supone solamente el reconocimiento de lo diverso, sino la construcción del denominador común. Sus componentes son el diálogo, la polilogía, la igualdad y la diferencia. La conciencia de la diferencia no es excluyente de la idea de igualdad. La igualdad es una relación general en tanto que la diferencia remite a la configuración circunscrita, como al templo, para decirlo en términos religiosos.

En general se puede convenir que racional es toda idea que acompaña a la acción, lo que implica que toda acción está justificada, explicada, representada mentalmente por una forma de pensamiento que puede ser elaborada sobre una base empírica o simbólica, científica o mítica. Esto último es particularmente relevante para quienes encuentran la racionalidad asociada a la ciencia y a la lógica, o, en su defecto, a formas no racionales de encarar la

---

<sup>44</sup> Una posición un tanto extrema puede haberse asociado a Virgilio Roel quien sostuvo que los peruanos inventaron la ciencia antes que los europeos. No deja de tener razón si hacemos hincapié en los numerosos ejemplos que aporta, como el centro de experimentación de la papa en Maras (Cusco), o el centro experimental de cultivos andinos -de adaptación de pisos ecológicos-, para citar solo dos ejemplos, conocidos y puestos en práctica mucho antes que en Europa. En este punto hay algo fundamental: no se puede hablar de racionalidad andina si no se tiene en cuenta la tecnología andina. En el Perú, a diferencia de Grecia, el pensamiento no se separó de la técnica y el trabajo. (En Grecia se separó por eso empezaron a hacer filosofía). En el Perú el trabajo es ritual, celebratorio. En la religión andina nada hay fuera de la naturaleza, era una religión sin dioses (Roel). En suma la naturaleza era la gran maestra del hombre andino, y lo sigue siendo. Pachamama: la naturaleza se hace a sí misma. Pachacamac: la naturaleza hace (camac) las cosas.

<sup>45</sup> Godelier observa en general la realidad, la historia, la cultura, la verdad como una invención de la inteligencia. Ver: *Lo ideal y lo material*, 1989.

<sup>46</sup> Manuel Kant en *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Editorial Porrúa, S.A. Argentina, 1972.

No dejemos de mencionar que la confrontación si-racional y no-racional aplicada al pensamiento andino ha derivado en la oposición racionalidad occidental y racionalidad andina de carácter cultural, antes que como una oposición entre mito y ciencia. La idea que se desprende es que cabría la posibilidad, sino la necesidad, de incluir al mito y a la ciencia juntos, tanto en la racionalidad occidental como en la andina. Pues ambos tienen de mito y ciencia. Si se plantea una separación de mito respecto a ciencia, habría que hacerlo igualmente de esta manera: mito occidental y mito andino; y lo mismo ciencia occidental y ciencia andina<sup>50</sup>.

Por una cuestión de posicionamiento ideológico se ha definido la "racionalidad andina" por negación de la "racionalidad occidental". Esta búsqueda por la vía de la negación constituye aún parte de un extenso debate en diversos campos: social, cultural, religioso, iconográfico, ritual, que puede resumirse en la expresión dicotómica andino/occidental. El encuentro de las dos culturas a partir de 1532 ha generado este cuadro comparativo de gravitante presencia en el discurso formal y cotidiano, con suma frecuencia, en medios académicos y eventos científicos de las diversas áreas del saber, donde se suele emplear como categoría de conocimiento de la realidad nacional, en lo que corresponde a su ámbito social y cultural.

Otro aspecto gravitante en la antinomia occidental/andino es la presencia del mestizaje que se ha producido en distintos campos, además del biológico. La diglosia en el lenguaje, o el sincretismo en la religión, son conceptos que se emplean al mismo proceso de composición que en el biológico aludido, donde el mestizaje permite percibir tonalidades más pronunciadas en relación a lo andino o a lo occidental.

Esa relativa performance del proceso de mestizaje en los diversos campos no parece haber alcanzado el mismo nivel en relación al pensamiento. Los estudios hechos sobre ilustres mestizos como el Inca Garcilaso de la Vega, dan cuenta de que su pensamiento no combina patrones cognitivos de

---

<sup>50</sup> En octubre del 2000 la UNMSM dedicó unos días al tema de la racionalidad andina con el ánimo de contrastarla con la racionalidad occidental. Las exposiciones giraron en torno a dos posiciones: la primera que rechazaba la racionalidad como atributo de lo andino, y una segunda que sí le reconocía tal condición. Los de la primera posición se basaban en argumentos de la filosofía del conocimiento, de la lógica y la episteme; y los de la segunda posición, un tanto tímida, recurrían a los logros obtenidos en la agricultura, la metalurgia y otros campos de la vida práctica registrados por la historia, la etnohistoria y la antropología.

las culturas aportantes a su mestizaje biológico. El mestizo Garcilaso de la Vega escribió una historia de los incas como un historiador formado en la mejor tradición de occidente<sup>51</sup>. Otro tanto se puede afirmar respecto a un historiador indígena como Felipe Guamán Poma de Ayala quien compuso su *Nueva coronica y buen gobierno* cediendo en parte a una formalidad historiográfica que era tradicional en la época. Su lenguaje era un español abigarrado y las categorías mentales de interpretación que utilizó son andinas –como escribe Watchel<sup>52</sup>- y occidentales. Como una reacción al proceso de hibridación que se daba en los demás campos existenciales, en el plano del pensamiento se configuraba una tendencia clasificatoria claramente diferenciadora, convirtiendo “lo occidental” y “lo andino” en categorías de conocimiento de la compleja realidad sociocultural<sup>53</sup>.

Esta dicotomía tuvo un carácter taxonómico, como herramienta conceptual para establecer la diferencia entre los elementos de origen andino y los de procedencia occidental. La ideologización no ha sido ajena al afán diferenciador, como en el caso de las tendencias pronunciadas a favor de lo andino, que se ha sobreexpuesto en su origen y configuración al punto de generar una utopía orientada a recuperarla, protegerla y desarrollarla<sup>54</sup>. Desde el punto de vista cognoscitivo la dicotomía andino/ occidental se ha prestado más bien para confundir que para esclarecer los procesos culturales y de

---

<sup>51</sup> Ver Watchel *Autres logiques: pensee sauvage et acculturation, L'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilazo de la Vega*, Revista Annales, agosto 1971; traducido al español y publicado en *Sociedad e Ideología, ensayos de historia y antropología andinas*, Instituto de Estudios Peruanos, 1973. Juan Ossio en *Guaman Poma: Nueva Coronita o carta al Rey, un intento de aproximación a las categorías del pensamiento andino*, en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, antología, Ignacio Prado Pastor, PUC, Lima, 1973. También Rolena Adorno: *Cronista y Príncipe*, La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Diversos estudios dan cuenta de esta particular forma de conocimiento. La mayoría proviene de la historia y de la antropología. Mencionaré algunos autores, tanto filósofos como de otras disciplinas de las ciencias sociales, en cuyos trabajos han empleado los conceptos “occidental” y “andino”, al ocuparse de la mentalidad y la racionalidad andinas (o Náhuatl, como en el caso de Sobrerilla). Cito en primer lugar el trabajo de Antonio Peña Cabrera denominado “Racionalidad andina y racionalidad occidental”; luego el estudio de David Sobrevilla sobre el pensamiento de los Náhuatl; el estudio enjundioso de Laurette Sejourné sobre el pensamiento de antiguos mexicanos; los trabajos de Alejandro Ortiz Rescaniere aunque más centrados en la mitología; los de Juan Ossio, Rodrigo Montoya, Luis Caparó, Manuel Marzal; también merece destacarse el trabajo de Ricardo Claverías, entre otros muchos estudios de indudable interés apoyados en informaciones recogidas directamente de campo.

<sup>54</sup> Los trabajos publicados por Alberto Flores Galindo y Manuel Burga Díaz, para citar solo dos, dan cuenta de esta tendencia, que son ilustrativos a saber por la denominación de sus mismos títulos: *Buscando un Inca, identidad y utopía en los Andes* (1986) y *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas* (1988), respectivamente.

pensamiento en las culturas andinas, que en la actualidad lo son más por su connotación geográfica e histórica. No sabemos en realidad qué es exactamente lo andino y qué lo occidental. El referente inmediato está vinculado con las culturas autóctonas y la europea (concretamente española). En esta balanza, la cultura autóctona, absorbida por lo andino, es sinónimo de magia, de mito, de idolatría, de rémora social; y, por lo contrario, lo occidental representa a lo racional, la ciencia, el cristianismo, el progreso.

Si uno se ubica en la perspectiva occidental ¿podría afirmar que el blanco de la conquista y la colonización, y la cultura occidental en general no tienen mito, magia, idolatría y factores estagnatarios? Y desde la perspectiva andina, ¿significaría que lo andino desconoce lo racional, la ciencia, el progreso? Una infinidad de pruebas, de las que no nos ocuparemos aquí, son la demostración clara de lo contrario, que ponen sobre la mesa la inconveniencia de contraponer ambas perspectivas sin reparar en la conciliabilidad de algunos de sus elementos, como la existencia de mitos occidentales y mitos andinos, y en la presencia o ausencia de otros elementos, como la ciencia. Cabe en cambio la posibilidad de formularlos en su paralelismo, simultaneidad y hasta en su complementariedad. Por otra parte la historia se ha encargado de confrontarlos en la experiencia del *runa*, con resultados desiguales, desde que se produjo el encuentro (*tinkuy*) de las culturas aportantes. Por esta razón quizá resulte inadecuado mantener la dicotomía andino/ occidental, y, en cambio, sea más atinado plantear la oposición entre ciencia/mito, magia/racional, símbolo/práctico. En tal sentido la confusa categoría de lo andino contiene magia/ racional tanto como la categoría de lo occidental.

El vocablo quechua *tinkuy*, que significa encuentro o lazo, entraña el sentido dialéctico de la competencia y el conflicto, de la lucha y conciliación entre opuestos; no se restringe al punto o línea en que los contrarios colisionan, sino que es percibido como el vínculo que abraza, integra y convierte en unidad, como en la trama de un tejido, lo material y lo inmaterial, lo propio y lo ajeno, lo andino y lo occidental.

Uno de los primeros reclamos de reconocimiento de la doble condición de mítico y racional de la mentalidad andina es la hecha por José María Arguedas, que encarna muy bien al prototipo de hombre andino de hoy, al

*misti*. Arguedas afirmaba que “No hay contradicción entre una concepción mágica y una concepción racionalista, sino que cada personaje ve el mundo de acuerdo con su formación humana”<sup>55</sup>. Como en muchas de sus intuiciones excepcionales, Arguedas expresa una realidad que no podía continuar pasando desapercibida por su gran impacto en el ámbito cognitivo e ideológico. Que la cultura sea una matriz del pensamiento, es una tesis que no requiere demostración. Lo que está de por medio no es tanto el pensamiento en sí, como el tipo de pensamiento, atrapado en un dilema, de si este es mítico o mágico, como prefiere llamarlo Arguedas, o es racional. Recuérdese que el positivismo liberal de Gonzáles Prada había estigmatizado al pensamiento mítico y religioso, personificado en el indio y en el monje respectivamente, como rémoras sociales, y en contraparte encontraba en la ciencia y en el pensamiento racional a los elementos del progreso social. Gonzáles Prada no hizo una distinción taxativa entre occidentalidad y andinidad, sino entre racional e irracional, entre mito y ciencia. El monje era un personaje occidental, y personificaba la irracionalidad, en el sentido que ésta se relacionaba con la religión<sup>56</sup>. José Carlos Mariátegui tuvo un gesto condescendiente con el mito y con la religión no tanto porque se contrapusieran a la racionalidad, sino porque siendo el mito un elemento irracional podía convertirse en una fuerza atractiva de canalización de las energías sociales, y por otra parte la religión era un componente de identidad<sup>57</sup>. El desarrollo de las ciencias sociales que empezaron a tener una gravitante presencia en la discusión de ideas en el Perú desde los inicios de la segunda mitad del siglo XX, contribuyeron a enfatizar el dilema mito y racionalidad, como términos y formas de pensar contrapuestos, coincidiendo en este enfoque tanto las ciencias sociales de inspiración

<sup>55</sup> Intervención en Mesa Redonda sobre su novela *Todas las Sangres*, (1969) 2000. Aunque en 1968 en su discurso con ocasión de recibir el premio Inca Garcilaso, Arguedas afirmaba que era feliz hablando en “cristiano” y en “indio”, dando a entender la permeabilidad de ambas culturas en un proceso de reciclamiento, de reinterpretación, que da como resultado un modo de hablar y pensar que C. Parker llama “pensamiento hemidermo”, de acuerdo al cual podemos afirmar que no es enteramente cristiano ni mucho menos indio. (Citado por J. Brower Beltramin, 2007:113).

<sup>56</sup> Max Weber, en su “*Ética protestante y el espíritu del capitalismo*” (1974) afirma que la religión puede tener una doble repercusión respecto al desarrollo. Mientras el cristianismo católico afirma la pobreza como una bienaventuranza y su compensación está después de la muerte; el protestante afirma su fe en una ética contraria, basado en el trabajo y en la riqueza como condiciones para ser gratos a los ojos de Dios.

<sup>57</sup> Augusto Salazar Bondy, (1965 ); Luisa Rivara de Tuesta (2000 ), se han ocupado de la evolución de las ideas filosóficas y políticas en el Perú.

neopositivista, culturalista y desarrollista, como aquellas basadas en la dialéctica marxista y el materialismo histórico<sup>58</sup>. Era una coyuntura de efervescencia social e ideológica, el mundo dividido por la cortina de hierro, el Perú “hirviente de estos días” como denominó Arguedas, en que se cruzaban conflictos étnicos, económicos, sociales, políticos y culturales. El debate tocaba inevitablemente al ser peruano, diverso, múltiple, heterogéneo, con profundos desencuentros y deudas históricas por resolver, dentro de una totalidad contradictoria<sup>59</sup>. La antropología en particular, a partir de los trabajos de Alfred Métraux y los estructuralistas posteriores, iniciaron la discusión de las categorías propuestas entre lo tradicional y lo moderno, y después entre lo andino y lo occidental. Lo tradicional o andino fueron tomados como sinónimos de lo mítico y mágico, mientras que lo moderno y lo occidental fueron sinónimos de lo racional y de la ciencia. En ese contexto cognitivo la experiencia personal de Arguedas y su obra, tanto antropológica como literaria, son vitales para la comprensión del proceso cultural peruano. “Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua”, expresó en una suerte de petición de principio, a su condición de mestizo al recibir un premio literario<sup>60</sup>.

La intuición arguediana basada en su propia historia de vida, es un audaz replanteamiento del viejo dilema entre lo andino y lo occidental, pero no en términos de contraposición, sino en la posibilidad de su integración. La característica unidual de la mirada del *runa* reúne en la intuición de Arguedas a la magia y a la racionalidad.

Al realizar un balance de las construcciones ideológicas de Guamán Poma de Ayala y de Garcilaso de la Vega, elaboradas de acuerdo a

<sup>58</sup> Bernales y otros, en *El desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú* (1981), publicado por el Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

<sup>59</sup> Antonio Cornejo Polar: *Escribir en el aire*, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Editorial Horizonte, Lima, 1994.

<sup>60</sup> “No soy un aculturado” Texto publicado como anexo de la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*; Editorial Losada, Buenos Aires, 1971. Discurso de José María Arguedas al recibir el Premio Nacional de Fomento a la Cultura, Inca Gracilaso de la Vega, por su novela *Los ríos profundos*, diciembre de 1968. Criado por indios la lengua matriz de Arguedas fue el quechua pero escribió su obra literaria en español, de allí la peculiaridad de su lenguaje literario cuya estructura sintáctica está montada sobre el quechua.

aculturaciones opuestas, Wachtel<sup>61</sup> escribe que Guamán Poma “percibe el mundo colonial a través de la visión del sistema espacio temporal indígena, y su ideología legitima el retorno a un orden primordial. Los aportes de la cultura occidental están subordinados al mecanismo de una lógica preexistente, que sobrevive a los trastornos de la Conquista; sin duda, los nuevos elementos modifican el contenido del sistema, pero se someten a sus principios de clasificación, que los ordenan haciendo uso de las transformaciones y permutaciones internas”, mientras que Garcilaso realiza un proceso inverso, “asimilado íntegramente a la cultura occidental, somete a las categorías de esta última las tradiciones de su sociedad de origen”. Garcilaso reconstruye el pasado incaico para integrarlo a una visión providencialista de la historia humana. Guamán Poma trata de modelarlo según la historia de los indios.

Wachtel considera que en la ideología de Guamán Poma hay un predominio del sistema indígena, dotado de una lógica y de principios de clasificación. Aunque no dice que esa ideología predominante corresponde a un pensamiento mítico, es deducible por el énfasis de contraste con la ideología occidental de Garcilaso. Wachtel es un digno exponente de la dicotomía indígena/occidental, aunque la propuesta de dominio de un sistema ideológico indígena que organiza la historia en Guamán Poma, y del cambio que sufre dicho sistema ideológico en su contenido, resulta significativa para entender una recomposición ideológica basada en una recíproca conquista de ideas, conceptos y símbolos. Se ha hablado tanto, y Wachtel es uno de ellos, de que la adopción, en algunos casos de adaptación, fue facilitada por la preexistencia de esquemas mentales similares. En ese sentido es más comprensible la asimilación y hasta el relevo de símbolos dentro de un esquema mental simbólico, como ha ocurrido con mayor frecuencia en el

---

<sup>61</sup> La reconstrucción ideológica de Guamán Poma, “lejos de zozobrar en un caos mental, representa una síntesis elaborada según la lógica rigurosa del pensamiento salvaje. No quiere decir que éste funcione al estado puro: acepta una cierta dosis de domesticación, pero la absorbe sin dejar de ser él mismo, conducido al límite extremo de sus posibilidades. Proyecta sus categorías de manera casi desmesurada, a fin de integrar los aportes exteriores, al costo de una tensión que lo lleva al borde de la ruptura. Y esta tensión resulta fundamentalmente de la intrusión, en el interior del sistema, de la temporalidad occidental. Tanto, que la síntesis de Guamán Poma parece, en efecto, estar constantemente amenazada por un estallido: es esto quizá también lo que traduce, en otro aspecto, su mesianismo patético” Wachtel, o.c. pásg: 226. Sin embargo es preciso tomar en cuenta el estudio de Victoria Cox (2002) en relación al tratamiento que hace Guamán Poma del tiempo y el calendario, basados en los calendarios de Andrés de Li y Rodrigo Zamorano.

aspecto religioso. De igual manera habría que pensar la recomposición ideológica en lo relativo a los esquemas racionales y prácticos.

## 2. DE VER Y OÍR

El *runa* aprehende la realidad de manera directa, la "cosa" misma parece presentarse ante la conciencia humana sin la mediación de un puente que la traduzca. Los órganos sensoriales juegan un papel prioritario en esta forma de aprehensión, y el órgano que ofrece soporte a una visión del mundo parece evidente por su propia denominación. Visionar o ver, más que aludir a la función del órgano visual constituye el referente básico de una forma de conocimiento: la de conocer viendo, la cual reviste en primer lugar la acción de ver, sensorialmente, y segundo, "ver" como una atribución del espíritu<sup>62</sup>. En su doble modalidad la intuición (cuya raíz "intuir", viene de "ver") implica un conocimiento inmediato que reclama la presencia física –obstensión– del objeto o la evidencia de la verdad. En su forma sensible la intuición se amplía a la capacidad perceptiva de los demás órganos sensoriales para facilitar la construcción del conocimiento. El mundo es inmediato a la percepción, se encuentra delante de los ojos (y sentidos en general) y así posibilita al hombre elaborar una cosmovisión, hacerse de una mitología y derivar una ética<sup>63</sup>.

La mirada no se reduce a la función fisiológica del ojo, con que el hombre aprehende su entorno y se relaciona con él. La mirada consolida un esquema que sirve de guía y orientación con que expresa un sentido cultural y una semántica. El hombre accede al mundo por el ojo, y no exclusivamente por él, con el que lo aprehende y cosifica. J. P. Sartre<sup>64</sup> ha destacado esta

<sup>62</sup> J. Hessen, en *Teoría del Conocimiento*, de 1974, Editorial Losada, S.A., en su decimotercera edición, hace una distinción de las diferentes formas de intuición: la formal y la material. La intuición material puede ser de diversa índole fundada en la estructura psíquica del hombre. A su vez, la intuición espiritual comprende las intuiciones racional, emocional y volitiva, ligadas a los órganos cognoscentes razón, sentimiento y voluntad, respectivamente.

<sup>63</sup> El término *Weltanschauung* propuesto por W. Dilthey, en *Teoría de la concepción del mundo*, se refiere con mayor propiedad a la forma de visión del mundo, pues se trata en efecto, de una visión, antes que de una concepción del mundo. Y la cosmovisión se construye intuicionalmente, comprendiendo en ella la modalidad sensorial y espiritual de la intuición.

<sup>64</sup> Citado por J. Estermann, en la obra que venimos mencionando, en la que alude al estudio del filósofo francés dedicado a la Dialéctica de la mirada. La historiadora de la cultura aymara Teresa Bouysse Cassagne sostiene que los contextos visuales, materiales y de diversa índole, facilitaron el proceso de memorización en la cultura aymara, y por extensión en la andina en general. Uno de esos contextos es el tejido, y otros contextos visuales son las cumbres, los

peculiaridad del ojo humano, pues el “ver” es la manera más adecuada de captar la realidad, y el sentido mejor dotado para convertir a los hombres en objetos. Cuando un hombre mira a su prójimo lo objetiva, en el sentido de volverlo objeto, pero al mismo tiempo es convertido en objeto por los demás. De manera análoga la mirada de un sujeto percibe como sujeto a su prójimo y es consciente de que es percibido por él como sujeto. Si piensa acerca de él, también es pensado por él. Esta mirada deslinda objetos de sujetos. La mirada (*qhaway*) del *runa* y del *jaque* no deja de ser discriminativa, distingue árbol de montaña, animal de humano, los entienden en la diferencia de sus naturalezas y en su analogía, sin embargo, resulta difícil pensar que a los ojos del andino el árbol o la montaña sean relegados al “patio de los objetos” por lo menos tal como son para la mirada del hombre de occidente. La tierra sin dejar de lado su diferencia con respecto al hombre, es percibida por éste como otro sujeto. El andino ha valorado la observación como un recurso de conocimiento. *Qhawachii*<sup>65</sup> no solo significa el imperativo dado a una segunda persona para que “haga ver”, en un acto ritual, como la lectura de coca, sino que reviste un sentido de mirador, lugar de observación, desde donde se puede visualizar el horizonte o con el propósito de seguir la trayectoria del sol y poder regular los eventos estacionales, como las fiestas religiosas, o para poder mantener un calendario solar empírico<sup>66</sup>.

En su particular manera de percibir el mundo y de relacionarse con la naturaleza, el *runa* se sirve de los sentidos en general y no exclusivamente del ojo<sup>67</sup>. El andino aprehende por el ojo el mundo que lo rodea, pero también escucha a la naturaleza, a la que ha convertido en madre, puede advertir con el tacto las reacciones de ella y con el gusto proyectar una sospecha. Su actitud contemplativa involucra el sabor agrio o dulce, la textura áspera o suave, el sonido, en especial la música que acompaña de manera vital la experiencia

---

mojones, las encrucijadas de caminos, la confluencia de los ríos. En *La Identidad Aymara: Aproximación histórica*, siglo XV, siglo XVI. Hisbol, La Paz, 1987: 13.

<sup>65</sup> Cahuachi, es nombre quechua de un lugar de importancia arqueológica ubicado en la provincia de Nazca, departamento de Ica., pero también de fama bruñil y curanderil.

<sup>66</sup> Chankillo es uno de los primeros observatorios solares construidos en Casma, Ancash, hace 2300 años; como parte del complejo arquitectónico se aprecian 13 torres, en hilera y con orientaciones norte-sur, construidas especialmente para observar el movimiento del sol. Los arqueólogos Iván Ghezzi y Clive Ruggles afirman que esa sociedad rindió culto al sol muchos siglos antes que los incas. *El Comercio*, 3 de marzo de 2007.

<sup>67</sup> Algunos como Estermann sostienen inclusive que el andino enfatiza las facultades no visuales, oído, tacto, olfato y el gusto.

cotidiana y particularmente la ocasión de los eventos de celebración. T. Bouysse Cassagne escribe a propósito de los rituales aymaras "como la larga composición musical con sus tiempos fuertes (siembras, cosechas) y sus tiempos menores (acontecimientos de la vida individual: nacimiento, boda, muerte). La música marca el compás del tiempo, el tejido es significativo en cuanto a la relación espacial"<sup>68</sup>. Una flexible variabilidad caracteriza la respuesta de la naturaleza que la experiencia vital ha hecho que el *runa* haya conseguido madurar la forma de decodificar el mensaje y, consecuentemente, de enriquecer el diálogo.

La mirada del *runa* no es exclusivamente visual ni excluyente respecto de los demás sentidos; sensorialmente la mirada del andino es sinestésica<sup>69</sup>, una mirada cargada de voces y sabores. Cuando el *mandamisa* o *yatiri* (el que sabe), o *uñiri* (el que ve), anuncia que "va a mirar la coca" no está significando que va a ver o mirar la coca, en sentido literal, tal como lo haría el botánico de una manera descriptiva, sino que antes que leer o descifrar el mensaje que el destino transmite a través de la coca, "escuchará lo que la coca dice", puesto que la coca "habla". Ver no es un acto que se restrinja a lo visual<sup>70</sup>. No sólo es la facultad que introduce la distancia entre el sujeto y el objeto, como ocurre en la objetivación, indispensable para el análisis, sino que amplía su campo semántico más allá de su significación fisiológica. El *runa* más que analizar, interpreta. Una variedad de gestos y la especificación de tiempo y de espacio – puesto que ver la coca es un acto ritual<sup>71</sup>– dan contexto a la lectura que el *yatiri* pone en práctica. En efecto, el *yatiri*, con la cabeza descubierta, toma en sus manos un puñado de hojas de coca a la que insufla de su espíritu mediante el aliento. Anaxímenes de Mileto afirmaba que en el hombre "su aliento es su

<sup>68</sup> En *La Identidad Aymara: Aproximación histórica*, siglo XV, siglo XVI. Hisbol, La Paz 1987. P.13.

<sup>69</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española* (Edición 2001), define la sinestesia, en su sentido psicológico, como la "imagen o sensación subjetiva, propia de un sentido, determinada por otra sensación que afecta a un sentido diferente" y también, "tropo que consiste en unir dos imágenes o sensaciones procedentes de diferentes dominios sensoriales".

<sup>70</sup> Ver o mirar en quechua es *Qahuay*, y hablar *Rimay*. En ese sentido la coca es un *rimac*, (que habla) y el *yatiri* un *qahuac* (que mira), de modo que en el acto de lectura de la coca, se mira a quien habla, en el que "el que sabe mirar", en realidad es un intérprete, un hermeneuta. (*Cahuachi*, querrá significar "hacer ver").

<sup>71</sup> Kusch sostiene que el conocimiento del *runa* es de carácter ritual, puesto que no es el objeto en sí, cognoscible, sino el proceso, mejor aún ve al objeto en proceso.

vida, es su alma<sup>72</sup>. El soplo o *pneuma*, en la filosofía antigua, sostiene Mondolfo, invade todo con su tensión y con su calor, “es considerado artífice, vivificador y unificador de todo en tanto razón seminal del mundo que reúne en sí las razones seminales de todas las cosas”<sup>73</sup>. En el andino el aliento es soplo vital, que conecta el pasado con el presente, cargado de energía, capaz de hacer crecer las plantas<sup>74</sup>. Mediante el soplo la coca queda impregnada por la subjetividad del hombre y convertida en su alter ego, procedimiento que instaura en la coca al sujeto interlocutor. El diálogo entre interlocutores, a la manera socrática, implica una dirección. La coca debe “hablar” de algo, y no de cualquier tema, y a alguien, y no a cualquier persona. El sujeto que lleva a cabo el acto de “mirar” es, en el mejor sentido, un hermeneuta, puesto que no se limita a escuchar, sino que traduce e interpreta, labor que ha adquirido tras una larga experiencia y adiestramiento.

El hablar no es un patrimonio exclusivo del *runa*, sino un atributo, un don que es extensivo a los animales, las plantas, las cosas, la montaña, el río. El *runa* establece una relación conversacional con sus semejantes y con la naturaleza. Y, como en toda conversación, hablar implica escuchar. El *runa* es un ser dialogante. Para conversar con la naturaleza, ésta debe alcanzar el estatuto de interlocutor y como tal tiene voz, sentimientos, razones que las expresa en su peculiar lenguaje. La reciprocidad es un principio que rige la convivencia entre los *runa*, y entre el *runa* y la naturaleza (*sallqa* o *pacha*). De otra manera no se entiende el rito propiciatorio por el cual el *runa* hace un parlamento ritualizado con la montaña, *Apu* o *Achachila*, al que le pide agua. La ofrenda-comida que el hombre alcanza (de allí el vocablo castellanizado en algunos contextos rituales quechuas es “alcanzo”) es para la montaña, y el cambio recíproco, de trueque, es el agua. Este juego recíproco no es ficción

---

<sup>72</sup> Anaxímenes encontraba en el aire la fuerza que anima el mundo. “Tal como nuestra alma, que es aire, nos sostiene, así el soplo y el aire circundan al mundo entero”, reseña N. Abbagnano en: *Historia de la Filosofía*, V.I; Montaner y Simón, S.A., Barcelona, 1978, pág: 17.

<sup>73</sup> En *Breve Historia del pensamiento antiguo*. Losada, Biblioteca clásica y contemporánea. B. Aires, 1969; pág. 68.

<sup>74</sup> En su estudio: *El espacio musical andino*; IFEA, CBC, PUC, Lima, 2007, Xavier Bellenger recoge el testimonio del *runa* de Taquile donde la música está integrada a la vida de la comunidad no como un medio de diversión sino como un elemento vital que acompaña el crecimiento de los productos de la tierra. Como los músicos ejecutan soplando las zampoñas, no dicen “vienes a tocar con nosotros, sino vienes a soplar con nosotros”.

sino realidad, o si se prefiere una ficción real<sup>75</sup>. La montaña en vez de ser considerada como una persona cualquiera, es percibida como el prototipo de padre, tanto como la tierra es tomada como el de madre, de modo que cuando el *runa* conversa con la montaña o la tierra, en realidad está conversando con el padre nuestro (es padre de la comunidad), o con la madre nuestra (*Pachamama*)<sup>76</sup>. El *runa* conoce a la montaña y a la madre tierra, pero al mismo tiempo es conocido por ellos, al igual que por los demás seres que pueblan su entorno. Cuando el *runa* padece de vacío existencial<sup>77</sup>, *llaqui*, se dirige al río, que transcurre, al que conoce y es conocido por él, se sienta en su orilla para confiarle sus penurias; contempla el transcurrir del río por el cauce y le habla (o canta). Infinidad de canciones han recogido el efecto lastrativo del agua corriente: "Aguas del río Rímac (puede ser cualquier río), en tus corrientes llévate mis penas"<sup>78</sup>.

### 3. VISIÓN DUAL Y UNIDUAL DEL MUNDO

La manera como el *runa* se representa el mundo se desprende no sólo de su integración a la naturaleza sino de cómo se equipara con ella. El mundo y el cosmos son percibidos, sostiene Cassirer en relación a la mentalidad mítica, de manera semejante al cuerpo humano<sup>79</sup>. O como afirmaba Protágoras el hombre era la medida de las cosas en cuanto son (llámese cosmos) y cuanto que no son (llámese dioses). Los dioses eran homogéneos al hombre en su apariencia y en su subjetividad. El filósofo griego Jenófanes de Colofón, siglo VI-V a.C., crítico del antropomorfismo y de la mitología, insistía en la idea de que los hombres imaginaban dioses a su imagen y semejanza, y agregaba que

<sup>75</sup> Mario Vargas Llosa define como ficción real aquellas expresiones estéticas, como la novela o el teatro, que son construcciones mentales de la realidad, en el sentido de una segunda realidad, o de una realidad paralela. Zubiri sostendría más bien de una realidad en ficción antes que de una ficción de la realidad, o de una ficción real, toda vez que se trata de la realidad tomada por la imaginación.

<sup>76</sup> Apu, Achachila son traducidos en quechua y aymara respectivamente como Señor, Abuelo.

<sup>77</sup> Kusch, R: El Pensamiento Indígena y popular en América. Edit. Instituto de Cultura Americana, 1973.

<sup>78</sup> La canción "Agua del río Rímac", interpretada por Aurelio Fajardo, Picaflor de los Andes. Los migrantes andinos en la ciudad de Lima, suelen encontrar en el río Rimac al sustituto de sus ríos de origen.

<sup>79</sup> En Filosofía de las formas simbólicas. T. II, pág.125, escribe: "En los albores del pensamiento mitológico la unidad del microcosmos y el macrocosmos está concebida de tal modo que no es el hombre el que está formado de las partes del mundo, sino más bien es el mundo el que está formado de las partes del hombre".

si los animales pudiesen creer y crear se representarían dioses con aspecto de tal o cual animal. Salvo Tunupa, más tarde Huiracocha o el Dios de los báculos, que tenía forma humana, los demás dioses del panteón andino tenían apariencias de diversa naturaleza pero dotados de voluntad y destinatarios de lo fasto y lo nefasto. El *runa* se representa el mundo sensible tomando como modelo su propio cuerpo, y polarizando sus constituyentes en opuestos como lo grande y lo pequeño, de alto y bajo, de frío y caliente, de húmedo y seco, de izquierda y derecha. En el pensamiento andino los opuestos están planteados en una solución de continuidad e integrados en una unidad, de modo que la dicotomía se convierte en unidualidad, donde se cumple la dialéctica de complementariedad en vez de conflicto.

El hecho de que el hombre, considerado como individuo en su estructura corpórea, posea dos ojos, dos orejas, dos brazos, le sirve al *runa* para sentar una base cognitiva. Los ojos o los brazos se complementan uno al otro para tener una visión integral o una locomoción completa y equilibrada. Por extensión izquierda y derecha, arriba y abajo no se perciben como opuestos, en conflicto, sino como complementos; el otro no es visto como enemigo, sino como par o *huauque*, hermano. Estimando la condición de persona, el hombre es *chachawarmi* (en aymara hombre y mujer), *warmikari* (en quechua mujer y hombre). El joven soltero, en trance de desarrollo, es un individuo incompleto, adquirirá la condición de persona cuando tenga una pareja y marcará su integración definitiva a la comunidad. Antes de esa conversión el individuo es incompleto y está privado para desempeñar en la comunidad determinadas responsabilidades relacionadas con el ejercicio de la autoridad civil, comunal o religiosa. En consecuencia, la persona *runa* o *jaque* tiene dos mitades, uno hombre y otra mujer. Cuando no se ha establecido aún la pareja son considerados como media mujer o medio hombre<sup>80</sup>. *Ch'ulla* es el término que designa a este individuo, y no se traduce únicamente como uno, sino como uno solo. Para el *runa* estar solo o quedarse solo implica la condición de orfandad, de *wakcha*. Así, huérfano no sólo es el individuo que ha perdido a un ser querido (padres, hermanos), lo es también el hombre que ha perdido amigos.

<sup>80</sup> Pablo Neruda extiende esta noción en su Oda a la Pareja: "media mujer es una/ y un hombre es medio hombre/ En media casa viven, / duermen en medio lecho." En: Todo el Amor, Losada, Biblioteca Clásica y Contemporánea, 1971.

En cualquier caso se trata del individuo que está solo: sin padres, sin hermanos, sin amigos, sin pareja. Por el contrario, el término *yana* designa al par, dicho con mayor propiedad es *yanay*, mi par, la que me hace completo. Y *Yanantin*<sup>81</sup> es una categoría que denota lo completo, en la forma de entenderse a sí mismo, a la comunidad, al cosmos. La relación interpersonal, en el ámbito ceremonial o cotidiano, suele expresarse en dos keros, o en dos copas; y lo que vale para las personas vale para la naturaleza: los cerros se perciben como hombre y mujer<sup>82</sup>; están arriba o abajo; a izquierda o derecha; el clima es frío o caliente, húmedo o seco; el comportamiento de los hombres bueno o malo; el tiempo es pasado o futuro. Cuando el runa invita chicha a su huésped en dos vasos lo hace pensando en que es así, puesto que tenemos dos ojos, dos manos.

#### 4. EL SER ASÍ Y LA COSIFICACIÓN DEL MUNDO

La idea común que se tiene del término concreto es, en primer lugar, de algo que tiene consistencia<sup>83</sup>, o cosa; en segundo lugar lo concreto es diferente y contrario a lo abstracto o idea. Asimismo, la idea de concreto se relaciona con lo singular, y en este sentido se muestra como lo contrario de lo universal. Se asocian también a lo concreto ideas que se relacionan con lo tangible, lo sensible y la existencia, donde el mundo está pres-ente, dado sensiblemente a través de una pluralidad de individualidades. Los sentidos y la intuición nos acercan de manera inmediata a lo concreto, y nos dan un tipo de conocimiento primariamente sensorial. Lo concreto es el elemento fundamental del pensamiento del *runa*, pero no se restringe a él como lo real opuesto a lo ideal, lo objetivo a lo subjetivo, o lo individual opuesto a lo general. Como afirma

<sup>81</sup> Platt, Tristan: Espejos y maíz: el concepto yanantin entre los macha de Bolivia. En: Parentesco y matrimonio en los Andes; Enrique Mayer y R. Bolton, editores. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1980: 139-182.

<sup>82</sup> Los mitos andinos recogen una gran variedad de historias en las que se reconocen montañas machos y montañas hembras, vinculados como marido y mujer, que fueron rebautizados con nombres cristianos. San Pedro Tacora y María Chupequiña, esposos, son un ejemplo de ello.

<sup>83</sup> García Morente refiere que la consistencia, más precisamente el consistir responde a la pregunta acerca del ser ¿en qué consiste? Escribe: "Puede decirse en qué consiste la consistencia: porque efectivamente, como quiera que yo advierto que unas cosas consisten en otras, no todas consisten en la misma. Hay maneras, modos, formas variadas del consistir". Esta consistencia está relacionada con el mundo sensible. En Lecciones preliminares de filosofía, Editorial Porrúa, S.A., 1971:51.

Cassirer es concreto porque “funden en uno solo factor cosa con el factor significado”<sup>84</sup>. El pensamiento del *runa* supone las cosas en su consistencia pero no comprimida a la manera de una res extensa, considera el hecho objetivo pero no aislado de la subjetividad, resalta su singularidad pero no separada de la totalidad<sup>85</sup>.

La capacidad de cosificar, propia del carácter concreto del pensamiento del *runa*, se manifiesta aparte del principio de utilidad que trasunta su actividad mental, en la inclinación natural de convertir las ideas, los deseos, las imágenes en cosas a fin de que puedan ser aprehendidas; las cosifica pero también las personifica (antropomorfiza) a la vez.

Entre los *Chopcca*<sup>86</sup>, una comunidad indígena de Huancavelica, los preceptos que remarcan su identidad comunitaria “*huk umalla, huk sonqolla, huk makilla*” son expresiones que refieren directamente a las partes del cuerpo humano y se traducen literalmente como “una sola cabeza, un solo corazón, una sola mano”, y sin embargo está indicando que los miembros de la comunidad se conducen por “un solo pensamiento, un solo sentimiento y una sola acción”. Las entidades abstractas son expresadas por sus referentes materiales o corporales: el pensamiento por la cabeza, el sentimiento por el corazón y la acción por la mano<sup>87</sup>. La personificación es la operación inversa a la cosmificación del cuerpo humano que resuelve ritualmente para aproximar aquello que está alejado de sí. Este acercamiento no debe entenderse en términos topológicos de atraer aquello que está lejos, sino de convertir por la vía analógica lo mental o abstracto -en algo, en cosa, igual o semejante a las que conoce y con los cuales entra en relación dialógica. Habiendo construido el cosmos a imagen y semejanza de su cuerpo, de la manera como Cassirer escribe “la unidad del microcosmos y el macrocosmos está concebida de tal modo que no es el hombre el que está formado de las partes del mundo, sino

<sup>84</sup> En Filosofía de las formas simbólicas, V.II, Fondo de Cultura Económica, 1998:45.

<sup>85</sup> Al destacar el principio o arjé del pensamiento andino, Estermann señala que ese principio para el *runa* es la relación. En tal sentido considera que los “entes” son concretos en la medida en que son realmente “concrecidos” o interrelacionados. (Estermann 1998:101).

<sup>86</sup> Nota publicada en El Dominical de El Comercio, del 13 de septiembre de 2009.

<sup>87</sup> En su estudio sobre los aymaras, la historiadora T. Bouysse Cassagne hace referencia a la forma de pensar que los caracteriza comparándola con la mentalidad occidental, “Lo que la mentalidad occidental expresaría en conceptos más abstractos, ha quedado aquí (en la mentalidad aymara) cristalizado en una forma más concreta, en tiempos, lugares y seres más tangibles”. (Ob.Cit.:14).

más bien es el mundo el que está formado de las partes del hombre"<sup>88</sup>, el *runa* realiza una operación mental inversa –en el mismo sentido de la concreción-, por el cual toma los elementos del cosmos para ordenar su propio pensamiento.

La cosificación no debe tomarse como equivalente de objetivación y objetuación. El conocimiento basado en la objetivación supone una correlación irreversible entre la conciencia y el objeto, dualismo en la cual descansa la esencia del conocimiento. Hessen<sup>89</sup> dice, "el ser sujeto es completamente diferente al ser objeto". Para el *runa* en cambio esta correlación es reversible debido precisamente a que el hombre, la naturaleza y las wakas están integrados en el nivel del sujeto.

Términos como utilidad, consistencia, personificación ayudan a comprender el carácter concreto de la mirada del *runa*. Es cosificador no porque sea renuente al aspecto abstractivo del conocimiento, sino porque pretende que lo conocido sea precisamente por el hecho de haber sido visto. El Inca arrojó lejos de sí el libro sagrado de los cristianos porque no podía escuchar su palabra y le resultaba impensable un dios al cual no podía dirigirse como sabía hacerlo al Sol o a las huacas<sup>90</sup>.

Tal vez la reacción más sensible a la que pretendía responder directamente Lévi-Strauss sea contra aquella calificación que consideraba al mito como una mentalidad prelógica y utilitarista, ajena a toda inquietud de carácter abstracta. "Los indígenas -dice Lévi-Strauss- se interesan también por las plantas que no les son directamente útiles, por razón de las relaciones de significación que los ligan a los animales y a los insectos"<sup>91</sup>. No escapa a la aguda capacidad de observación del indígena la variedad de animales y de vegetales que son conocidos no porque sean útiles, sino que las declara útiles porque primero los conoce. Pero así como se los distingue y conoce en sus

<sup>88</sup> E. Cassirer en *Filosofía de las formas simbólicas*, T II, pág: 125.

<sup>89</sup> En *Teoría del Conocimiento*; Biblioteca Clásica y Contemporánea, Losada, Buenos Aires, 1974:26. A continuación Hessen escribe: "El conocimiento se presenta como una transferencia de las propiedades del objeto al sujeto. Al trascender del sujeto a la esfera del objeto corresponde un trascender del objeto a la esfera del sujeto. Ambos son sólo distintos aspectos del mismo acto".

<sup>90</sup> Se puede ver, por ejemplo, en Cassirer la evolución que han seguido las culturas del politeísmo al dios único e invisible. En: *Antropología filosófica, una introducción a la filosofía de la cultura*, 1968: 113 y siguientes.

<sup>91</sup> Lévi-Strauss, Claude, "El pensamiento Salvaje", 1972:16.

relaciones y propiedades, también se los conoce en su ordenamiento y distribución en un determinado espacio<sup>92</sup>. Si los Incas no hubieran tenido conocimiento del proceso de adaptación de plantas a pisos ecológicos de diversa altura, no habrían montado el centro experimental de Moray (Cusco) compuesto por una cadena de cotas dispuestas de abajo hacia arriba con el propósito de aclimatar gradualmente, de una cota inferior a otra superior, hasta conseguir que la planta estuviera domesticada para su cultivo en terrenos de altitud deseada. Esta operación presupone cierto grado de abstracción. Hubert y Mauss se preguntaban "¿no será que el pensamiento mágico se distingue menos de la ciencia por la ignorancia o el desdén del determinismo, que por una exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente, y que la ciencia puede, a todo lo más, considerar irrazonable y precipitada?"<sup>93</sup>.

De acuerdo con Lévi-Strauss el interés intelectual supone una práctica teórica aun cuando ésta se da de manera embrionaria. Se manifiesta en el deseo de hallar una explicación a los diversos problemas que plantea el mundo, la vida, la muerte, el más allá, para el cual concibe relatos, mitos, impulsados por una "afición al saber". Es una actividad que responde más a la necesidad comprensiva que se da en la relación del hombre con la naturaleza antes que el resultado de un sobretiempo dedicado al "ocio", exonerado de los apremios económicos, como sostuvo Malinowski. En el seno de las sociedades arcaicas los mitos juegan un papel organizador, a las que otorga una identidad étnica y todas sus experiencias hallan en los mitos "cartas de garantía"<sup>94</sup>. En esta perspectiva los mitos no responden a una inquietud intelectual sino a una necesidad existencial.

Magia y ciencia se distinguen por la forma de postular el determinismo y por su relación con la utilidad; mientras que la magia enfoca un determinismo global e integral (en el sentido de totalidad indivisa que señala Cassirer), la ciencia opera distinguiendo niveles de diferenciación. La magia sería pues, una forma tímida, inicial y balbuciente de ciencia. Lo más notorio, en cambio, es la idea de utilidad que los acompaña, pues la magia se define en función de los

<sup>92</sup> El propio Lévi-Strauss ha relacionado, por ejemplo, el orden con lo sagrado, postulando la idea de que lo sagrado se debe precisamente a un orden. Pág.25.

<sup>93</sup> Citado por Lévi-Strauss, 1972:27.

<sup>94</sup> Malinowski, B: *Magia, Ciencia y Religión*. Editorial Ariel, Barcelona, 1974:124.

finés útiles y prácticos, mientras que la ciencia prefiere ceder a la técnica y reservarse para sí misma el conocimiento en sí. Según Lévi-Strauss:

El pensamiento mágico forma un sistema bien articulado, independiente, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. En vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos, pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen<sup>95</sup>.

Se puede advertir en Lévi-Strauss el uso consecutivo del término magia en vez de mito, y de pensamiento mágico en vez de pensamiento mítico, inspirado tal vez por Hubert y Mauss<sup>96</sup>. Aparentemente no existe una explicación en ese sentido, y se deja inferir que son equivalentes uno y otro término. Esto parece ser así, en efecto, pues en páginas posteriores abandonará el término magia, sin más, y hará uso de la palabra mito.

Por otra parte, la característica de concreto hace que el *runa*, y el *jaque*, piense el mundo como el *así es*, *umacahua mundaja*, dice Kusch<sup>97</sup> a propósito del aymara, porque ve el mundo como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. El mundo –el *así es*– es percibido *siendo* con el *así* de los sentidos, y en ese *siendo* percibe no solo las cosas que están en el mundo, sino que se encuentra también involucrado a sí mismo, en un único proceso globalizador. En quechua el ser *así* se designa con el término *kayna*, o *chayna*, denotado en su proximidad o lejanía, respectivamente. Y *chaynapuni* designa el *así* mismo. *Hinantinpacha* es el equivalente de *umacahua mundaja*.

Detrás del *hinantinpacha*, el ser *así* del mundo y de las cosas, está el primer acontecimiento, de carácter fundacional, que posee la fuerza y el poder de marcar el devenir, la historia de una comunidad social. Es el hecho o acontecimiento primero, la razón primordial que da la nota de arranque a la historia, que se convierte luego en la razón de ser del pueblo o la comunidad social. Esta razón primera deviene luego en el “*así es*” o el “*es así*”, en el mero acontecer de los hechos. Cuando el *runa* o el *jaque* no encuentran una aparente explicación a determinado hecho o acontecimiento, aun cuando él

<sup>95</sup> Lévi-Strauss: PS: Pág. 30.

<sup>96</sup> En *Sociologie et anthropologie*; Presses universitaires de France, París, 1968. En especial el Capítulo primero: *Esquisse d'une théorie générale de la magie*.

<sup>97</sup> En PIP, 1973: 116.

mismo se halle involucrado en aquél, se limita a decir o balbucir que “es así” (los antropólogos se han reservado para sí la tarea de explicar el “así es” estableciendo la relación entre texto y contexto a partir de una información empírica). No cabe duda que la comprensión del por qué, *imajtin*, ha variado al *kayna*, o más exactamente al *kaynayá* (así es), exteriorizado por el como, o es así como están hechas las cosas.

El *ser así* tiene, además de una fuente cognitiva, otra que proviene del carácter ritualizado de los actos del *runa*, en particular cuando éstos se refieren a las relaciones que el *runa* mantiene con la naturaleza. El rito es una acción, mejor dicho es un procedimiento rígido, invariable –un hacer así- que se lleva a cabo en un espaciotiempo, el lugar donde acontece y anticipa un resultado,

En el rito el hombre de pensamiento mítico procede a la manera de un artista expresándose con el trabajo de sus manos y de su cuerpo “con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque amplio no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene ningún otro del que echar mano”<sup>98</sup>. La figura de bricolage ayuda a entender la idea de consistencia por la cual el *runa* se vale de la gestualidad para dar existencia a expresiones valorativas como la solidaridad, el amor o el sentimiento de amistad transformándolas en expresiones reales, hechos y ,finalmente, convertirlos en un algo o en una cosa<sup>99</sup>.

Es una operación de carácter mágica donde la causa es igual al efecto, casi un principio de clonación; pero sobre todo porque la acción del hombre, la expresión de su sentimiento y la de su manera de relacionarse con sus semejantes y con la naturaleza tiene una consistencia, pues “consiste en esto o en aquello”. La amistad se expresa en un obsequio, la solidaridad se traduce en ayuda –el *ayni* expresa la contraprestación de la fuerza de trabajo-; el sentimiento se exterioriza con un pres-ente; en resumen, la consistencia exige

---

<sup>98</sup> Lévi-Strauss utiliza el término *bricoleur* para referirse al hombre que emplea sus manos utilizando medios desviados como el caballo que se desvía de su trayecto, la pelota que rebota, ejemplos descriptivos de la desviación. Y el bricolage sería el resultado de esa manera de trabajar. PS, Pág. 36.

<sup>99</sup> No debe confundirse materialidad con materialismo; pues a diferencia de éste, la materialidad involucra la subjetividad como elemento fundante de la cosmovisión. Hay muchísimos ejemplos de la consistencia. Cuando un viajero dice llevar el saludo de un familiar o amigo, en realidad entrega algo, una prenda o comida, si acaso la costumbre se ha erosionado, el receptor suele reprochar “para qué sirve el saludo si no ha mandado algo”.

la necesidad de que las ideas como las actitudes sean observables, que la subjetividad sea objetivable.

Cassirer nos reitera que la conciencia mítica es concreta porque no distingue sujeto de objeto, cuerpo de espíritu; la realidad es al mismo tiempo objetivo y subjetivo, cognoscente y conocida. Esta indistinción se debería, según Müller, en primer término a una "enfermedad del pensamiento", que identifica lo abstracto con lo concreto, que es la condición inicial para el surgimiento de los mitos. Debido a esa enfermedad los hombres primitivos cosificaban las ideas, o encontraban en los fenómenos de la naturaleza la realización de criaturas trascendentes.

En una siguiente etapa aquél pensamiento cosificado circulaba en la variedad de lenguas que arrojaban como resultado la variedad de versiones acerca de un solo mito y producían su consecuente deformación. De esta suerte lo que tenía origen en una "enfermedad del pensamiento" continuaba su proceso en una "enfermedad del lenguaje". Este hecho hizo pensar a Müller que la cantidad de mitos existentes podían reducirse en realidad a unas cuantas versiones primigenias<sup>100</sup>.

## 5. LA TOTALIDAD INDIVISA Y EL MODELO REDUCIDO.

Un aspecto característico del pensamiento del *runa* es su sentido holístico, que consiste en abarcar visual y mentalmente el conjunto, como una unidad de sus partes integrados en una totalidad. El hombre en el ayllu, este en la comunidad, la comunidad en una Marka, este en la Pachamama y la Pachamama en el Cosmos, en sentido espacial; y de otro, el hombre integrado a la naturaleza y a los dioses. La línea de integración que va del hombre al Cosmos y a los dioses, supone también en sentido inverso, es decir del Cosmos y de los dioses hacia el hombre. Esta unidad de partes integradas confiere a la totalidad el predominio que posee sobre las partes. En ese

---

<sup>100</sup> . Por ejemplo, el sol está en el centro de todos los mitos astrales. Véase De Wal, Annemarie: Introducción a la Antropología religiosa; Edit. Verbo Divino, Escalla 1975:64. El mito visto desde la perspectiva lingüística supone que en el lenguaje está la clave de los mitos y las antiguas religiones. Y como consecuencia natural debería iniciarse su estudio a partir de la filología. A comienzos de la Ilustración los hermanos Grim, filólogos de profesión, estimulaban este tipo de estudios convencidos de que la lingüística suministraría la comprensión de los mitos.

horizonte holístico la parte no admite la posibilidad de que el *runa* pueda ser considerado en su particularidad del ser *runa*, como un ente aislado, si no es en relación con los otros y con el todo, y gracias a esa relación cobra pleno sentido y valor. Así, el *runa* percibe su aldea no como una isla, aislada, sino articulada a una cuenca, a un horizonte de espacio que extiende el sentido de pertenencia dentro de una unidad orgánica práctica y espiritual. Esta tendencia a privilegiar el conjunto sobre la parte, no es una característica limitada al pensamiento mítico y del *runa*. Al sustentar "el pensamiento complejo", Morin recurre al principio hologramático<sup>101</sup> que postula la globalidad del todo y la parte, según el cual la parte está en el todo y el todo en la parte, como el genético está presente en cada célula individual, el individuo es una parte de la sociedad, y la sociedad está presente en cada individuo a través del lenguaje, la cultura y las normas. Visto de esta manera el principio hologramático puede extender un rasgo mágico. A su vez el mago no podría operar ninguna acción si no estuviera convencido de esta inclusión del todo en sus partes, y viceversa, incluso cuando un fragmento del todo esté físicamente apartado de él. Pero esta relación de inclusión del conjunto y sus partes para tener consecuencia mágica debe implicar una relación de equivalencia, por el que la parte es igual al todo.

Y ya que el mito se postula como una forma de conocimiento conviene tener presente su calidad de totalidad indivisa, en el sentido de que las partes no deben considerarse separadamente, sino en función del conjunto. El proceso de conocimiento sigue esa misma trayectoria. El inconveniente se presenta cuando el *runa* debe enfrentar el conocimiento del todo sin que ello suponga dividirlo en partes. Lévi-Strauss<sup>102</sup> formula que dicho inconveniente es superado mediante el modelo reducido, el cual consiste en la reducción cuantitativa de un objeto que permita, entre otras consecuencias, que el conocimiento del todo preceda al de las partes.

La noción del modelo reducido incluye al *man made* ("hecho a mano"), que supone la experiencia directa sobre el objeto, aquella que señala su fabricación y la conciencia de cómo está hecho. El andino posee un *alma*

---

<sup>101</sup> E. Morin encuentra en el principio hologramático uno de los elementos del Pensamiento Complejo, junto a la dialéctica y la recursión.

<sup>102</sup> Lévi-Strauss, C. El pensamiento salvaje, pág.45.

*manual*<sup>103</sup> pues se distingue por su laboriosidad física. Responden a este principio, no sólo la fabricación de obras de arte (sanía), aun cuando el artista trabaja a escala normal. La finalidad del pensamiento andino reside en alcanzar, por medios diminutos y económicos, una comprensión del universo - una comprensión total-, un modo de pensar que parte del principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada<sup>104</sup>. Aun cuando trata de comprender una porción, individualmente hablando, siempre procederá teniendo presente la noción de conjunto, como si el todo estuviera, sin verse afectado en su integridad, en la parte.

Además de tener consecuencia cognitiva, el modelo reducido produce otras ganancias cualitativas como la estética y la posibilidad de anticipar un resultado. En ambos casos hay una presencia mágica que se expresa de una manera tangible.

En el mundo andino la *alacita* es la expresión patética del deseo que se vale del modelo reducido, destinado a cumplir la conversión de la posibilidad en realidad. No a la manera de un proyecto susceptible de ser realizado en corto o mediano plazo, sino en el sentido empático de que lo semejante atrae lo semejante. Y la mejor manera de atraer o acercar el supuesto bien al supuesto beneficiario es reduciendo a escala dicho objeto-bien a fin de facilitar mediante fórmulas rituales su manipulación. La *alacita* es el objeto del deseo, la anticipación de una realidad futura sostenida por una creencia y una fe. El personaje asociado a la *alacita* es el *equeqo*, un muñeco masculino depositario y destinador de la fortuna y de lo fasto. El valor de la *alacita* está en relación al significado del *equeqo*, un personaje terminal de una sucesión de dioses andinos, el primero de los cuales fue *Tunupa*, de origen altiplánico, convertido en período siguiente en *Huiracocha*. Ambas divinidades, que en realidad es una sola, representaban el agua, la fertilidad y la abundancia, significados que fueron transferidos a *equeqo*. Así, en los pueblos altiplánicos, este personaje

---

<sup>103</sup> Domingo Llanque Chana hace referencia a la laboriosidad como uno de los valores de las comunidades andinas. En efecto dice: "El campesino tiene alma manual porque expresa su personalidad mediante el trabajo; tal es así que el trabajo físico es considerado como actividad primordial de subsistencia. Por el contrario, la ociosidad se considera pecado, o sea, va contra su naturaleza trabajadora, por eso el flojo es odiado". En *La cultura aymara, desestructuración o afirmación de identidad*. Idea (Instituto de Estudios Aymaras) y Tarea, Lima 1990: 48.

<sup>104</sup> Lévi-Strauss, C: *Mito y Significado*; Alianza Editorial, Madrid, 1994:37. Y también Cassirer, E: *Filosofía de las formas simbólicas*, V. II, 1998:72.

expresa la abundancia y la buena suerte, que lleva riquezas en sus alforjas, o prendidos en sus ropas productos, dinero, y toda suerte de objetos que transmiten el sentido de la riqueza. Como ocurre con las obras de arte, la *alacita* es también una obra de ficción, con cierto grado de verosimilitud que se nutre en la semántica de sus dioses; para que se convierta en el cuerpo y en la fuerza del deseo esta singular ficción debe plantearse en determinadas condiciones y ocurrir en circunstancias especiales. El modelo de casa (maqueta modelada por la mano del celebrante), el carro propio, el billete de dólar o el título profesional, adquirirá la capacidad de conectar la acción con la visión, cuando al ser fabricado, expuesto o adquirido, el modelo reducido sea *sustanciado*, o *potenciado*, por el rito (por ejemplo la *challa*) en los límites de un tiempo y de un espacio sagrados.

Al igual que la *alacita* como modelo reducido del objeto deseado, los objetos minimizados y los diminutivos personales complementan funciones estéticas y afectivas del pensamiento andino, además de poder anticipar un resultado. Al estudiar los contrastes cromáticos en objetos –como los *wayrurus*- y tejidos andinos, Cereceda<sup>105</sup> llega a afirmar que la minimización cumple una función estética y de solución de conflictos, pues los contrastes en grandes superficies nos parecen violentos, y, en cambio, en el tamaño reducido de las semillas adquieren una notable belleza y encanto.

En esta dialéctica entre lo pequeño y lo grande, el modelo reducido adquiere la potencia de la semilla, cuya fuerza reside en su capacidad germinativa, en su condición de origen y fuente de todo lo existente, percibido como *wiñay* (que crece y permanece), sino en el trato personal y comunitario del *runa* con sus semejantes en el seno del *ayllu*.

El uso del diminutivo en el trato personal se expresa como un modelo reducido emocional que posibilita el despliegue de una gran carga afectiva. Decir cerrito, en lugar de cerro, o pueblito en vez de pueblo, o Pascualito en vez de Pascual, toma al cerro, al pueblo o a Pacual en pequeño con el doble propósito o de manifestar su insignificancia o de recargar el aprecio personal por él. Ridiculizar es disminuir o empequeñecer. Pero el afecto también empequeñece con el propósito de empoderarse de la totalidad. El diminutivo

---

<sup>105</sup> Ob. Cit: pág. 183.

con las puntas del *ichu*. Dijo que lo hacía respondiendo a un llamado de la *Pachamama* que le recordaba el deber de conservar la armonía entre los seres y las cosas de modo que se expresaba en la ausencia de tempestades. Al anudar, en realidad se está amarrando. Anudar en quechua es sinónimo de atar. En *runasimi* se expresa esta acción mediante otro verbo, *huatay*, amarrar. Estar amarrado significa "estar con", pero también "poseer" o "estar poseído" por alguien o algo. Eliade<sup>108</sup> lo recuerda a propósito de la pugna entre Vrtra e Indra, los dioses míticos que podrían llamarse anudador y desanudador, respectivamente. Vrtra anuda, ata, a las tinieblas, a la desgracia, e Indra libera al hombre desatándolo. El andino no arranca el ichu para anudar, antes bien, hace el nudo respetando la integridad de la planta; la gracia radica en que mientras anuda al mismo tiempo pronuncia un deseo, expresando con ello que el deseo queda amarrado al ichu. Cirlot piensa que el nudo integra varios sentidos relacionados con la idea central de conexión cerrada. Como la red, el lazo, el entrelazado, el nudo expresa la idea de ligadura y apresamiento; generalmente éste es un concepto que expresa una situación psíquica constante aunque percibida en mayor o menor grado la del hombre no liberado y atado por el dios uránico<sup>109</sup>. El nudo no expresa solamente una relación, o interrelación, sino que lo hace de una manera tangible, es decir, no se trata de una relación del tipo A determina a B, o A incluye a B, o viceversa, sino que siguiendo la tendencia de la cosificación propia de la mirada del *runa*, se trata antes bien de un tipo de relación imbricado, en la que los elementos están integrados entre sí en una trama como los hilos de un tejido. Estar amarrado es estar envuelto por un ligamento, lazo o *liwi* y conectado a otro ser o a una fuerza natural o espiritual. Esa ligadura y la fuerza al que conecta pueden tener una valoración polarizada entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte, o entre la luz y las tinieblas, siguiendo el contraste dialéctico de cosmos y caos.

<sup>108</sup> En Mito y Realidad; Anagrama, 1992.

<sup>109</sup> En Diccionario de símbolos (1981), Cirlot refiere el interés que el nudo revistió para las distintas culturas y oficios. Los marineros de Shetland creen dominar a los vientos mediante nudos. La cuerda anudada constituye un anillo cerrado, una circunferencia. El "nudo sin fin" es uno de los ocho emblemas de la buena suerte del budismo chino y representa la longevidad. El "nudo gordiano" que cortó con su decisión y su espada Alejandro el Grande, es un viejo símbolo del laberinto, por la disposición caótica de las cuerdas y de los inextricables lazos que lo constituyen. Deshacer el nudo equivalía al hallazgo del "centro" de que hablan todas las doctrinas místicas. Cortar el nudo, traducir a un plano guerrero y existencial la pura idea de logro y de victoria.

Un enfermo es alguien que está atrapado por una fuerza negativa que en quechua se conoce con el término *katja*. Al propio tiempo, *katja* es el humor maligno que exhala el cadáver, ya atrapado por la muerte, capaz de afectar a otra persona. Mencionemos a modo de ilustración un relato oral que lleva por título "El perro que sabía hablar latín", recopilado en el altiplano<sup>110</sup>. Según el relato, un campesino aymara se encuentra en el camino con una culebra a la que recoge y la lleva a su domicilio, donde cava un hoyo para guardarla. Al día siguiente el hombre cae enfermo. Aparentemente nadie puede dar una explicación y por consiguiente el enfermo tampoco puede encontrar un remedio. Los *yatiris* pasan por su lado tratando de intuir el posible origen del mal pero sin llegar a comprenderlo. Hasta que un día el perro de la casa revela la aparente causa. Mientras ladra con insistencia hacia un determinado lugar de la casa, el último *yatiri* que estaba de paso observa y descubre. El perro ladraba moviendo la cabeza hacia el lugar donde la culebra estaba prisionera. El curandero aymara encontró una explicación razonable: el hombre había caído enfermo por haber alterado el orden cósmico. Consiguientemente visualizó la solución, si el hombre deseaba recobrar la salud, debía liberar a la culebra.

Dentro de esta misma perspectiva del *runa* integrado en el cosmos cobra sentido el permanente afán de reorientar la suerte. Puesto que la existencia no está libre de deslices, por pequeños que fuesen, éstos se revelan como una amenaza al "orden cósmico". En consecuencia, se plantea la necesidad de poner en práctica el rito de limpieza, o el de cambio, conocido por el *runa* como rito de *muda*. Mudar o trocar la suerte no reviste otro significado que reencausar al hombre en el orden cósmico, en una especie de acto profiláctico.

Para el *runa* no existe esa distinción entre sujeto y objeto como ocurre en la mentalidad objetivante, pero tampoco se dan en un plano indiferenciado absoluto. La no-distinción no significa homogeneidad plena; al contrario, la idea de nudo convoca el concurso de sujetos y objetos que son distinguibles pero que están imbricados. La diferencia opera en el plano fenoménico y la no-distinción en el plano de lo esencial. El *runa* percibe la diferencia entre el ser

<sup>110</sup> Cuento narrado por Severo Gonzáles de Compi de La Paz, Bolivia, corregido por Lucy T. Briggs en 1972. En Domingo Llanque Chana: La Cultura Aymara, desestructuración o afirmación de identidad; Tarea, Lima, 1990:91.



sujeto y el ser cosa, y dependiendo de la naturaleza de cosa es posible reconocer el ser común entre sujeto y objeto. A esto se debe el principio de humanización de la naturaleza, por el cual la montaña, el río, el árbol, están animados de manera semejante que los animales y los hombres. El objeto, para el *runa*, no está distanciado, objetivado, extrañado, emancipado o aislado de él; el objeto para él es otro sujeto, el otro, con el cual mucho más que vivir enfrentado convive. En el reconocimiento del otro basa su ética y construye su cosmovisión.

## 7. KAMAQEN, LA SIMPATÍA DEL TODO.

Debido al carácter práctico y concreto de la mirada del *runa*, el cual guarda armonía con la forma de sensibilidad que imprime a su experiencia vital, en el todo indiviso hay una continuidad entre *uccurunanchic* (hombre interior o alma), cuyo centro es el *sonqo*, corazón, depositario de la afectividad, y *hahuarunanchic* (el cuerpo, el hombre exterior)<sup>111</sup>, extendido a la naturaleza en su conjunto, a la que habría que agregar la comunidad de dioses integrado a la naturaleza y al cosmos. Hay una continuidad entre la experiencia interior (o vivencia) y la experiencia exterior, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo inmanente y lo trascendente<sup>112</sup>. En la comunidad *runa-sallqa-waka*, lo trascendente posee además la connotación de sagrado, por su vinculación con la *waka*, que se encuentra ya en una porción de la naturaleza, ya en una construcción expresa, y que posibilita la distinción entre lo profano y lo sagrado. Ambos se distinguen como lo inmanente y lo trascendente, pero en el ámbito de la terrenalidad. Lo profano transcurre en el diario existir y el trabajo cotidiano. Lo sagrado, en cambio, pertenece al dominio del tiempo especial y a la suspensión de lo cotidiano, sea en este último caso que la preceda, como acto ritual, o la prosiga como fiesta. La *waka*, es a la vez *templus* y *tempus*, en el orden de *kay*, ser y estar, y de *kallpa*, fuerza y poder. González Holguin traduce *caí*, con "i", como "el ser y el estar corporal y espiritual". Y *cay*, con "y",

<sup>111</sup> Los términos equivalentes en aymara son *manqha haquessa* y *alaka haquessa*, respectivamente, según Bertonio. Kusch comprende la relación entre lo interior y lo exterior del hombre limitado a la relación entre alma y cuerpo. (Kusch, Ob. Cit: 61).

<sup>112</sup> García Morente, en Ob. Cit. escribe: "Trascendente significa lo que existe en sí y por sí, independientemente de mí" (Pág: 191), de acuerdo a la concepción del realismo aristotélico.

como “el ser esencial de naturaleza, o esencia”. De manera que *kay pacha* denota simultáneamente el “ser del mundo” en su materialidad y en su espiritualidad, cuerpo y espíritu o esencia. El término esencia o espíritu se expresa en la lengua del *runa* con el vocablo *kallpa*, fuerza, y poder que emana de dicha fuerza. Es la fuerza del trabajo, y principio ordenador de las cosas, *kamaq*. En este sentido el *runa* distingue una *kamaqen*, la fuerza vital, el principio de unidad y ordenador del mundo, la fuerza que lo penetra todo, que los estoicos llamaron “la simpatía del todo”. Esta fuerza vital, *kamaqen*, fue conocida por los egipcios como *Kal*, los griegos como *pneuma*, los hebreos como *Rueh*, los hindúes como *prana*, los japoneses como *Kí*, los chinos como *Chi*, los mayas como *Puah*, los polinesios como *mana*, los iroqueses como *orenda*, los sioux como *wakan*<sup>113</sup>. Gerald Taylor<sup>114</sup> encuentra una equivalencia entre *kamaqen* y *sonqo*, ambos relacionados con el término centro, y fuerza vital, así como entre *camasca*, lo ordenado, lo definido, y *sonqoyoc* designa al beneficiario de la fuerza vital transmitida.

Lo profano que corresponde a lo cotidiano, a las limitaciones y carencias del diario vivir, al tiempo del trabajo, *llankay*; está relacionado con lo finito; en tanto que lo sagrado, el de la plenitud y del poder, no en abstracto, sino ligado a la disponibilidad y a la comunicabilidad con los valores de subsistencia, está en relación con la permanencia. Ambos, finitud y permanencia, en quechua se expresan con la palabra *wiñay*. La cosa que se acaba es *tuququj*, e implica a *wiñay*, que en su primer sentido, es crecimiento, que se da entre el nacimiento y la muerte. Pero *wiñay* denota asimismo permanencia, en sentido contrario a *tuququj*. Por ello abriga la noción de lo sagrado, debido a que se encuentra relacionado con la fuerza vital y esta le da el carácter de permanente. Siendo el cosmos uno la distinción entre lo sagrado y lo profano no confiere a la categoría sagrada una condición trascendente, en el sentido que le confiere la filosofía occidental de estar fuera, como negación dialéctica de lo profano. Para el *runa* sagrado y profano están vitalmente integrados. Sus dioses no están

<sup>113</sup> Cassirer escribe: “No dudaron (los estoicos) el argumento de la *simpatía del todo* para interpretar y justificar las creencias populares. En realidad la doctrina estoica de un *pneuma* que lo penetra todo, de un hálito difundido a través del universo que comunica a todas las cosas la tensión por la que se mantienen unidas, guarda analogías muy fuertes con conceptos primitivos”. En *Antropología filosófica* 1968:145.

<sup>114</sup> Véase Camac, *camay* y *camasca*...Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas; Lima, 2000: 4.

fuera del mundo, sino formando parte de él, en algún lugar del mundo sensible, aun cuando este fuera reconocido como *Jahua Pacha*, mundo de afuera, o *Uqho Pacha*, mundo de adentro. Lo sagrado y lo profano, lo inmanente y lo trascendente están ligados al *kay pacha*, tal como están *Hanan pacha* y *Hurin pacha*. Lo sagrado se origina por nacimiento o vida primordial y no por revelación o por hierofanía; está ligado a la ancestralidad y no a la negación del tiempo; sus dioses están indisolublemente ligados a la existencia, no pertenecen al parnaso de los dioses eternos.

En ese sentido la idea de un dios invisible entre los andinos parece una introducción interesada por los cristianos<sup>115</sup>. Producto de ese interés es la atribución de invisible a *Huiracocha*, estimado incluso como una divinidad superior al Sol. Las investigaciones en arqueología y etnohistoria han demostrado la terrenalidad de los dioses andinos, y por consiguiente su condición de divinidades visibles, materiales, sensoriales: son cosmológicos, en el mejor sentido aristotélico. El hombre andino era y sigue siendo profundamente pragmático, por naturaleza y no por definición, y su punto de partida era lo evidente. Y sus dioses, por lo tanto, estaban integrados con él en ese todo que era y es el *pacha*. Los dioses andinos no se revelaban, se mostraban. Revelarse es aparecer a través de (una cosa, un símbolo, un acto), un medio extraordinario (hierofánico). En cambio mostrarse es aparecer en sí mismo, sin mediación. Es estar allí, delante. Los andinos podían intuirlo, y entraban en contacto con ellos sensorialmente. El Inca acercó a su oreja la Biblia con el propósito de escuchar la palabra del Dios de los cristianos, y al no percibir ningún sonido la arrojó lejos de sí, precipitando con dicho acto el final de la historia de los incas.

La cantidad de divinidades a las que reverenciaban los andinos estaban distribuidas en una jerarquía, y la primera era Huiracocha. El cronista español Juan Diez de Betanzos, en su obra *Suma y Narración del Imperio de los Incas*, escrito en 1551<sup>116</sup>, atribuye a Huiracocha la creación del espacio y el tiempo, y de las divinidades del mundo, empezando por el Sol, la Luna y las estrellas.

<sup>115</sup>Ver por ejemplo José de Acosta o Antonio de la Calancha. Pachacamac y Wiracocha son personajes míticos. Camac es espíritu asociado a la divinidad Pachacamac, el que ordena el mundo. Wiracocha fue un personaje vinculado incluso a una figura de perfil cristiano, cuyas andanzas fueron registrados en el sur peruano por Santa Cruz Pachacuti.

<sup>116</sup> En *Suma y Narración de los Incas* (1551) Madrid 1987. Reedición de 1999. UNSAAC, Ediciones Especiales.

Huiracocha los creó en el Lago Titicaca enviándolos al espacio. No había detrás de ellos, salvo la fuerza vital denominado *Kamaqen*, ninguna fuerza extraña había detrás del rayo (*illapa* en quechua y *kejo-kejo*, en aymara); tampoco había nada extraño detrás de la luna o de las estrellas. Toda la fuerza y peligrosidad del rayo estaba en el rayo mismo. La luna se gobernaba por sí misma. Las estrellas habitaban el cielo y se enseñaban de noche sin otro misterio que el que tenían ellas mismas.

Huiracocha los creó, como escribe Betanzos, dotándolos de poder y atributos, y formaban parte de una compleja relación que se expresaba en el cosmos. Hubo un comienzo marcado por el hecho primordial de la creación por parte de Huiracocha, sujeto a ciclos siderales, solares y lunares.

## 8. EL SENTIDO DE SEMINALIDAD

El hombre andino ha desarrollado un discurso propio basado en la idea de semilla -que denota las ideas de germen, origen, fuente-, y se asienta en la contemplación de los procesos vitales de la naturaleza y no en el análisis de los fenómenos físicos<sup>117</sup>. "Mientras el europeo se explica la ocurrencia de los fenómenos por sus causantes, el aymara (y quechua) llega a explicárselos indicando su sentido y razón. El estilo de pensar y el discurso tecnológico aymara siguen un patrón biológico"<sup>118</sup>. El pensamiento andino se guía por la tangibilidad de lo viviente<sup>119</sup> por el cual el *runa* percibe las cosas siendo o aconteciendo. El término aymara *cancatha* expresa ser y acontecer, al igual que el quechua *kayna*. Kusch advirtió que el aymara ante la pregunta del "por qué", *cunatha pinique*, o su equivalente en quechua, *ymajtin*, explica la

<sup>117</sup> El componente básico del pensamiento seminal es la carga de afectividad que condiciona una visión global del mundo. Rodolfo Kusch afirma que el indígena posee una forma de "pensar por entrancias" que personaliza el mundo y destaca la globalidad de éste, porque enfrenta el desgarramiento original entre lo que es favorable y lo que es desfavorable, y reclama la unidad llevada por el afán de salvación. Escribe: "El pensar seminal consiste entonces en hallar una superación, si se quiere dialéctica, a una oposición irremediable, casi siempre mediante la ubicación de la unidad conciliadora en un plano trascendente. En vez de desplazarse sobre las afirmaciones, como lo hace el pensar causal, el seminal se concreta a una negación de todo lo afirmado, sea vida o sea muerte, y requiere en términos de germinación -en tanto es ajeno a un manipuleo consciente- esa afirmación trascendente" (Kusch, PIPA, 1973:300).

<sup>118</sup> Kessel, Juan Van: Ritual de producción y discurso tecnológico andino; CIDSA, Puno, 1993:9.

<sup>119</sup> E. Morin sostiene que el primer paradigma del pensamiento mítico aparte de la inteligibilidad por lo viviente, es la inteligibilidad por lo singular (no por lo general), por lo concreto (no por lo abstracto). En El conocimiento del conocimiento, 1994:175.

ocurrencia de los fenómenos a partir de su percepción de las cosas como vivas. De acuerdo con esta visión, las cosas tienen vida propia y son dinámicas: su lado interior, silencioso y misterioso, al que sólo se puede acceder mediante la contemplación y el rito. Las cosas se comportan conforme a su propio ritmo biológico. Hay que reparar en la expresión *como*. Kusch no dice que las cosas son seres vivos, sino que son *como* seres vivos.

El desarrollo biológico de la semilla (o semen), *hatha*<sup>120</sup> (en aymara significa, según Bertonio, "semilla de todas las cosas, aun de los animales y hombres"), *muju* (quechua), es el modelo explicativo de los fenómenos y acontecimientos. Su explicación es seminal. Su principio parece encontrarse en la idea de maternidad, la procreación, la siembra, ya que todo fruto tiene una madre<sup>121</sup>. Según esta idea básica que inspira la explicación seminal, los fenómenos y acontecimientos son engendrados y sometidos luego a un proceso de crianza. La idea de cría, *uña* o *huyhua*, en quechua, entraña una visión existencial y teológica basada en la seminalidad. La cría nace y recibe cuidados durante su desarrollo. La noción de crianza no se restringe a la relación entre los humanos, ni entre los humanos y los animales, sino a la relación entre humanos y la naturaleza en conjunto, el cosmos, y los dioses. *Huiracocha* es un dios criador, en el pleno sentido de padre o abuelo, de ancestro. Los padres agustinos<sup>122</sup> mencionaban que los indios adoraban a *Ataguju* como el "criador de todas las cosas". Las expresiones "criar la chacra", "criar el agua", cobran sentido dentro del alcance semántico del término crianza que, en este caso no otorga a la chacra el valor de vástago, sino que se acerca al sentido del término *curar* de Heidegger. *Curar* es cuidar, hacerse cargo de algo, ocuparse de la realización de un hecho, y *curador* es el ser, la persona, encargada de cuidar o el que se hace cargo de hacer algo<sup>123</sup>. Al decir de C.

<sup>120</sup> Otro término aymara Ahayu expresa el alma colectiva y también semilla y célula originaria.

<sup>121</sup> La *saramama* es un choclo siamés o doble choclo, igual la papa, la haba o el fruto que fuere, si aparecen agigantados o pegados, son estimados como depositarios de poder fertilizador y por lo mismo son considerados como madres.

<sup>122</sup> "¿A quién adoraban? Dixeron que Ataguju, criador de todas las cosas al qual tenían por principal fin según su ley; y este dicen que está en el cielo y que no se mueve de allí sino que de allí gobierna todas las cosas y las cría, y dicen quel hizo el cielo y la tierra y las gobierna de allí; y este viéndose solo los crió otros dos (ellos dicen criar o hazer) para que fuesen tres y todos estos tres tuviesen una voluntad y un parecer; y estos no tenían mujeres y heran conformes en todas las cosas". En Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos. Estudio preliminar y notas de Lucila Castro de Trilles; PUC, 1992, Lima, pág. 10.

<sup>123</sup> Martín Heidegger. "El ser y el tiempo", Fondo de Cultura Económica, 1993.

Geertz el esquema bio-lógico utilizado por el *runa* para el entendimiento de hechos no biológicos, como las expresiones sentimentales, lo convierten en un modelo de interpretación. La amistad o el amor, a semejanza de la planta, se cultivan, crece y marchita<sup>124</sup>. Kessel, que ha tomado en gran parte la idea de Kusch, sostiene que por esta razón la ocurrencia de los fenómenos no se los podría manipular o controlar totalmente. Tanto el control como la manipulación son conceptos ajenos para el andino, a menos que tales intenciones procedan de modo mágico. Aun cuando el andino deseara controlar, por ejemplo una excesiva lluvia o las tempestades naturales, no pasa de ser un acto –ritual-propiciatorio destinado a *curar* la cosecha o, en definitiva, la existencia de la comunidad. El pensamiento del *runa* no es rígido a las múltiples posibilidades de variación de los acontecimientos que no pueden sujetarse al claroscuro si / no. De la misma manera la disyuntiva *kay mana kay*, ser / no ser, tampoco es rígida. Entre el "si" y el "no" se introduce la incertidumbre "tal vez"; entre "verdadero" y "falso" se interpone "en cierta manera". Entre *kay mana kay* se interpone *kaynanmi*, podría ser. El *runa* trata de alcanzar una comprensión práctica y útil de los fenómenos<sup>125</sup>. Cariño, respeto y comprensión son los conceptos centrales asociados a crianza que indican la relación personal y moralmente cargada que existe entre el *runa* y el objeto de su trabajo<sup>126</sup>.

Para el *runa* el principio de causalidad se basa en la analogía. La causa es igual al efecto. La causa y el efecto se dan en paralelo. El yatiri procura inducir el efecto a partir de una acción paralela. Para ello actúa sobre un modelo (copia) del objeto que desea modificar (original), que él mismo reproduce. Acciona en la copia esperando que este solo hecho convierta al original en un objeto idéntico al de la copia. De esa manera el efecto en el original es igual a la causa en la copia.

<sup>124</sup>La canción *Llaullillay*, es una alegoría biológica del amor. Dice: "El amor es una planta /llaullillay/ que crece y se marchita /llaullillay/ que crece y se marchita/ llaullillay/ bajo la sombra de un mal pago..."

<sup>125</sup>No solo entre los andinos se da esta forma de razonamiento. También entre los amazónicos. En una clase de lógica el maestro plantea a sus alumnos: Si llueve, la avioneta con los víveres no aterriza. Está lloviendo, entonces ...dice el profesor. Si llueve, la avioneta no aterriza. Está lloviendo, entonces... insiste. "Ya dejará de llover profesor, respondió uno de los alumnos". En Reportaje de Nelly Luna Amancio, El Comercio, 5-03-2006.

<sup>126</sup>Kessel, Juan Van: O.c. 1993, pág: 11.

La explicación seminal no se desarrolla según la lógica científica<sup>127</sup>, sus argumentos no son exclusivamente racionales. Juan Van Kessel<sup>128</sup>, sostiene que "Valen también argumentos emocionales, afectivos... ( ) maneja argumentos de autoridad, de tradición y de testimonio y esto con más confianza que los argumentos puramente racionales"<sup>129</sup>. La racionalidad es de un orden dinámico, "un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas y motivado por fines de valor"<sup>130</sup>.

La tesis de seminalidad caracteriza mejor al pensamiento andino en general, y afecta de manera decisiva a la racionalidad del *runa* o *haque aru*. Su mentor, Rodolfo Kusch, ha considerado a partir de la propia práctica del hombre andino, que en su accionar práctico se conjugan el cálculo con el sentimiento afectuoso por aquello al cual afecta su accionar; que el objeto que somete al trabajo no es inerte, ni extraño a su propia existencia, sino que se trata de otro ser con el que dialoga y con el que comparte un mismo destino.

Uno de los ejes más importantes de la racionalidad andina está dado por el dominio que el *runa* desarrolló acerca de *pacha*. A fin de plantear este punto recordemos las siguientes ideas: la unidualidad de *pacha* como espaciotiempo, la inmediata extensión de esta unidualidad hacia las esferas sociales, políticas, económicas, religiosas. De este modo *pacha* tiene una gravitación totalizante en la cosmovisión andina en la que están integrados el *runa*, la naturaleza (*sallq'a*) y los dioses (*huacas*). Aliada a la noción de seminalidad que toma la bio-lógica como modelo de comprensión de *pacha*, juega función cognoscitiva las etapas del ciclo vital. Junto a la seminalidad, asisten al pensamiento andino las nociones de espacio, de tiempo, de

<sup>127</sup> Antonio Peña Cabrera prefiere hablar de racionalidad en vez del pensar, o de la razón. La racionalidad puede ser estudiada en las acciones, en los resultados de las actividades de sociedades y grupos humanos. La racionalidad se da en la relación entre los medios y los fines. En: Racionalidad occidental y racionalidad andina: una comparación. En Búsqueda de la Filosofía en el Perú de Hoy; Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1992:141.

<sup>128</sup> Juan Van Kessel: O.c.

<sup>129</sup> "Nosotros compartimos nuestro conocimiento con los semejantes, porque trasladamos el conocimiento que está en la mente hacia el corazón. Los mistis no saben hacer esto. Su sabiduría la guardan en la mente y no la comparten. En cambio nosotros nos ayudamos mutuamente", dice Máximo Quispe Pillko. (Declaración recogida por Raúl León Caparó en su libro Racionalidad andina en el uso del espacio; PUC, 1994:30).

<sup>130</sup> Peña distingue racionalidad de cosmovisión, que siendo diferentes se condicionan mutuamente. La racionalidad es un proceso, la cosmovisión es una intuición de la totalidad. Al establecer un cuadro comparativo entre la racionalidad occidental y la racionalidad andina, Peña Cabrera señala que en occidente la racionalidad predominante es la que Horkeimer llama racionalidad instrumental. La racionalidad griega tiene un doble vínculo. Por un lado está vinculado a la realidad permanente y la razón conduce a la contemplación.

valoración, expresados en esquemas, que luego se sobreponen para dar cuenta del cosmos y de la existencia en general. La actuación del runa, pongamos en una circunstancia ritual, moviliza el cosmos completo. Un ejemplo actual de este cosmos integrado ocurre en Cochabamba en la que están interactuando la visión andina con el ciclo de vida<sup>131</sup>, y se sobreponen en esa lectura integral los modelos biológico, espacial, temporal, teológico y valorativo.

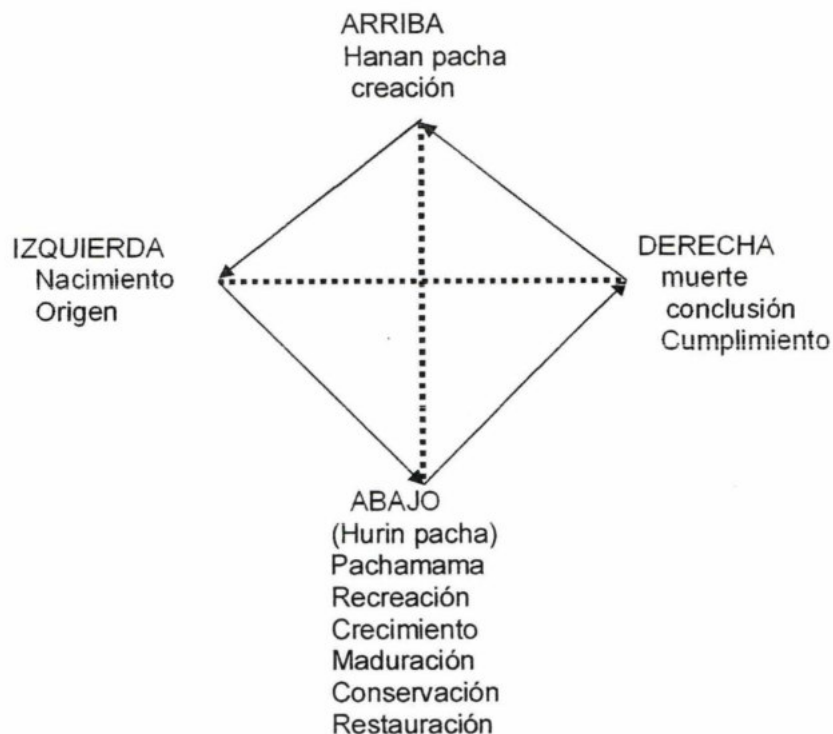


Fig. N° 1. Asociación de categorías.

El esquema ilustra la asociación de las categorías espaciales con categorías biológicas (nacimiento, crecimiento, maduración, muerte), teológicas (creación, origen, recreación, conclusión). Arriba y abajo están vinculados mediante un puente (chacana), que se extiende de Izquierda a Derecha, en forma horizontal. Las categorías espaciales arriba/abajo e izquierda/derecha dan lugar a las teológicas creación(arriba)/recreación(abajo) que se entrecruzan con las categorías biológicas nacimiento(izquierda)/muerte(derecha). La emergencia del ser del *Hanan*

<sup>131</sup> Víctor Bascopé: Percepción andina del mundo y ciclo de vida en Cochabamba; en revista Chungará V.33,N°2, Arica 2001.

*Pacha* hacia la *Pachamama*, *Hurin* o *Kaypacha*, el mundo de aquí y ahora, ocurre a través del extremo izquierdo del puente, el nacimiento; dando así inicio al ciclo vital del *runa*, cuya existencia –crecimiento, madurez, conservación– transcurre hacia el extremo opuesto del puente, la muerte, que marcará el punto de retorno hacia el origen, el *Hanan Pacha*.

El desplazamiento del ser se ha establecido de manera inequívoca en sentido contrario a las agujas del reloj determinado de modo categórico por los extremos del puente nacimiento y muerte.

## 9. LA ACCIÓN INTENCIONAL

Para el *runa* y el *jaqe* los fenómenos no acontecen porque sí, aun cuando sean enteramente naturales. Al contrario, cada acontecimiento es provocado por una voluntad o estimulado por un interés. A través de los fenómenos se revelan las fuerzas no-naturales, se manifiestan los dioses alentando el bienestar de los hombres o sancionando sus malas acciones. Pero los acontecimientos también expresan la intención de los hombres que interactúan entre sí y se fijan recíprocamente un destino determinado.

En términos generales la intención, de *intentio*, significa la “deliberación de actuar de acuerdo a un fin” (en el derecho romano), y “designa a la inclinación natural del agente en dirección hacia el objeto que le es propio en el marco de una acción voluntaria” (en el pensamiento escolástico)<sup>132</sup>. Independientemente de que esa acción puede ser llevada a cabo por un individuo o por una colectividad. La idea de una acción ordenada hacia un objetivo se produce para el *runa* en el ámbito de la reciprocidad extendida, un principio que regula las relaciones entre los miembros de la comunidad y define los vínculos entre los *runakuna* y la *Pachamama*, imprimiendo a la acción un carácter práctico y enteramente voluntario (en el sentido de expresión de la voluntad).

<sup>132</sup> Virginia Naughton: Historia del deseo en la Época Medieval; Editorial Quadrata, 2005:82-83. Después de resumir las ideas de Santo Tomás de Aquino, contenidas en la *Summa Theologiae*, en torno a la *intentio*, Naughton escribe: “De acuerdo a lo expuesto, la *intentio*, concebida como el movimiento hacia un objeto apetecible, puede ser incluida en la trama semántica, por cuanto la intención es movida por el objeto deseado, constituyendo así un movimiento orientado a su consecución”. P. 84.

Al margen de que sea simétrica o asimétrica, la reciprocidad establece una orientación con doble sentido, *te doy para que me des*. Este principio regulador del comportamiento involucra al *runa*, a la naturaleza y a los dioses, y su cumplimiento es una exigencia, al punto de convertirse en un principio ético, pues de lo contrario sobrevendrá la amenaza del conflicto social, de la enfermedad o algo más temido, la ruptura de la armonía cósmica.

La intencionalidad es una determinación de la voluntad que en quechua se expresa con el término *munaykay*. Y en su forma verbal *munay* se traduce como la “voluntad del acto de querer”. Su equivalente en aymara es *munaña*.

Este “querer hacer” que impulsa al *runa* a la acción implica la idea que tiene acerca de lo que quiere hacer. O en un sentido más elaborado, como afirma Peña Cabrera<sup>133</sup> a propósito de toda racionalidad, hay que distinguir entre el proceso mismo y el juicio o evolución del proceso. Entre la acción y la idea de esa acción. Entre un tipo de práctica y la teoría de esa práctica. Entre el objeto y la idea que la representa, formando una suerte de materiaidealidad que formula Godelier<sup>134</sup>. En la que el objeto y la idea del objeto son como el anverso y el reverso de una misma moneda. Por lo común, la naturaleza de un proceso suele ubicarse en la relación de medios a fines; aunque no todos los procesos tengan que identificarse con la adecuación de los medios a los fines que, en cierta medida, lleva a la idea de mensurabilidad, en tanto que la adecuación implica el cálculo. Las culturas tan diversas como disímiles parecen trascender ese vínculo como elemento vital de una racionalidad. La idea de Wittgenstein<sup>135</sup> es ilustrativa a este propósito, ya que sostiene que debido a la inconmensurabilidad de las culturas, ya no se puede afirmar como no racionales los procesos que no se ajustan a la racionalidad de medios a fines.

Otro elemento de la intencionalidad del *runa* es su posibilidad de fijar un objetivo o de elegir un blanco. Aunque esta posibilidad de fijar o elegir está coartada por la cultura y la “simpatía del todo”, toda vez que el *runa* se percibe esencialmente como un ser colectivo, antes que como individuo.

<sup>133</sup> En artículo citado sostiene estas ideas basado en K. Acham.

<sup>134</sup> Con el concepto de materiaidealidad, Godelier da forma final a la idea de Marx según la cual en el proceso del trabajo, que es un acto consciente, la idea va adherida a la acción. En: *Lo ideal y lo material; pensamiento, economías, sociedades*; traducción de A.J.Desmont, Editorial Taurus Humanidades, 1990.

<sup>135</sup> Citado por Peña Cabrera: *Ibid.*

El vocablo *akllay*, o *ajllay*, en quechua (Guardia Mayorga), significa elegir; y elección; según el diccionario de González Holguín, es *acllay chiclluy*. *Akllaq* se dice de la persona que elige, o toma una determinación, y *akllapu* es "el que todo lo escoge". A inicios del siglo XVII, Ludovico Bertonio consigna la palabra aymara *hakllaña* para designar el acto de elegir. Por consiguiente, *munay rurana*, querer hacer, exterioriza al hombre interior, *uccurunanchic*, que abriga un interés determinado, *allinniyacapuhuan*, el cual le abre la posibilidad de elegir, *akllay*, entre varias opciones, mediante un acto libre, *quiquillan manta causak cay* -existe desde sí mismo-, (*chuymacama cancaña*, en aymara).

El filósofo español Jesús Mosterín sostiene que para que haya decisión racional hace falta que se den al menos dos condiciones: que el hombre tenga un cierto margen de libertad o maniobra (para elegir entre dos alternativas), y que las opciones no sean iguales, sino que unas opciones sean preferibles a otras. Y señala las situaciones en que debe darse esa decisión, como la certeza, el riesgo y la incertidumbre. Mosterín formula la racionalidad a partir del individuo, "lo que tú quieras hacer es asunto que tú tienes que decidir". Sostiene que debe distinguirse la racionalidad por su aplicación a las acciones (práctica) o a las creencias (teórica). "La racionalidad no consiste en un método seguro de un dios que tiene nociones absolutas, la racionalidad consiste en la tabla de salvación de estos seres falibles y finitos que somos nosotros, que como solo somos capaces de tener conjeturas provisionales y falibles, tenemos que elegir aquellas que parezcan más prometedoras y que ofrezcan mayores perspectivas de acercarse a la verdad". No debe equipararse la racionalidad con la costumbre; de ser así cada pueblo tendría su racionalidad. La diferencia básica radica en la consistencia que no es un atributo de la costumbre, sino de la racionalidad<sup>136</sup>. Y recomienda: "También los andinos tienen que ser consistentes en sus creencias, si quieren ser racionales"<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Mosterín señala tres sentidos de "racionalidad". Uno lingüístico, otro de "razonabilidad", y, finalmente, un tercero al que denomina fuerte que involucra a los dos anteriores, incluyendo en ellos a los procesos de evaluación y optimización. Debido a sus vínculos con la ciencia, la racionalidad es antes que nada un método. La palabra "racionalidad" no existe en griego, donde sí era conocida la palabra "episteme", y Aristóteles usa la palabra "frónesis" para referirse a aspectos de la racionalidad práctica. Por su parte Weber agrupa en dos tipos la diversidad de racionalidades: 1) el tipo de racionalización a que el pensador sistemático somete una imagen del mundo, con el resultado de un creciente dominio teórico de la realidad mediante conceptos cada vez más precisos; y 2) la racionalización en el sentido de consecución metódica de un determinado fin práctico mediante el cálculo cada vez más preciso

Como es evidente la línea de demarcación entre racionalidad y no-racionalidad está en la diferenciación entre el individuo y la colectividad. Mientras que el individuo es el soporte físico y mental de la racionalidad, la cultura y el pensamiento, son expresiones del poder colectivo dados en la forma de religión o de costumbres. El individuo debe poder elegir, y este acto involucra la condición de libertad. El hombre sometido a la costumbre –conjunto de actos automatizados- o al precepto religioso se ve coartado en su posibilidad de elegir; la decisión que pueda tomar está trazada o escrita, destinado, en consecuencia, a la fatalidad. La racionalidad, entonces, se postula como una negación de la fatalidad.

El hombre andino ha construido un conocimiento amplio y diversificado que le ha permitido un exitoso resultado en la agricultura, con la construcción de terrazas, sistemas hidráulicos, dominio de alta temperatura para su aplicación en la metalurgia, la arquitectura, la organización social, sistemas de prevención a largo plazo, elaboración de calendario, uno de los más exactos del mundo; tuvo centros de experimentación en Moray y Machupicchu para ampliar la base genética de plantas, la domesticación de las mismas, y un extenso etcétera, que habla de un profundo conocimiento organizado. El hombre andino poseía una enorme sabiduría en la que se conjugaba un exacto conocimiento de la naturaleza con una enorme pasión mitológica y sentido de religiosidad. Pedía permiso a la Pachamama con holocausto de sangre ofrecido ritualmente para propiciar la fertilidad de la tierra, pero conocía con precisión el tipo de suelo que era más apropiado para una determinada variedad de cultivos. El agudo sentido de observación, la repetibilidad de las experiencias se revelan en las 2,500 variedades de papa (*Solanum tuberosum*) y otras tantas variedades de maíz (*Zea maiz*) demuestran un amplio dominio de conocimiento metódico. Cuando nos encontramos frente a esa riqueza tecnológica y sus innumerables resultados no podemos reducir la inteligencia del hombre andino al aspecto solo cultural y simbólico.

El carácter pragmático de la intencionalidad involucra otro aspecto ligado al instrumento de trabajo, entendido como el medio adecuado para la

---

de los medios adecuados. Se trata de cosas distintas, aunque en última instancia están ligadas.

<sup>137</sup> Mosterín, Jesús: O.c. pág: 79.

consecución de un determinado fin. La expresión en quechua “*ymapaq qaita ruana*”, ¿para qué hacer esto?, entraña de primerísima intención la idea de un fin (*imapaq*) vinculado a un medio (*qaita ruana*, el como hacer), que precede a una acción determinada. En segundo lugar implica el instrumento en sí (*ymawan*), el con qué hacer. Por otra parte, la forma *imajtin*, ¿por qué?, tiene un carácter explicativo que integra el saber hacer del andino. Hay, en consecuencia, cierto dominio teórico y práctico de la realidad que se articulan a la hora de tomar una decisión y transformarla en una acción práctica con el propósito de acceder cuando no “controlar” a su entorno.

Como es conocido, Max Weber demostró mayor interés en el tipo de racionalidad práctica conformado por los criterios que orientan a los sujetos a controlar su entorno<sup>138</sup>. Dice en efecto que “actúa de forma racional con arreglo a fines quien se guía en su acción por los fines, los medios y las consecuencias que su acción pueda tener, sopesando los medios con los fines, los fines con las consecuencias laterales y los distintos fines posibles entre sí, y en todo caso, pues, quien no actúa pasionalmente ni guiándose por la tradición”.

Reformulando las ideas de Weber acerca de la racionalidad práctica, Habermas<sup>139</sup> los ha sintetizado en torno a los conceptos de técnica, restricción a los medios, elección de valores, sistema de símbolos y la cultura.

<sup>138</sup> Weber diferencia el concepto de racionalidad práctica bajo tres aspectos: la utilización de medios, de elección de fines y la orientación por valores. La racionalidad instrumental de una acción se mide por la eficacia en la planificación del empleo de medios para fines dados; la racionalidad electiva de una acción se mide por la corrección del cálculo de los fines para valores articulados con precisión y para medios y condiciones de contorno dados; y la racionalidad normativa de una acción se mide por la fuerza sistematizadora y unificante y por la capacidad de penetración que tienen los patrones de valor y los principios que subyacen a las preferencias de acción. El modo metódico y racional de conducirse en la vida posibilita y estimula los éxitos de la acción, simultáneamente, a) Bajo el aspecto de racionalidad instrumental en la solución de tareas técnicas y en la construcción de medios eficaces, b) Bajo el aspecto de racionalidad electiva en la elección consistente entre alternativas de acción (hablamos de racionalidad estratégica cuando en esta elección es menester tener en cuenta las decisiones de oponentes racionales), y, finalmente, c) Bajo el aspecto de racionalidad normativa en la solución de tareas práctico-morales en el marco de una ética regida por principios. Estos aspectos de la racionalidad de la acción pueden ponerse en correspondencia con distintas categorías de saber. A través de las técnicas y estrategias afluye a las orientaciones de acción racional con arreglo a fines tanto un saber empírico como un saber analítico -este saber puede alcanzar la precisión de un saber comprobado científicamente-. A través de las competencias de acción y de los motivos de los sujetos afluye a las orientaciones de acción racional con arreglo a valores un saber práctico.-moral (y también un saber estético-expresivo) (se aquilata y perfecciona primero en el seno de las imágenes religiosas del mundo, y después, en el marco de las esferas de valor que son el derecho, la moral, cuando estas se vuelven autónomas).

<sup>139</sup> Habermas, Jürgen. Teoría de la comunicación, I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Taurus, Alfaguara, S.A. 1988. P. 227 y ss.

a. En torno al concepto de "técnica". Mientras Weber denomina "técnica racional" al empleo de medios que se guía de manera consciente y planificada por la experiencia y por la reflexión sobre las mismas, Habermas define como "técnica" a toda regla o sistema de reglas que permite la reproducción fiable de una acción, ya sea ésta planificada o producto de la costumbre, que la haga predecible por los participantes en la interacción, y previsible y calculable desde la perspectiva del observador.

La concepción de técnica de Habermas como la de Weber dejan de lado el trabajo por considerarlo quizá no pertinente para la idea de racional. Como es conocido algunas culturas conocieron el término técnica y no así el de trabajo, y viceversa. En griego antiguo no existe palabra alguna para designar "trabajo" en general, ni verbo para traducir "trabajar" en el sentido moderno del término. Más bien hay, "ponos" que remite a toda actividad pesada, "ergon" que significa "tarea", el cual se aplica tanto a las actividades agrícolas como guerreras. "Poiein" (verbo) significa hacer, fabricar, "pratein", "hacer, en sentido de actuar (semejante a to make y to do, en inglés). "Technai" remite a todas las actividades: de herrero, alfarero y tejedor, también las del adivino, aedo y médico (siglo VIII a.c.). La "poiesis" (fabricación) es un movimiento (kinesis) que busca producir una forma (eidos) en una materia. El movimiento (kinesis) genera en el individuo una forma cuyo modo de empleo es una techne, un conjunto de procedimientos más o menos secreto. La forma de un objeto está determinada por el uso de este objeto y el uso por una necesidad; necesidad y uso que sólo el usuario conoce bien<sup>140</sup>. En Grecia antigua la verdadera causa no estaba en el objeto ni en el artesano sino fuera de ellos: en el usuario.

En lengua china el vocablo "Lao" significaba la actividad de gobernantes y de campesinos, de los que supuestamente cumplían su actividad basándose en el pensamiento y de los otros encargados de la producción de granos y los dedicados a la guerra. Otro término, "Chin" hacía referencia al trabajo de los artesanos y mercaderes. Exige habilidad y paciencia. Eran estimadas como actividades femeninas<sup>141</sup>.

Para un agricultor maenge "cultivar la tierra" no es producir o transformar la naturaleza, sino tener una actividad pensada en la intersección

<sup>140</sup> Mauricio Godelier, O.c. pp,161 y siguientes.

<sup>141</sup> M. Godelier, Ibid.

de tres campos semánticos: lege -regular, equilibrar-, huma -gastar energía-, y vai -hacer lo necesario para lograr una meta-. En la unión de estas significaciones predomina el sentido de que practicar la horticultura es efectuar un intercambio con los antepasados (los muertos siempre vivos) y los dioses (siempre poderosos).

El soporte lingüístico quechua de trabajar y hacer reposa en los vocablos *llamkay* (Guardia) o *llamccani* (Gonzales Holguin) que designan trabajar; mientras que *llamccachini* significa hacer trabajar; *llamkaq* (Guardia) o *llamccachik* (Gonzales Holguin) es el obrero o trabajador, *llamccapuccuk* designa al jornalero o peón; mientras que *llamkana* o *llamcanakuna* significa las herramientas o instrumentos en general<sup>142</sup>. La palabra hacer se designa con *ruray*; mientras que las formas concretas de hacer, en el sentido de hacer algo, reciben denominaciones específicas con terminaciones *ay*, *uy* y *chii*, como *turuy* (hacer barro), *ñanchay* (hacer camino), *allachii* (hacer escarbar).

En cambio para el hombre de "alma manual", el trabajo es un principio ético, y este se concibe particularmente como trabajo físico. En lengua aymara el verbo trabajar significa *iranacatha* o *iranakaña* (Diego de Torres Rubio). Ludovico Bertonio menciona otras tantas expresiones para las diferentes formas de trabajo: trabajar mucho es *añancutha*, el trabajo comunitario es *yanasitha*, lo que se obtiene trabajosamente es *canitha haritha*. El verbo hacer, en general, se designa con el vocablo *luratha*<sup>143</sup>.

Pero tanto *llamkay* como *iranacatha* que son traducidos por trabajar, no se relacionan con la acción a secas que el término implica, considerado en sí mismo como una acción determinada. Dice Juan Van Kessel<sup>144</sup> que para el europeo trabajar consiste en hacer, producir, confeccionar objetos útiles y necesarios de materiales disponibles, en cambio para el hombre andino, "el trabajar no significa básicamente, confeccionar objetos, sino cultivar procesos biológico-naturales". Como el patrón de concepción se inspira en la biología, el trabajo del hombre andino implica una tecnología simbólica. Para el aymara su trabajo tendrá buen resultado si: a nivel técnico, lo realiza bien, con experiencia, conocimiento, ingenio y dedicación; a nivel simbólico (o religioso),

<sup>142</sup> Diego Gonzales Holguin 1989 (1608), César A. Guardia Mayorga 1971.

<sup>143</sup> La escritura en quechua y en aymara presentados aquí están tomados literalmente de los textos originales.

<sup>144</sup> En Ritual de producción y discurso tecnológico andino. CIDA, Puno. 1993:9.

si se realiza con respeto ante las fuerzas divinas; y a nivel ético si cumple con sus obligaciones y costumbres respecto a la comunidad y a los comuneros involucrados en el trabajo. El cumplimiento con las fuerzas divinas pone en ejercicio los ritos de producción que preceden al trabajo agrícola o se practican al concluirlo, el primero como petición de licencia y el segundo como acción de gracias<sup>145</sup>.

b. Respecto a la restricción a los medios. Toma en cuenta los medios con que un sujeto capaz de acción puede realizar los fines que se propone, mediante una *intervención en el mundo objetivo*, en la que entra la eficacia como criterio de evaluación. La racionalidad en el empleo de los medios se mide por la eficacia objetivamente comprobable de una intervención (o de una omisión deliberada). Esto permite distinguir entre acciones “subjetivamente racionales con arreglo a fines” y acciones “objetivamente correctas”: también cabe hablar de una progresiva “racionalidad de los medios” en un sentido objetivo. Este concepto todavía es amplio; comprende no solamente las reglas instrumentales del dominio de la naturaleza, sino también las reglas del dominio del material en el terreno del arte o, por ejemplo, las técnicas de “manipulación política, social, educativa o propagandística de los hombres”. En este sentido se puede hablar de técnica siempre que los fines que se realizan por su medio se conciban como partes integrantes del mundo objetivo; en el caso de las técnicas de intervención social éstas no podrían operar sobre las relaciones sociales, sobre las interacciones y sobre los símbolos, a no ser que, en actitud objetivante, se los presuponga como objetos de posible manipulación. En quechua el vocablo *allinmi*, está bien, está correcto, tiene un sentido evaluativo y expresa la correcta adecuación de los medios empleados en una determinada acción, sean estos prácticos o simbólicos, y cuyo resultado se anticipa como éxito. La mala acción, en general, se trate del trabajo o de una acción de carácter social, se expresa con la palabra *millay*, lo feo, que es de carácter estético y ético<sup>146</sup>. Lo que está bien hecho no solo es bueno, sino bonito.

---

<sup>145</sup> Kessel, *Ibid*: 15.

<sup>146</sup> Mario Mejía Huamán, en *ob.cit*, afirma que en quechua no existe la palabra malo, sino no-bueno. La palabra *allinmi*, que traduce lo bueno, se niega por *mana allinmi*, no bueno, para referirse a lo malo.

c. Elección respecto a los valores. Debe reconocerse también como racionales a las acciones enderezadas por una causa final con arreglo a determinados valores<sup>147</sup>. Los medios y el modo de utilizarlos pueden ser más o menos racionales, esto es, eficaces en relación con un fin dado; pero también los mismos fines pueden ser más o menos racionales, es decir, estar objetivamente mejor o peor elegidos, supuestos determinados valores, determinados medios y determinadas condiciones de entorno. Entre las condiciones de la acción racional con arreglo a fines no solamente figura la *racionalidad instrumental* de los medios, que el actor supone subjetivamente o que puede ser comprobada empíricamente, sino también la *racionalidad en la elección* de un fin seleccionado con arreglo a valores.

En este contexto hay que situar la importante distinción entre racionalidad formal y racionalidad material. La formal se refiere a las decisiones que adoptan los sujetos que realizan una elección y orientan sus intereses de acuerdo con sus preferencias: "actúa de forma racional con arreglo a valores quien sin atender a las consecuencias previsibles actúa al servicio de lo que parecen ordenarle sus convicciones sobre el deber, la dignidad, la belleza, los preceptos religiosos, la piedad o la importancia de una causa. La acción racional con arreglo a valores es siempre una acción según mandatos o de acuerdo con exigencias que el agente se cree en la obligación de cumplir"<sup>148</sup>. En tanto que la racionalidad material se relaciona con las exigencias de tipo valorativo, ético, político, utilitarista, hedonista, o de cualquier otra clase. Para que la racionalidad electiva se plantee entre opciones desiguales debe darse un propósito, para qué, *imapaq*, en quechua, una razón, por qué, *imaqtin*, y una racionalidad de carácter instrumental, *imaynata*, como.

En este contexto es relevante la distinción entre intereses y valores. Los intereses cambian, mientras que los valores generalizados valen siempre para más de un tipo de situación.

e. Racionalidad de los símbolos y de la cultura. Para Weber racional es también la elaboración y configuración formales de los sistemas de símbolos, y en especial de los sistemas de interpretación religiosos y de las concepciones

<sup>147</sup> Aristóteles distingue en su obra *Metafísica* cuatro tipos de causas: la material, la formal, la eficiente y la final. Citado por Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía*, V. I, 1978:138.

<sup>148</sup> Habermas, Jürgen, *Ibid*: 232.

morales y jurídicas. Las imágenes del mundo racionalizadas satisfacen mucho mejor las *exigencias del pensamiento operacional-formal*.

A medida que la racionalización de las imágenes del mundo conduce a una diferenciación de los componentes cognoscitivos, normativos y expresivos de la cultura, y a una comprensión del mundo, se cumplen las condiciones para una *racionalización cultural* en sentido estricto. Y esta se inicia cuando la "legalidad interna de las esferas de valor" -de posesión interna y externa, religiosa y mundana, de bienes- aparece ante la conciencia con todas sus consecuencias.

Para Weber la racionalidad es el resultado de un encadenamiento de circunstancias, un producto en el sentido que formula el historicismo. La mayoría de las racionalidades se habrían constreñido a un espacio particular, localista o regional. En Occidente se dieron las constelaciones históricas bajo las que pudo presentarse por primera vez un fenómeno que por su naturaleza tiene un carácter universal al mismo tiempo que se presenta como un tipo particular de racionalismo, al punto que el propio Weber está convencido que el racionalismo es algo occidental. Habermas observa que si abordamos el racionalismo occidental no desde la perspectiva conceptual de la racionalidad con arreglo a fines y de la dominación del mundo, sino que escogemos como punto de partida la racionalización de las imágenes del mundo -que termina en una *descentración de la comprensión del mundo*-, entonces la cuestión que se plantea es la de que en las esferas culturales de valor no se expresa un fondo formal de estructuras universales de conciencia.

## 10. EL SER COLECTIVO

Uno de los factores más importantes, tal vez el más esencial, que sostiene el pensamiento del *runa* se relaciona con la noción de colectividad. Hay una asociación natural entre pensamiento mítico y el carácter social comunitario. Cassirer, retomando las ideas de Schelling contenidas en su obra "Filosofía de la mitología", admite que el mito es un producto de los hombres asociados en una comunidad de vida, de lengua, de culto, desvirtuando desde un comienzo cualquier asomo de creación individual en la generación de mitos. Este carácter colectivo involucra otra idea esencial: el mito no se relaciona

solamente con una forma de vida, sino que es él mismo una forma de vida. A este aspecto obedece el que la conciencia mítica se postule como una unidad de principio espiritual.

Para Jung y sus seguidores el mito forma parte del "inconsciente colectivo" (arquetipo). Los mitos y los sueños revelan este inconsciente puesto que surgen de las experiencias de la psiquis a las que se adhieren muchas veces componentes biológicos de raigambre universal. Esto prueba el hecho de que muchas culturas contradictorias entre sí muestren semejanzas a través de los mitos y los sueños. "El arquetipo es una forma dinámica, una estructura que organiza imágenes, pero que siempre sobrepasa las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales, de la formación de imágenes"<sup>149</sup>. Y su función consiste en mediatizar las contradicciones psíquicas sintetizando pares de opuestos mediante los cuales asiste al equilibrio mental.

El andino ha desarrollado su colectivismo en base al *ayllu*, esa institución existencial que se expresa en *noqanchis*, nosotros<sup>150</sup>, en *laymi*, la tierra cultivada comunalmente, y en el *ahayu*, el alma colectiva. La esencia del comunitarismo es el sentimiento de ser nosotros. Este espíritu gregario, colectivista, socialista y progresista constituye la fortaleza del conjunto. El *ayllu* es la institución familiar en sentido específico y extenso que identifica a sus integrantes con un territorio, un origen común –identificado por la *pacarina* (el que se traduce como "lugar donde se amanece")-, un ancestro común, una lengua y una cultura; por ello el otro sentido de *ayllu* se relaciona con la semilla y el *liwi*, lazo, referente al vínculo sanguíneo o cultural. La propia comunidad puede reducirse al *ayllu* y en tal sentido predomina sobre el individuo. La comunidad es una fuerza subjetiva capaz de desplazar al ego individual en los aspectos social, emocional y cognitivo. Así, el *runa* se percibe en el *ayllu*, en función del nosotros. *Nosotros en el universo, el universo en nosotros*. El *runa* no ignora al individuo, pero tiene una percepción de la persona en base al individuo integrado por su complemento, en primer lugar, y enseguida ambos

<sup>149</sup> Ibid. Pág.72.

<sup>150</sup> Rodrigo Montoya, en "La cultura quechua, hoy", conversatorio con Mirko Lauer y Abelardo Oquendo, Mosca Azul Editores, Lima, 1992; afirma la vigencia de los valores y principios de la cultura quechua, y en particular del principio del "yo colectivo". Por su parte los economistas reconocen el fenómeno colectivista que hay detrás de movimientos económicos pujantes en el mundo capitalista; presencia de un colectivismo social andino dentro de una economía de mercado, a la que han denominado etnoeconomía.





unidades domésticas, a la comunidad, a los señores y eventualmente al Estado", sostiene John Murra<sup>157</sup>.

Otro componente del ser colectivo es el *ahayu*, el alma colectiva, especie de arquetipo, que es espíritu y semilla o célula originaria, un espíritu-cuerpo<sup>158</sup>. Aun cuando se trata de la persona, entre los aymaras de Puno la mujer tiene alma múltiple<sup>159</sup>.

## 11. LA METÁFORA DEL COMO Y EL SÍMBOLO.

Para el *runa* la tierra no está en el "patio de los objetos", de la manera que es para el hombre de occidente; tampoco se reduce a una cosa animada, dotada de vida<sup>160</sup>. La tierra no solo tiene vida, sino un espíritu, y en calidad de tal necesita alimento, reclama afecto, se agota y requiere descanso. Posee voluntad, puede dar o quitar si el *runa* no demuestra interés por ella; cría y es criada. Es simultáneamente como una madre y como una hija, en sus llanuras y declives; pero también como un padre, tata, o mejor, abuelo, en sus elevaciones.

El *runa* establece una relación conversacional con la naturaleza, los animales, las plantas, con la montaña, las fuentes de agua, la Pachamama, de manera semejante a la que hace con su semejante, otro *runa*. Para hacer posible esta conversación, el *runa* atribuye la condición de sujeto a la tierra o a la montaña, convirtiendo de esta manera la relación *runa/tierra*, de sujeto/objeto, en una relación de sujeto/sujeto. La tierra posee un lenguaje que el *runa* puede interpretar; puede hablar a través de la coca o las entrañas del cuy, los sonidos del agua o la crepitación del fuego. Cuando se le inquiriere al *yatiri*, acerca de su pensamiento sobre la tierra, él dice que la tierra *es como una persona*, no dice que la tierra es una persona. En tal sentido, la tierra

<sup>157</sup> En : Formaciones económicas y políticas del mundo andino. IEP, Lima, 1975. Pág.30. Para una visión amplia sobre el tema de la reciprocidad en los Andes, véase la compilación de ensayos hecha por Giorgio Alberti y Enrique Mayer: Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos; IEP, 1974. En especial el ensayo de César Fonseca Martel: Modalidades de la mita.

<sup>158</sup> Bossard, en el artículo citado, piensa que el *ahayu* es una suerte de mónada de Leibniz que expresa la unidad de espíritu y sustancia.

<sup>159</sup> Algunos hablan de tres almas, otros de cinco. Esto explica los años consecutivos de rememoración que siguen a la muerte de la persona.

<sup>160</sup> La tierra es un ser vivo también para el agrónomo, y no tiene de mágico ni sobrenatural el considerar que lo sea. La diferencia radica en que para el *runa* afirmar que algo tiene vida implica que tiene espíritu.

habla, siente alegría, pena o ira como si fuera una persona. Estermann sostiene que el hombre andino mantiene con la naturaleza una relación ceremonial primordial antes que una relación cognoscitiva, siendo esta última de carácter derivado y secundario. "El runa andino -escribe- no representa al mundo, sino que lo hace presente simbólicamente mediante el ritual y la celebración"<sup>161</sup>. El empleo de un lenguaje elaborado que da cuenta de esa relación primordial, requiere para poder comprenderlo de un especialista encargado de su reproducción y hermenéutica.

La preposición *como* tiene valor comparativo y alegórico. En la relación ser/no ser, el *runa* introduce, valiéndose de la preposición *como*, un plano simbólico de equivalencia, según el cual el no ser, no siendo el ser, se conduce como el ser.

El *runa* posee una impresionante capacidad de observación que se guía por la intuición y la contemplación –"contempla y espera", dice Kusch-, probablemente más que por el análisis. La observación contemplativa es más apta para descubrir el sentido de la cohesión de los fenómenos de la vida y la naturaleza. La reflexión contemplativa le permite penetrar en el lado interior de las cosas a fin de detectar las relaciones seminales que existen entre las cosas, fenómenos y procesos<sup>162</sup>.

Dicha reflexión contemplativa se acerca a la metáfora y al arte en general que señalara Bergson<sup>163</sup>, como el lenguaje más apropiado para comprender la vida y el mundo en su complejidad y riqueza, mucho más que el analítico o el lenguaje científico. La metáfora (*meta-phora*), en el sentido de "cruzamiento de especies", de acuerdo con Aristóteles<sup>164</sup>, "consiste en dar a una cosa un nombre que pertenece a otra cosa". Y en el sentido de simulación o *como si*, Gilbert Ryle<sup>165</sup> dice de la metáfora que "expone los hechos...*como si* pertenecieran a un tipo o categoría lógica (o serie de tipos o categorías), cuando en realidad pertenecen a otra". La expresión "Mi llama es mi chacra", que denota varios sentidos, tiene la misma forma de "El hombre es un lobo" o

<sup>161</sup> J. Estermann. Ob. Cit. P.94.

<sup>162</sup> Kessel, Juan Van, en Ritual de producción y discurso tecnológico andino. CIDSA, Puno, 1993:19.

<sup>163</sup> Gaston Bachelard, La dialectique de la durée; Presses Universitaires de France, París, 1950.

<sup>164</sup> En Poética.... Citado por Colin Murray Turbayne: El mito de la metáfora, Fondo de Cultura Económica, 1974; Pág.: 23.

<sup>165</sup> The concept of Mind; Pág. 16.

este otro "Mussolini es un utensilio". No se pretende afirmar que la llama sea una chacra, pero la comparación convierte la chacra, gracias al cruce de especies, en un valor de la llama puesto en el punto de vista del poblador altoandino cuya economía y cultura se sostiene esencialmente en la llama, tanto como la chacra es el recurso fundamental para el agricultor del valle. El quechua es una lengua que facilita la producción de expresiones metafóricas que distribuye en metáforas bipolares frío/caliente, alto/bajo, duro/suave. Este lenguaje se caracteriza por ser polisémico, y su sentido depende mucho del contexto en el cual se produce.

El símbolo está cargado de valores, de actitudes, sentimientos y afectos<sup>166</sup>. La práctica de la fenomenología aplicada a los símbolos permitió a Mircea Eliade y Lesek Kolakowski desarrollar, por separado, el caso especial de los símbolos religiosos y míticos como unidades autónomas en las que se condensan las valoraciones sociales en forma colectiva y que su función y su significado se miden en el contexto social<sup>167</sup>. La sociedad andina encarna sus ideales, sus aspiraciones, sus conquistas históricas en determinados personajes, líderes, héroes o accidentes geográficos. Huiracocha corresponde a una determinada época y un evento histórico. De igual manera los mitos y símbolos religiosos, como los políticos, autocontienen su valor significante. El culto al *Apu* o *Achachila* no sería posible si la montaña remitiera a un significado que estuviera fuera de la montaña. El sentido del holocausto y la expresión del amor divino están contenidos en la propia *huaca*.

Desde que Müller consideraba el lenguaje y sus defectos como la clave de los mitos, se hizo imposible establecer una separación entre la palabra y su significado. Inauguraba así, junto con Creuzer, la etapa del simbolismo autosignificante de la mitología. Sólo a comienzos del siglo XX, Cassirer desarrollará esta tesis en toda su amplitud, contribuyendo a configurar los

---

<sup>166</sup> Edgar Morin encuentra dos sentidos de signo/símbolo. El sentido indicativo e instrumental, en el que predomina la idea de signo. El sentido evocador y concreto, en el que predomina la idea de símbolo. Morin sostiene que ambos sentidos se encuentran potencialmente en cada hombre. Conviene agregar a estos dos sentidos, los caracteres que le atribuye al símbolo, como la relación de identidad que guarda con lo simbolizado; el hecho de que el símbolo suscita el sentimiento de presencia concreta de lo que es simbolizado; el poder concentrar en sí un "coagulum de sentido", el tener una función y un carácter comunitario. Edgar Morin, *El método: el conocimiento del conocimiento*, 1994:169-184.

<sup>167</sup> Kolakowski, L: *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*; Amorrortu edit., B.Aires, 1973:89.

símbolos autosignificantes<sup>168</sup>. Como se sabe Cassirer fundó su pensamiento en el apriorismo de Kant, por el cual los conceptos no sólo reproducen el mundo exterior sino que se constituyen en un cuerpo autónomo, dotado de una estructura y un movimiento propios. Conforme a esta premisa kantiana los símbolos como los conceptos adquieren un valor autónomo. El objeto de lo simbólico no es en absoluto una cosa analizable, sino una fisonomía con una apariencia propia y objetiva. "La objetividad del mito, dice Cassirer, consiste predominantemente en que parece alejarse lo más posible de la realidad de las cosas, de la realidad en el sentido de un realismo y dogmatismo no ingenuos; tal objetividad se basa en que no es la copia de un ser dado sino una modalidad típica propia de creación en la cual la conciencia sale de la mera receptividad de la impresión sensible y se opone a ella"<sup>169</sup>. Deudor del panlogismo neokantiano, Cassirer formuló su doctrina pansimbolista de la cultura en la consideración de que el *homo sapiens* era sustancialmente un animal simbólico.

Lejos de ver en el mito una "deficiencia del espíritu", en el grado que consideraba Müller, Cassirer le encontraba "una positiva fuerza figurativa imaginativa"<sup>170</sup>. El mito potencia el sentimiento de la fe, transformada en una fuerza afectiva, y no se le puede comprender verdaderamente si no se participa de él. "Yo no sé ni entiendo la misa, pero mi alma sí la entiende", dice por ejemplo una campesina peruana quechuahablante monolingüe al asistir a una misa católica oficiada en latín<sup>171</sup>. En su copiosa producción dedicada a las formas simbólicas, Cassirer mostró este aspecto esencial del mito que reposa en la fe<sup>172</sup>.

La diferencia entre símbolo y signo está dada por el grado de complejidad referida al significado. En el caso del signo, el significado es inmediato al significante, mientras que en el símbolo el significante puede remitir a una idea no inmediata, o hacia sí mismo. Esa diferencia de grado no

<sup>168</sup> Durand, G:O.c. pg-68.

<sup>169</sup> Cassirer, Ernst: Filosofía de las formas simbólicas, Tomo II (en adelante FFS,II),Fondo de Cultura Económica, México, 1972:33.

<sup>170</sup> Jesi,B: O.c. pág.80.

<sup>171</sup> Valcárcel,L: Ruta Cultural del Perú; Edit. Universo, Lima, 1973, pág.138.

<sup>172</sup> Como señala Durand, tal vez el error de Cassirer consistió en haber opuesto ciencia a mito, dicotomía que potenció en desmedro del segundo. En Ob. Cit.

hace del símbolo algo extraño al signo, pero sí lo convierte en un signo complejo<sup>173</sup>.

El lenguaje del *runa* está lleno de símbolos referentes a los planos cósmico, onírico y poético. El símbolo pretende hacer comprensible lo oculto, lo lejano, lo no sensible. La *unancha* (emblema) es un símbolo de identidad de la nación quechua, y está mucho menos limitado a lo arbitrario y a lo convencional. El símbolo expresa de manera visible lo invisible. Del plano cósmico extrae los materiales de representación del mundo circundante que se distribuyen espacialmente, como el puente (*chacana*) que expresa la unión del mundo de arriba con el de abajo; del plano onírico toma las manifestaciones de la vida interior del individuo (gestos, mitos que aparecen en sueños quinientos años después); poético porque recurre a la palabra. Por la mediación de estos elementos que pueden ser naturales o artificiales, lingüísticos y no-lingüísticos, lo irrepresentable se difunde en la vida concreta. Según el grado de difusión, encarnado en la materia sígnica, los símbolos pueden exhibir un contenido más cósmico que onírico, más poético que cósmico, y por eso mismo comprometer a diversas disciplinas científicas y corrientes filosóficas. De acuerdo a la tipificación hecha por G. Durand, esas hermenéuticas se distribuyen en restrictivas, instaurativas y convergentes. Las primeras reducen los símbolos a sus causantes (lenguaje, aspectos psíquicos) y las segundas reconocen en los símbolos un contenido propio<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Dice Resnikov a propósito del símbolo "que es un fenómeno externo que encierra en él, y a través de éste, se utiliza para expresar un cierto contenido, a menudo bastante significativo y abstracto"<sup>173</sup>. Indica luego las siguientes características del signo/símbolo: a) no indica inmediatamente un fin, b) posee un contenido propio y concreto, intuitivo, imaginativo, esquemático, ideal, significa un contenido más profundo y amplio a menudo bastante abstracto por medio de una imagen en sí misma insignificante, de presentar un círculo natural, diversa y mediata entre su contenido exterior y un contenido fundamental, interno.

<sup>174</sup> La segunda constatación del mito como símbolo proviene de la psicología, especialmente del psicoanálisis. Sus postulados han dominado casi todo el pensamiento simbolista de la etapa que Durand llama restrictiva. La consideración primera del psicoanálisis consiste en explicar todo evento cultural y el conjunto de la conducta humana reduciéndolo a la determinación por el instinto sexual. Su método implica estos principios: a) existe una casualidad específicamente psíquica por la que muchos incidentes fisiológicos, inclusive, no tienen forzosamente un origen orgánico, b) existe un inconsciente psíquico, receptáculo del individuo, depósito de las causas psíquicas olvidadas, c) existe la censura que rechaza al inconsciente lo que prohíbe, d) hay una tendencia sexual o libido a la que no puede vencer definitivamente la censura y que tiene una presencia anterior, y e) existe una vía desviada, alienada, transformada en imágenes con la que esa prohibición buscará satisfacerse.

La noción de estructura que el estructuralismo le asigna a los mitos se funda en la lingüística. Reduce el mito a una especie de signo (aunque de naturaleza particular) distribuido en la trilogía signo/significante/significado. Pero la partitura musical inspiró a Lévi-Strauss la organización estructural que le permitió explicar los mitos. En la partitura las notas adquieren sentido sólo gracias a la manera cómo están combinadas entre ellas, jamás aisladamente. Del mismo modo los mitos sólo revelan su significado gracias a cómo sus unidades componentes, llamados mitemas, se encuentran combinados en haces de asociación<sup>175</sup>.

<sup>175</sup> Lévi-Strauss, C. La estructura de los mitos, pág.192. Tras haber analizado una gran cantidad de mitos arribó a las siguientes conclusiones: Primero: el sentido de los mitos depende de la manera cómo se encuentran combinados los elementos que entran en su composición. Segundo: Los mitos pertenecen a un orden especial del lenguaje que manifiesta propiedades específicas. Tercero: Esas propiedades deben ser buscadas en un nivel superior al de la expresión lingüística habitual<sup>175</sup>. En el fondo se refiere a un solo problema si bien es cierto que complejo. Si los mitos constituyen principalmente una estructura, ella sólo es evidente gracias a la presencia de un lenguaje no habitual o superior. Como todo discurso, el mito está formado por unidades constitutivas lingüísticas como cualquier expresión compuesta de palabras. La expresión más simple es una relación de sujeto/predicado que se denomina sema. La oración gramatical es el conjunto de tales semas que se suceden conforme a las reglas de la gramática y la sintaxis. Del mismo modo como la oración corriente está hecha basándose en unidades semiológicas (semas), el discurso mítico está constituido por unidades mayores llamadas mitemas. Un mitema es una oposición binaria de haces de relaciones, o unidad de pares opuestos. Por lo tanto, un discurso mítico es aquél que está formado por un conjunto de oposiciones binarias que se obtiene en grupos siguiendo el criterio de analogía de sucesos, el que, dispuesto de esa manera, permite una lectura sincrónica (que no tiene en cuenta el factor tiempo) a la vez que diacrónica (que permite la narración de la historia)<sup>175</sup>. La estructura del mito es una sola, y está dada por su capacidad de permanecer y de repetir, pese a que la riqueza de un mito radica en la variedad de sus versiones, sujetas todas ellas a las mismas leyes formales. Y todas responden igualmente a un mismo fin. Esa operación requiere no sólo el análisis de un mito, ni siquiera el conjunto de versiones sobre el mismo mito, sino la totalidad de mitos habidos y por haber; sólo detrás de esa totalidad que manifiesta una estructura se puede formular la pregunta por su significado. Y ésta, para Lévi-Strauss consiste en el espíritu humano que los produce a través del mundo que los rodea.

¿En qué consiste ese lenguaje superior que se reclama para los mitos? Sabemos que se da a semejanza de la partitura musical. Comparando con nuestro lenguaje, cualquier expresión corriente que empleamos habitualmente en nuestra comunicación, se caracteriza por ser lineal, compuesta por semas que forman un lenguaje de primer orden (L-1). De pronto sabemos que este lenguaje corresponde directamente a la realidad que suponemos comunicar (R-1). De esta manera nuestra práctica lingüística remite a la realidad inmediata que nos rodea y que constituye la verdad objetiva de esa práctica. Pues bien, hemos dicho que el discurso mítico se forma gracias a la composición de unidades mayores llamadas mitemas y que estos mitemas se forman gracias a la sobreposición de semas. Desde el punto de vista del lenguaje los mitemas constituyen un lenguaje de segundo orden (L-II) sobre la base de los elementos de L-I (semas). Y paralelamente la realidad que le corresponde (R-II) está derivada de la R-I; los mitos se constituyen así en una realidad de segundo orden y, lingüísticamente, en un metalenguaje.

De este modo es posible comprender ahora la función que el estructuralismo le asigna a los mitos. La distinción entre R-I y R-II, la primera que comprende la realidad que envuelve al hombre y la segunda que es producto de esa realidad (inconsciencia, creación, símbolos), implica una relación de mutua aniquilación. La función del mito, o R-II, consiste en neutralizar las contradicciones tornándolas en elementos soportables para la existencia, convirtiendo las

El símbolo se ofrece como un acto de sublimación, pues permite que la mente profunda del *runa* supere las limitaciones impuestas por la cultura y los valores establecidos en la tensión constante entre la censura y la libido.

Al tiempo de sostener que no hay una clara delimitación entre imagen y cosa, Cassirer avanzó otra idea fundamental con relación a la estructura, "la gran diferencia entre las interpretaciones del mundo del salvaje y nuestras concepciones no estriba en las *formas* del pensamiento, las reglas del razonamiento y la argumentación, sino en el *material*, en los datos a los cuales se aplican estas reglas"<sup>176</sup>. La escritura resaltada por el propio autor de *formas* y *material* no denotan otra que la de forma y contenido, una fórmula que se aproximará sustancialmente al derivado estructural. Quería decir Cassirer que la diferencia entre mito y ciencia no radicaba tanto en la forma sino en el contenido. Lévi-Strauss escribirá después que los elementos de la reflexión mítica se sitúan siempre a mitad de camino entre los preceptos y los conceptos. Y el signo viene a ser el intermediario entre la imagen y el concepto. Por su carácter concreto, el signo es imagen, y por su poder referencial es concepto. Aunque aparezca más envejecido en las imágenes, el pensamiento mítico puede ser generalizador: También él opera a fuerza de analogía y de paralelos. "La reflexión mítica se nos manifiesta como una forma intelectual del bricolage. Y la ciencia por entero se ha constituido apoyándose en la distinción de lo contingente y de lo necesario, que es también la del acontecimiento y de la estructura"<sup>177</sup>.

## 12. LA PERSONIFICACIÓN DE LA NATURALEZA

---

contradicciones activas en pasivas. Su función de asistencia a la salud mental y al equilibrio social alinea a Lévi-Strauss en el mismo marco conceptual del simbolismo y el funcionalismo (Cassirer, Jung, Malinowski).

El método estructuralista ha sido considerado como el más sugestivo y apasionante. Sin embargo, se le ha imputado deficiencias y errores en cuanto intenta hacer abstracciones. Resulta igualmente exagerado considerar que los mitos en el decurso histórico y cultural cambian exteriormente pero reteniendo sus elementos estructurales invariantes. Con cierta razón se les ha calificado a los estructuralistas como los nuevos eleatas de nuestro tiempo. El hallazgo del espíritu humano detrás de la estructura de los mitos generaliza su significado y aunque responda en un primer nivel a casos regionales, los mitos dan cuenta siempre de un modo de ser del espíritu humano. Un principio que está en el origen y meta del mito. Y esta es una tendencia que, a la manera hegeliana, se orienta a la búsqueda de un absoluto; viaje innecesario que arroja obstáculos a la verdad objetiva del mito.

<sup>176</sup> Cassirer, E: El mito del Estado; pág. 14.

<sup>177</sup> Lévi-Strauss, PS, Pág. 42.

Un mito de Ausangate<sup>178</sup> dice lo siguiente:

“Bien, mi amigo. Las montañas y el gran Ausangate son todos... los pastores del Perú, (están ahí) por el ganado, el dinero, la alimentación (de los peruanos) y reclaman, hablan para todo el mundo”.

Debido a su carácter concreto el pensamiento andino emplea sustantivos objetivantes destinados a personificar las abstracciones, como llamar luna al mes, cosecha al año, o convertir un acto de justicia en una diosa. La personificación, antropomorfización o humanización, explica asimismo el carácter afectivo que hay entre el *runa* y el medio natural, el *runa* y los dioses. El *runa* percibe a la Pachamama como ser vivo y como persona, en la misma categoría antropológica del humano. De ese modo posibilita el tipo de relación dialógica que mantiene con la naturaleza. De manera semejante, los dioses reciben la investidura de personajes, en primer término por la forma como se revelan a través de la hierofanía o los relatos míticos en los que se anuncian como fundadores de un grupo étnico o cualificadores de animales, plantas o lugares, a los que designan con un determinado atributo. En segundo término, la personificación de la naturaleza como de los dioses es llevada a cabo durante un acto ritual o celebrativo. Los campesinos de Ticaco<sup>179</sup>, durante la festividad propiciatoria del agua, llevan a un plano de concreción patético la personificación de su principal destinador de agua: la montaña Komayli o Achachila, mediante el investimento de un miembro de la comunidad como Achachila. Después del acto de investidura y el consiguiente encuentro celebrado por el personaje con la montaña, el investido se comporta como un Achachila y es tratado, durante el tiempo ritual, con solemnidad. La teatralización no es una representación artística, sino una actualización de carácter sagrado, que pone en acción unos métodos y unos propósitos. El personaje-comunero investido como *Achachila*, no representa al *Achachila*, es el *Achachila*. Finalizado el tiempo ritual, el *Achachila* es desinvestido para volver a ser el comunero de todos los días. Una de las propiedades que se deriva de la personificación es el hecho de que en el contexto ritual los dioses,

<sup>178</sup> Mito recogido en Ocongate, Cusco, por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama. La República, 15/07/07.

<sup>179</sup> Ubicado en la provincia de Tarata, región Tacna. Se encuentra a 2800 metros de altura sobre el mar.

al actualizarse, acceden del más allá al más acá<sup>180</sup>. La actualización es en realidad un proceso de desalejamiento, que consiste en hacer desaparecer la lejanía, como dice Heidegger, y ser puesto "a la mano", que tiene como propósito ubicar en el plano conversacional lo inmanente con lo trascendente, lo cotidiano con lo extraordinario, lo profano con lo sagrado. El pensamiento del *runa* responde a un proceso teogónico, vinculado al origen, formación y vida de los dioses<sup>181</sup>. Séjourné al escribir sobre los antiguos mexicanos recuerda

La costumbre de personificar a los elementos naturales persiste hasta nuestros días, nos permite comprender mejor el mecanismo de los ritos mágicos: la aparición de la muchacha maíz o frijol produce tan magníficas consecuencias, que se intentará reproducir el prodigio. La actividad mágica consiste en representar pantomimas en el curso de las cuales seres humanos asumen el papel de los animales, de las plantas, de las nubes conjuradas, y actúan según las necesidades del grupo<sup>182</sup>.

La personificación traduce quizá la íntima relación que hay entre el hombre andino y la naturaleza, y el deseo de apropiarse de ella, para lo cual requiere personificarla. Esa intimidad hacía pensar a Lowie que parecía difícil distinguir la línea de separación entre lo impersonal y lo personal<sup>183</sup>. También expresa la necesidad teogónica que exige el concurso de elementos que se ubican en el orden de la sacralidad, y estos son el producto de la transubstanciación, mediante la cual lo profano se transforma en sagrado, el sujeto se convierte en divinidad. Esta metamorfosis mítica puede cumplirse en doble sentido: positiva si la transformación es una divinidad, o negativa si el resultado es un demonio. El collar que llevaba al cuello el Viejo Señor de Sipán muestra la metamorfosis del antepasado muerto en dios, de tal forma que se puede advertir los pasos que se dieron sucesivamente. Cada una de las doce cuentas del collar constituyen un momento de esa, probablemente, larga metamorfosis. La primera cuenta parece corresponder efectivamente al rostro del personaje recién fallecido, pues sus rasgos son completamente humanos. En cambio el rostro de la última cuenta es muy diferente al primero, al punto

<sup>180</sup> Víctor W. Turner, *Simbolismo y ritual*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1973.

<sup>181</sup> En este sentido, la idea de los dioses ha evolucionado del dios-uno-existente al dios-múltiple, y de éste al dios-uno-conocido. A parte del personaje que acompaña a la teogonía, y al mito en general, esta propuesta incluye el hecho de que el hombre no trata con cosas sino con fuerzas. Adicionalmente, Cassirer otorga una enorme importancia al análisis del nombre de los dioses que nos llevaría a comprender el proceso de formación de los conceptos religiosos.

<sup>182</sup> Séjourné, Ob. Cit. pág.61.

<sup>183</sup> Citada por Beatriz Hilda Grand Ruiz, en *Africa tradicional y la muerte*; 2008.

que se puede identificar como su extremo contrario, pues sus rasgos están sobresaltados y le otorgan la expresión ya no de un humano sino de un monstruo. Las cuentas distribuidas en el intermedio son una progresiva gradación entre las cuentas extremas, de modo que van tomando distancia del humano para acercarse al rostro demoníaco que en este caso tiene el personaje deificado.

Otro caso de deificación se produce con la conversión de la montaña en dios montaña, en *Apu* o *Achachila*, siguiendo un proceso de ontologización, que comprende varios momentos. Las poblaciones colocaban a sus muertos en campos abiertos y próximos a la comunidad o en las inmediaciones de la montaña, en *pucullos* o *chullpas*, o bajo tierra, que adquirían una significación especial como depositarios del cuerpo de los ancestros. Por lo común esos lugares acababan convirtiéndose en espacios de culto<sup>184</sup>. Es necesario recordar que el muerto tenía de por sí la fuerza de convertirse en sagrado. Sobrevenía entonces una secuencia de eventos semánticos. Primero era el lugar donde estaban enterrados los muertos en sus *chullpas*, en segunda instancia era el espíritu de la montaña y finalmente era la montaña. De ese modo el *Apu* o *Achachila*, no era ya el espíritu de la montaña, sino la montaña.

La montaña se rodea de una extensa simbología, y entre las *huacas* andinas es la de mayor respeto y culto. Innumerables mitos dan cuenta de los dioses-montaña que discuten y luchan entre ellos, como dioses y como personas. Reciben nombres de santos y santas cristianos. También poseen la capacidad de convertirse en seres humanos y presentarse ante personas solitarias que caminan en sus proximidades. La montaña Tangane<sup>185</sup> suele transformarse en un varón atractivo a fin de encontrarse con la doncella de quien se ha prendado. En sentido inverso las personas suelen transformarse en divinidades como lo ocurrido al curaca Moshoque (Laraos de Huarochiri) convertido en dios montaña y benefactor de agua.

<sup>184</sup> Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua*; Traducción del francés, Carlos A. Martín; Peisa, s/f., Lima; sostiene una historia semejante para las antiguas culturas de Occidente.

<sup>185</sup> Esta montaña está ubicada en el distrito de Ticaco, de la provincia de Tarata, de la Región Tacna. En el relato *El hombre montaña*, se transforma en un hombre atractivo y así se presenta ante una doncella, a quien persuade y rapta. Al cabo de un tiempo la devuelve al camino en estado de enajenación mental. En: *El Ángel de Aricota y otras historias vueltas a contar*. HEMZ, Editorial San Marcos, 2008.

## CAPÍTULO 2

### EL TÉRMINO *PACHA*

#### 1. LAS DIVERSAS TRADUCCIONES

La primera impresión que tenemos al escuchar la palabra *pacha* está relacionada con su doble significado referente al espacio y al tiempo. Una segunda impresión es provocada por el hecho de que el mismo término *pacha* se pronunciaba tanto en quechua como en aymara para designar igual significado. Pero estas primeras impresiones empiezan a complicarse cuando el término *pacha* es empleado de diversos modos al asociarse con otras expresiones, anteponiéndose o posponiéndose a ellas, o asumiendo el rol de adverbio, ampliando en consecuencia su posible sentido original. Por otra parte tropezamos con el inconveniente de numerosas traducciones, desde las aurales de fines del siglo XVI y comienzos del XVII, hasta las postrímeras, marcada muchas veces por el punto de vista del traductor. Frente a ese laberinto de intereses ideológicos y de esfuerzos lingüísticos por entender el lenguaje del otro, es lícito preguntarse ¿cuál es el significado de *Pacha* desde la perspectiva del *runa*? ¿Qué expresa *Pacha*? Las diversas traducciones realizadas por cronistas españoles y por notables lingüistas tempranos de la lengua quechua como Diego González Holguín (Vocabulario de la lengua de todo el Perú llamada Lengua Quechua o del Inca -1608- 1998) , Fray Domingo de Santo Tomás (Lexicón o vocabulario de la Lengua general del Perú -1560- 1951), o del aymara como Ludovico Bertonio (Vocabulario de la lengua Aymara -1612- 2006) y Diego de Torres Rubio (Arte de la Lengua Aymara -1616- 1966), son fuentes permanentes para el estudio de las dos lenguas nativas e insustituibles para entrar en el pensamiento de los *runa*.

Veamos las distintas traducciones hechas acerca de *pacha*. Según Diego González Holguín<sup>186</sup>:

***Pacha*: Tiempo suelo lugar.**

***Pachap huquin ppachapuchu caynin*: Los fines del mundo.**

<sup>186</sup> Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca, (1608); Edición de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

***Pachaticcimuyu, o ticcimuyupacha:*** Todo el hemisferio, o medio mundo que se vee.

***Pachapanta caynin:*** El fin de la tierra quanto alcanza la vista y se pierde.

La traducción de Diego Gonzalez Holguín atribuye al vocablo *pacha* el significado de *suelo*, además del de *tiempo* y *lugar*. Como se podrá inferir la palabra *suelo* posee una connotación más concreta que el *lugar*. El *lugar* denota un ámbito, un dónde están las cosas, sin precisar cómo es ese lugar; en cambio *suelo* denota una superficie consistente —que puede ser la tierra— sobre la cual alguien o algo se encuentra. Por aquellos años en que González Holguín escribía su diccionario, el cronista indígena Felipe Guamán Poma<sup>187</sup> le dio un valor semejante, traduciendo *pacha* como *suelo*, y distinguiendo cuatro *pacha* o *suelos*, el de arriba, el de aquí o este, el de adentro y el límite. Este último sentido, el de límite, atribuido a *pacha* por el cronista también fue destacado por González Holguín al traducir *Pachap huquin ppachapuchu caynin* como “los fines del mundo” o donde el mundo acaba. Otro significado atribuido a *pacha* es el de hemisferio para referirse al mundo en movimiento, al que denomina *Pachaticcimuyu, o ticcimuyupacha*. En consecuencia, González Holguín atribuye a *pacha* los significados de *suelo*, *lugar*, *tiempo*, *límite* y *mundo* (en movimiento).

En su conocido diccionario sobre la lengua aymara, Ludovico Bertonio<sup>188</sup> consigna las siguientes variaciones:

***Pacha:*** Tiempo. + ***Miccapacha, vel Nayra o hualupacha:*** Tiempo antiguo. ***Huccapacha hutatha;*** Vendrá a tal tiempo, a tal hora, señalando el sol. + ***Dios pachancatha:*** Vivir en tiempo que se conoce el verdadero Dios.

***Pacha.*** Si se pospone a ***Alakh***, o a ***Aca*** o a ***Mancca:*** Significa el cielo y la tierra y el infierno, según le precede.

***Pacha.*** Pospuesto significa Todo o todos. + ***Marcapacha:*** todo el pueblo. + ***Taqqepacha haque:*** todos los hombres o personas (...).

***Pacha.*** Adverbio significa de suyo (...) Naapachaqui: de mío,

***Pacha:*** En lugar. ***Naapachana:*** En mi lugar o por mi.

<sup>187</sup> Véase en el siguiente himno: Viracocha del fundamento y del límite/¿Dónde estás?/¿En el suelo de arriba,/en este suelo,/en el suelo de adentro,/en el suelo límite?/Creador de este suelo, /hacedor del hombre,/¿dónde estás?/¡Óyeme! (En: Carta al Rey y Corónica del Buen Gobierno, de Felipe Guamán Poma de Ayala).

<sup>188</sup> En: Vocabulario de la lengua Aymara, (Juli, 1612). Ediciones El Lector, Arequipa, 2005.

Como se puede apreciar L. Bertonio da cuenta del significado de *pacha* como la expresión del tiempo, sea como una noción general o como del tiempo antiguo (*nayrapacha*). También *pacha* refiere a otros sentidos vinculados con las variaciones del tiempo como el de oportunidad (“vendrá a tiempo”) y el de correspondencia a una época (“vivir en tiempo de”). Empleado como sufijo denota la idea de conjunto o totalidad (“todo el pueblo”), el de pertenencia (“de suyo”, “de mío”), o el de sucesión (“en lugar” o en vez de). Por lo menos en lo que respecta al referente tiempo coinciden los dos diccionarios representativos del quechua y aymara.

Diego de Torres Rubio<sup>189</sup> cuyo diccionario de la lengua aymara fue dado a conocer en 1616, registró para el vocablo *pacha* los significados de tiempo y lugar.

***Pacha:*** Tiempo.

***Pacha:*** Lugar.

Lo que llama la atención es que Ludovico Bertonio no haya registrado para *pacha* el significado de lugar o algún sentido que lo relacionara con espacio. La traducción “en lugar” no remite a ninguna idea que se vincule con espacio, sino al de sustitución o reemplazo.

Los diccionarios posteriores en quechua como en aymara han reiterado y ampliado los significados de *pacha*. Según Jorge A. Lira:

***Pacha:*** m. Mundo, planeta que habitamos. Universo, cosmos, conjunto de seres existentes, ***Kay pachápi kakkhakúna:*** Los que estén en este mundo. ***Hanakk pacha kakk Wirakkocha:*** Señor que existes en el cielo. ***Pacha illariy:*** El alba, la alborada del día o del mundo. (...) ***Pacha p'uchukay:*** Fin del mundo o del universo (...) ***Kay pacha, hanak pacha rurakke:*** Hacedor de cielos y tierra. ***Ukku pacha:*** Baratro, infierno.

***Pacha:*** adj. Mismo. Us. Sólo con adv. de tiempo o de lugar. ***Kunan pacha:*** Ahora mismo, ***Pakkarin pacha:*** Mañana mismo. m. Lugar, sitio. Tiempo, momento, época. ***Unay pacha:*** Tiempo largo, duración.

***Pacha:*** prep. Desde, indica orden, tiempo o punto de donde se origina o procede algo. ***Kaymanta pacha:*** Desde aquí. Desde ahora.

***Pacha:*** m. Fondo, parte más baja de una cosa vacía o hueca. Lo que queda debajo de alguna cosa. Hondura. Lo más profundo de una cavidad considerable.

<sup>189</sup> En: Arte de la Lengua Aymara; actualizado en el uso del Nuevo Alfabeto Científico ILA, por Mario Franco Inojosa, en 1966.

Los significados que aporta la traducción de Lira son los de universo, planeta, cosmos, así como el de fondo, hondura o profundo, que van en el sentido de espacio; en cuanto respecta a la idea de tiempo amplía los sentidos temporales de amanecer, punto de inicio u origen, de ahora (*kunan pacha*).

En el diccionario quechua de César A. Guardia Mayorga<sup>190</sup>, se lee:

***Pacha:** La tierra, el Mundo. Entre los Incas fue denominada en dos sentidos diferentes: como **jallpa**, tierra objetiva que se puede ver y palpar, y **pacha** que tiene un sentido más amplio y abstracto, difícil de traducir, pues significa la Tierra, el Mundo animado, como totalidad. Precisamente por considerarla animada es que le dieron el nombre de **Pacha Mama** y recalcando su característica de todo, como Mundo lo llamaron: **Jinantin tiksí muyu pacha**, toda la faz de la Tierra, todo el mundo sensible; **jinantin pachap tiksí muyu kuchunkuna**, de un extremo a otro (...) Pero además, pacha es tiempo mas no en un sentido abstracto y aislado, sino como unido al Mundo, como si dijéramos Mundo- Tiempo. Cuando se dice **ñaupa pacha**, tiempo antiguo, no se refiere tampoco al tiempo aislado, sino a un estado del mundo, desde el punto de vista temporal.*

La traducción de Guardia Mayorga parece una definición escrita por Martín Heidegger, para quien el espacio se da temporizado, y el tiempo adopta dimensiones que dan cuenta de un ser espaciado<sup>191</sup>. En la definición de Guardia Mayorga, *pacha* significa sucesivamente tierra, mundo y tiempo; y un cuarto sentido dado por la asociación mundotiempo. El sentido tierra se refiere a la condición de naturaleza, el lugar concreto donde habitamos. La tierra como sustancia material se expresa con el vocablo *allpa*<sup>192</sup> que se puede tomar físicamente con la mano. *Pacha* parece tener un significado bifronte o dual, en el sentido de que es espacio y es tiempo. Entre puntos destaca el término tiempo para enfatizar enseguida la evidente extensión de uno en otro. Por otro lado, el término mundo<sup>193</sup> reviste dos sentidos, además del de espacio. En primer lugar se relaciona con el sentido de totalidad, el planeta tierra donde se

<sup>190</sup> En Diccionario Quechua Castellano, Castellano Kechua; quinta edición, Lima, 1971.

<sup>191</sup> Martín Heidegger, en *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, Sexta reimpresión, 1993; págs. 396 y siguientes.

<sup>192</sup> Su equivalente en aymara se expresa con la palabra *laq'a*.

<sup>193</sup> En el sentido que postula el naturalismo, mundo significa la naturaleza como tal; pero posee otros sentidos como los que le otorgan el personalismo y el existencialismo. Abbagnano escribe acerca de Heidegger: "Mundo no es la totalidad de las cosas naturales, según el concepto naturalista, ni la comunidad de los hombres, según el concepto personalista. Designa la estructura relacional que caracteriza la existencia humana como trascendencia. Trascender hacia el mundo significa hacer del mundo mismo el proyecto de las posibles actitudes y acciones del hombre". En *Historia de la filosofía*, V. 3, Montaner y Simón, S.A; 1978, Pág: 732.

desenvuelve la existencia del *runa*. Y segundo, la referencia textual a un estado del mundo que tiene carácter temporal. La definición de *pacha* dada por Guardia Mayorga entraña al ser espaciado.

Al recorrer los diccionarios de ambas lenguas encontramos el término *pacha* en diversos usos lingüísticos, integrando términos compuestos, extendiendo su campo semántico a partir de los mismos referentes centrales: espacio y tiempo.

*Pacha* es un término polisémico<sup>194</sup>. Estermann<sup>195</sup> ha realizado un amplio registro de las variaciones semánticas del vocablo. El significado de *Pacha* varía según se emplee como adjetivo, adverbio, sustantivo o sufijo.

Como adjetivo *pacha* significa "bajo", "de poca altura", pero también "interior". Como adverbio significa "debajo", "al instante", "de inmediato", y también "mismo". En consecuencia posee una connotación espacio-temporal. Jorge Lira<sup>196</sup> traduce *pacha* (y también *pachan*) como "fondo, parte más baja de una cosa vacía o hueca. Lo que queda debajo de alguna cosa. Hondura. Lo más profundo de una cavidad considerable". El fondo, lo que está debajo de algo, lo más profundo de una cavidad, denotan una suerte de lugar en el que, o sobre el cual están las cosas. Es decir como un fundamento (relacionado con *Ticci*, que significa fundamento).

Como sufijo, es la composición (síntesis) del sufijo verbal repetitivo *-pa*, que significa "de nuevo", "nuevamente", "otra vez", "más", y del sufijo nominalizador diminutivo *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también afecto o despecho hacia el objeto o la persona indicados. Como sustantivo y en forma figurativa (derivado del adjetivo y adverbio), *pacha* significa "tierra", "globo terráqueo", "mundo", "planeta", "espacio de la vida", pero también "universo" y "estratificación del cosmos". El genitivo *pachak* significa el número "cien", y el verbo *pachanay*, con el sufijo reubicativo *-na*, significa "poner o

<sup>194</sup> Véase N. Watchel en *Sociedad e ideología, ensayos de Historia y Antropología Andinas*. IEP, 1973; Pág: 182 y J. Estermann, Ob. Cit, pág: 144.

<sup>195</sup> Véase su *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*; Ecuador, 1998. Págs: 143 y siguientes.

<sup>196</sup> En *Diccionario quechua-Español*. Editorial Universidad Nacional de Tucumán, Tucuman, 1944.

colocar debajo de<sup>197</sup>. Mendizábal Losack afirma que el genitivo *pachaq* no sólo indica el número cien, sino que el número cien pertenece a *pacha*, en su connotación de universo.<sup>198</sup>

El término quechua *Ticci* en la traducción hecha por Diego Gonzalez Holguin es "origen, principio, fundamento, cimiento, causa"; y *ticci muyu pacha* significa "Toda la redondez de la tierra, o el hemisferio que se ve". *Ticci* posee el valor de raíz, *s'apiy*, (*tiksi* es traducido como *raicilla* por Guardia) de antiguo, del hecho primordial. Aquello que está establecido de costumbre muy antigua se expresa como *ticciscañam cay*. Relacionado con las cosas, *Ticci* se expresa como su fundamento. *Ticci rumi* se traduce como la "piedra fundamental". *Ticci manta s'apin manta yachani* es el saber fundamental, "saberlo de rayz y de sus fundamentos". De manera semejante, en lengua aymara el vocablo *Tiksi* es traducido por Diego de Torres Rubio como cimiento. En ambas lenguas *Ticci* o *Tiksi* (o *Teqse*, en escritura de quechua actual) significa "cimiento" o "fundamento", pero se refiere de otra manera al universo físico de los cuerpos celestes.<sup>199</sup> Un derivado compuesto "*Teqsimuyu*", como escribió Juan Santa Cruz Pachacuti, significa "fundamento (teqse) redondo (muyu)", que parece señalar al globo terráqueo.<sup>200</sup>

Se podría afirmar que la intuición del principio, cimiento o fundamento, produjo en el *runa* y su homólogo *jaque* la inquietud intelectual por encontrar una explicación de los acontecimientos, del mundo, de las cosas y del ser en general, a la manera de los filósofos presocráticos reduciendo a un principio como el agua (Tales de Mileto), el fuego (Heráclito de Efeso), el aire (Anaxímenes) o lo indeterminado, apeiron, (Anaximandro). Lo que si parece evidente es que en el pensamiento andino el principio se postula como origen y el fundamento como raíz, y ambos remiten al hecho o acontecimiento primordial como elemento de interpretación de la naturaleza y de la cultura.

En el siglo XVI, según Bertonio, *pacha* se refiere a la luz del día más que al espacio donde vuelan los pájaros; y esta acepción está vinculada al de

---

<sup>197</sup> Estermann, Josef. Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina, 1998. Pg.144.

<sup>198</sup> Emilio Mendizábal Losack: Estructura y función en la cultura andina, UNMSM; 1989.

<sup>199</sup> Mario Mejía Huamán, en su libro "Teqse", la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina (1999), afirma que el término "Teqse" expresaría mejor que *pacha* la idea de universo. Pg.16.

<sup>200</sup> Rodolfo Kush, en América Profunda; Hachette, 1962.

tiempo. *Pacha* está asociada con el Sol, que es el elemento primordial en la experiencia y la medición del tiempo. Y según González Holguin *Pacha* se refiere a suelo o lugar. Los evangelizadores utilizaron el concepto *pacha* para expresar su propia orientación espacial: el cielo arriba, el infierno debajo de la tierra. *Pacha* incluye la noción de “totalidad y abundancia”. El sentido de “universo” más parece una derivación abstracta del traductor cristiano. El pensamiento aymara es concreto: *pacha* como espacio es “todo universo mundo” (Bertonio) que traduce por *pusi suu*, o sea “las cuatro divisiones que conforman el todo”. Asimismo, *pacha* como tiempo no se refiere a la eternidad, ni a una sucesión de momentos, sino a épocas delimitadas, y de duración específica<sup>201</sup>. Así el año está dividido entre: *Thaya pacha* (frío), *Lupi pacha* (calor), *Jallu pacha* (lluvia).

Los significados de *Pacha* se multiplican cuando forma vocablos compuestos, anteponiéndose o posponiéndose a los términos con los que se asocia. Si como sustantivo *pacha* significa espacio, tiempo y naturaleza, hay que considerar las variaciones compuestas, como *Pachamama*, que significa “madre tierra”, pero que significa también madre del espacio, del tiempo y de la naturaleza. Aunque Mendizábal sostiene que es un error traducir como “madre tierra”, cuando su traducción correcta debe ser “universo madre”<sup>202</sup>. Lo propio ocurre con *Pachayachachii* (vivificador de la naturaleza). O cuando va asociado a otra palabra como *Kay Pacha*, *Hanan Pacha*; que denotan categorías espaciales; o *wañuy pacha*, *wiñay pacha*, que denotan categorías temporales.

Cabe distinguir *Pachayachachii*, que significa “vivificador de la naturaleza”, de *Yachachii Pacha*, en el que *Pacha* actúa como adverbio, y que significa “tiempo de enseñar o aprender”. De igual modo debemos reparar en la diferencia de sentido de los términos *Pachamama* (madre tierra y madre tiempo), y *Mamapacha* (tierra-mundo y tiempo de la madre), que es como debería traducirse con propiedad. Tampoco abrigan igual sentido *Manqapacha* (mundo-tiempo de adentro) y *Pachamanqa* (dentro de tierra-mundo-tiempo). En este último caso, estamos hablando de la tierra/mundo como hueco/recipiente, es decir de la tierra olla, el mundo olla, en el que es

<sup>201</sup> Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris: En tomo al pensamiento aymara. En Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. Hisbol, La Paz, Bolivia, 1987.

<sup>202</sup> Por extensión la traducción de *Uqhu pacha*, según Mendizábal, es “universo femenino”. Ob. Cit.

posible cocinar los alimentos. De allí que la *Pachamanqa*<sup>203</sup> se refiera al alimento cocinado en tierra.

En aymara, *Pacha* como sustantivo expresa tiempo, espacio o mundo. Se presenta como partícula –sufijo– cuando se pospone a un sustantivo. *Araxpacha* (el cielo), *akapacha* (este mundo), *manq'apacha* (el subsuelo), *jayapacha* (tiempo lejano), *urupacha* (en el día), *jallupacha* (tiempo de lluvia) *awtipacha* (tiempo de sequía), etc. En composición con los pronombres personales expresa la acción de uno mismo, significa “a sí mismo”. *Nāpacha* (yo mismo), *jumapacha* (tú mismo), *jupapacha* (el o ella mismo), etc.

La partícula *pacha* puesta como sufijo a los nombres comunes de personas expresa la acción de uno mismo. *Mamapacha* (la mamá misma), *tatapacha* (el papá mismo) *wawapacha* (el niño mismo), *tulqapacha* (el yerno mismo), *chachapacha* y *warmipacha* (el hombre mismo o la mujer misma)<sup>204</sup>.

Otra partícula aymara, *tpacha* –con *t* antepuesta a *pacha*– expresa, actuando como sufijo de los nombres comunes y propios de lugar, el punto de partida “desde”. *Utatpacha* (desde la casa), *markatpacha* (desde el pueblo), *aynachatpacha* (desde el Sur), *araxatpacha* (desde el Norte). Actuando como sufijo de nombres propios: *Wayllamarkatpacha* (desde Wayllamarka), *Chuquikutatpacha* (desde Choquecota).

La partícula *tpacha* cuando sufija a los pronombres demostrativos, indica el lugar de ubicación: *akatpacha* (desde aquí), *aksatpacha* (desde este lado), *uksatpacha* (desde ese lado)<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> Claudette Kemper Columbus se pregunta ¿Cuál es la imagen que surge al pensar en la Pachamama? ¿Es mujer fructífera, honrada y poderosa? ¿Es hermosa, generosa y cariñosa? ¿Cuáles son los símbolos que la identifican? ¿Cuál es la iconografía para reconocerla?, (En Antropológica, Año III, N° 3, 1985:291). Alejandro Ortiz Rescaniere piensa que la Pachamama es muda; o la madre tierra balbucea, un oráculo abriendo la muerte a la vida; la vida a la muerte; el silencio al ruido. Pachamama es esencial y marginal; con voz y sin palabra. “Opa” (ignorante, sorda) es otro término más amplio que “muda” para la Pachamama. En dos sentidos: es excremental y es la materia básica de la cual proviene las transformaciones; pero se queda pateada, abusada, rota por el arado, y si es creadora, se queda húmeda. (Ibid:294). Por su parte, la naturaleza es *chawa*, ni cruda ni cocida, es marginal. “Quizá porque no cae dentro de ningún sistema, ella es el resumen de la marcha del tiempo, el archivo del espacio, es la cosmovisión del sentido en un proceso colectivo “que es indispensable a la gestación mítica” y real (Ibid:294).

<sup>204</sup> El profesor aymara Domingo Choque Quispe ejemplifica el uso de la partícula *pacha*, como sufijante, en sus formas dialogadas. Partículas lingüísticas de la lengua aymara; Ediciones Wiñay Marka, Oruro, Bolivia, 1999.

<sup>205</sup> La partícula opuesta a *tpacha*, es *chaqaru* que expresa una dirección indeterminada, “hacia”. *Aynachchaqaru* (hacia el sur), *araxchaqaru* (hacia el norte) *utachaqaru* (hacia la casa), *anqachaqaru* (hacia fuera). Como sufijo de nombres propios: *Ururchaqaru* (hacia Oruro); como

*Pacha* empleado como adjetivo, adverbio, sustantivo y sufijo.

PACHA / COMO		SIGNIFICA
Adjetivo		bajo De poca altura Interior
Adverbio		Debajo Al instante De inmediato Mismo
Sufijo	-pa  -cha	de nuevo Nuevamente Otra vez Más  pequeñez de algo afecto/despecho hacia algo/alguien
Sustantivo		tierra Globo terráqueo Mundo Planeta Espacio de la vida Universo Estratificación del cosmos
Genitivo	Pachak	cien
Verbo	Pachanay (con sufijo reubicativo -na)	poner o colocar debajo de

Además de *Pacha*, el quechua y el aymara comparten otros términos de carácter espacial y temporal que integran sus respectivas cosmovisiones como *teqse* o *q'epa*; y en otros casos, en los que sus soportes lingüísticos son diferentes, en cambio sus campos semánticos son similares en contextos míticos y rituales; el significado de *nayra*, por citar un caso, es similar al de *ñawpa*, ambos refieren a todo aquello que está delante o es primero.

¿Se impone una lectura del *Pacha* teniendo en cuenta sus dos valores – mundo/tiempo- de manera simultánea, unitaria e indesligable? ¿Es una visión integradora del cosmos como un todo en el que espacio y tiempo constituyen una suerte de ordenador de las cosas y del ser andino?

## 2. PACHA COMO INMENSIDAD

---

sufijo de pronombres demostrativos: *akachaqaru* (hacia aquí), *k'ächaqaru* (hacia allá); aplicando al pronombre interrogativo donde: *kawkichaqaru* (¿hacia dónde?).

Otro sentido atribuido a *pacha* es el de inmensidad. En la traducción de Fray Honorio Mossi<sup>206</sup> *pacha* es tiempo y lugar, pero "ha debido decir lo inmenso, lo innumerable, la inmensidad aplicada a las nociones del tiempo y lugar, que es su verdadera acepción"<sup>207</sup>. Lo inmenso es tomado en el sentido de lo que no tiene límite o término, de lo indeterminado o infinito. Siguiendo esta línea de razonamiento, la derivación *pachac* no debería significar numéricamente, como de ordinario se traduce, ciento (de cien) sino muchos números, un sin fin, una inmensidad de números<sup>208</sup>. *Pachacamac* significa la madre o generadora de *pacha*, la inmensidad, y de los nacidos de su entraña. Es madre y nodriza de las incontables generaciones de hombres. *Camac* que es traducido como *pacarina*, representa el origen, el principio, el hacedor. Y *pacha*, en *Pachacamac*, expresa muchos, incontables, *camac*<sup>209</sup>. Pablo Josef Arriaga escribió que cada *ayllu* o parcialidad de indios tenía un principio o *pacarina* (de *pacarini*: nacer, nacimiento u origen) a la que tributaban culto llamándole *camac*, el cual podía consistir en un cerro o una fuente de agua<sup>210</sup>. El concepto *pacha* en *pachakamaq* significa creadora de espacios y tiempos nuevos<sup>211</sup>.

### 3. PACHA COMO MITA O VEZ

El valor de *vez* o *turno* es sugerido por el término *pacha* entre otras cosas por su condición de sufijo. Probablemente así lo entendió Ludovico Bertonio al conferirle la traducción "en lugar", como el frío "en lugar" de calor, que sobreviene en la sucesión temporal. Aplicada a tierra abriga el sentido de tierra de cultivo temporal, teniendo en cuenta que los cultivos responden a las condiciones pluviométricas de temporada, como el de lluvia o el de seco, y

<sup>206</sup> En Diccionario Quechua Español, Sucre 1856. Citado por Rómulo Cúneo Vidal: Enciclopedia Incaica, Obras Completas, V.7, Lima 1978.

<sup>207</sup> R. Cúneo Vidal, Ob.cit., pág: 378.

<sup>208</sup> Mendizábal Losack, En: Ob.cit.

<sup>209</sup> Gerald Taylor en *Camac, camay y camasca* y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos, Lima 2000, sugiere la posibilidad de abarcar los significados atribuidos al término *camac* (que comprende desde "pecado", "Dios" hasta "ánima") en dos conceptos básicos: 1. el de la globalidad (todo, total, llenar, etc.) y 2. el de la orientación (hasta, incumbir a, merecer, etc.).

<sup>210</sup> En Extirpación de la Idolatría en el Perú, Lima, 1621. Teniendo presente esta relación con la *pacarina* (el lugar de origen), *pacha* tiene también el sentido de patria, país, región, provincia.

<sup>211</sup> E. Manqa Quispe, en Lucha de dioses y creaciones humanas en la costa andina; *Ciberayllu*, 2007.

requieren períodos de descanso entre un cultivo y el siguiente. El término quechua *mita* se ha especializado para señalar el turno o vez. En un comienzo significaba el trabajo entregado a favor de las obras de bien común, y después ha seguido emparentándose al flujo temporal como la *mita de agua*, el cual significa el turno que tiene el agricultor para usufructuar una dotación del líquido elemento en una unidad de tiempo.

#### 4. PACHA COMO TOTALIDAD

Aun cuando los diccionarios en quechua y en aymara traduzcan el vocablo *pacha* como equivalente de tiempo y de espacio, de espaciotiempo, el sentido real como producto de la conjunción de ambos términos sería el de un *Todo* que se expresa con el término *Lliupacha* (de *Iliu*, todo). Un todo concreto, real, que se manifiesta en el *Hinantinpacha* (el ser así del mundo) como una *Unidad*. *Pacha*, traducido por L. Bertonio, también significa “todo” o “todos”, se debe entender por ejemplo como la “reunión del pueblo”, y esto abriga la idea de conjunto, de un todo unitario, en sentido extenso el mundo, o universo<sup>212</sup>, una unidad en la que todas sus partes están implicadas, relacionadas, imbricadas, donde el hombre y los animales son los elementos del cosmos. El sentido real de *pacha* es que se trata de una comunidad de espacio y tiempo.

Algunas *q'ellqas* de carácter ideográfica hacen referencia a *pacha*, el mundo, el cosmos, el universo, acogiendo los dos sentidos de espacio y tiempo. Dispersos en keros (de madera) incas, o en tejidos, han merecido la atención de estudiosos que han estimado que en ellas se encuentran los signos posibles de una escritura en evolución. Para Victoria de la Jara<sup>213</sup> *Pacha* es un signo de alta frecuencia que representa el cosmos y es expresado con el

<sup>212</sup> J. Estermann toma *pacha* en su significado de “universo ordenado en categorías espacio-temporales”, más allá de su aspecto físico y astronómico, semejante a un cosmos (griego) y a *esse* (latino), que significa ser, así *pacha* “es lo que es”. El neologismo *pachasofía* que Estermann aplica suponemos para referirse a una “concepción” del hombre andino acerca del mundo posee los siguientes ejes cardinales: un ordenamiento espacial, un ordenamiento temporal, una polaridad sexual, y conectores que cumplen la función de relacionar los polos de los ejes cardinales. (J. Estermann, Ob. Cit: 145). Raúl León Caparó aparte de compartir que el concepto *pacha* es fundamental para entender el espacio andino, que tiene dos dimensiones – espacio y tiempo-, afirma que se trata de “una totalidad y a la vez unidad del espacio físico, el universo y el devenir, un proceso histórico circular, no lineal, donde el presente genera su propio pasado” (En: Racionalidad andina en el uso del espacio. PUC, Lima, 1994:249).

<sup>213</sup> En Introducción al estudio de la escritura de los inkas. Inide, 1975.

color rojo, inalterablemente rojo en todas las inscripciones en que aparece. Las cuatro esquinas terminan en semicírculos que indican el *fawa* o cuatro sagrado.

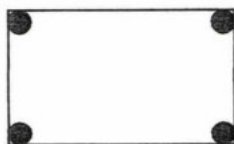


Fig. N° 2. *Pacha*

Citando a Imbelloni, Kusch atribuye a *pacha* un significado existencial: "vida humana y del universo en su expresión genérica espacial y temporal"<sup>214</sup>. Un significado semejante encerrarían los Ceques cusqueños y las palabras de los brujos a los que Kusch entrevistara en Bolivia: "estado de cosas o hábitat, un aquí y ahora vital, en el cual entra además el alimento. Esto es lo dado"<sup>215</sup>. Guardia Mayorga coincide con esta traducción uniendo la idea de tiempo a la de espacio, o mejor, de mundo, para que se tome a cabalidad el sentido concreto del vocablo *pacha*. Si se considerase el tiempo de manera independiente al de mundo, se correría el riesgo de buscar una idea abstracta del tiempo, en cambio adopta concreción al vincularlos, de modo que la expresión "mundotiempos" se debería leer como un "estado del mundo". Entonces *pacha* es eso, un estado del mundo. Una de las traducciones de J.A. Lira completa el círculo de este sentido. Al lado de los significados "mundo. Planeta que habitamos. Universo, cosmos" refiere el de "conjunto de seres existentes". Con lo cual *Pacha* es un estado del mundo integrado por la totalidad de seres que lo habitan.

*Pachacamac* es una deidad costeña. La partícula *camac* significa animador o vivificador, en la traducción de Garcilaso de la Vega, contrario al sentido de creador que le diera Pedro Cieza de León. En quechua sureña *camac* significa ordenar, en el mismo sentido de animar, puesto que quien ordena –el cual es la expresión de voluntad- tiene el propósito de animar –es

<sup>214</sup> Kusch, Rodolfo, En El pensamiento indígena y popular en América, Editorial de Cultura Americana, 1970:154.

<sup>215</sup> Kusch: Ibid.

decir despertar voluntad en otro y otros-. La noción de creador o hacedor, en el sentido judeocristiano que se proponía la interpretación de Cieza, implica la idea de hacer o crear algo a partir de lo que no había.

Julio C. Tello en su conocido estudio sobre *Wira kocha*<sup>216</sup> presenta las distintas valoraciones que sobre *Pacha* hicieron los estudiosos de la religión y la mitología andinas. Así, para L. Valcárcel, junto a los dioses preincaicos *Kon* (que personificaba al fuego y a los movimientos sísmicos) y *Wira* (dios del agua), ubicaba a *Pacha* como una divinidad secundaria costeña, un ánima que vuelve y fecunda la tierra<sup>217</sup>; para Prescott tanto *Wira* como *Pacha* fueron nombres diferentes de la misma divinidad tutelar de los incas. Para Markham, *Pacha* es dios pez, oráculo. Para Wiener, *Pacha* personifica el poder de la tierra. Para el lingüista Barranca, *Pacha* es el que anima la tierra, el que brama o hace ruido. En un estudio más sistemático de las divinidades andinas, basado en mitos cosmogónicos, referido por Tello, Uhle da a conocer que *Pacha* personifica el poder creativo de la tierra, porque da a los hombres los frutos del suelo que antes no existían; fecunda los valles y las llanuras, siendo un dios no sólo de la naturaleza, sino un dios cultural. Da ha conocer que el nombre primitivo de *Pacha* es *Irma*, aunque, según el mismo autor, cabe la posibilidad de que *Pacha* se haya originado en *Wira*.

*Pacha* posee un significado manifiestamente concreto. Tomado en su sentido espaciotemporal, *Pacha* no se restringe al lugar y tiempo, singular y heteróclito, que envuelve al *runa* y a la comunidad, sino que integra elementos sociales, económicos, culturales, ecológicos, religiosos, políticos y escatológicos en una totalidad<sup>218</sup>. Esta idea de totalidad expresada por *pacha* es un punto central de la racionalidad andina, que se proyecta en la economía y actúa en la mente del *runa* cuando cumple una necesidad de carácter social, religiosa o política.

Además de tiempo, recordemos, *pacha* significa tierra, pero es más que tierra; es mundo pero no debe limitarse a su materialidad; es universo como

<sup>216</sup> En Páginas Escogidas, UNMSM, 1967.

<sup>217</sup> Apu Kon Titi Wira Kocha significa "supremo señor del gran todo" e integra los elementos tierra, agua y fuego. Por ello es considerado como el dios del universo. (Fernando Miranda: Pachasofía y runasofía andina, CONCYTEC, 2002:75).

<sup>218</sup> Tom Zuidema en su clásico estudio sobre los Ceques en la racionalización del espacio Inca, afirma que la categoría de espacio no fue únicamente de carácter geográfico, implicaba a la sociedad, la economía, la religión y la política.

inmensidad; y cosmos porque entraña el orden. *Pacha* no es un concepto específico sino abarcante y abierto. Emilio Choy advirtió las variaciones de su significado en el tiempo: inicialmente *pacha* significó tierra, después adquirió el concepto de suelo, posteriormente adquirió el sentido de espacio, tiempo, y, finalmente el de universo<sup>219</sup>.

Aunque parezca evidente que el *runa* y el *haque* poseen una visión integrada de espacio y tiempo, el mismo que se pone de manifiesto en el término *pacha*, sin embargo abordaremos por separado el *pacha* –en tanto tiempo y en tanto espacio- para volver a la idea originaria. ¿Qué es *pacha*? ¿Es espacio? ¿Es tiempo? ¿Es las dos cosas, imbricado, es decir espaciotiempo, un nuevo término que no equivale a decir espacio y tiempo? Separados cada término tiene su propio sentido, juntos, como se podrá inferir, no reúne los sentidos separados, sino que entraña otro. ¿Se debería tomar el sentido que postula Heidegger al sostener la idea de espacialidad del tiempo y de la temporización del espacio como aspectos del “curarse de” del ser ahí<sup>220</sup>?

TÉRMINOS COMUNES		
CASTELLANO	QUECHUA	AYMARA
Atrás	Q'epa	qhepaj'aru
volver atrás	Kutii	kutiña
detrás		qhepaj`a
mundo	pacha	akapacha
ojos, primero	ñawi	nayra
principio	tiksi	qallaraña
Tiempo, mundo (espacio)	pacha	pacha
tierra	jallpa	laka
criador	wallpaq, kamaq	yatuiri
casa	wasi	uta
cimiento	Ticci, tiksi, teqse	tiksi

<sup>219</sup> Citado por Fernando Miranda Enríquez en *Pachasofía y runasofía andina*; CONCYTEC, 2002:65.

<sup>220</sup> Martín Heidegger, en *El Ser y el Tiempo*, señala ese particular carácter del ser que descubre el entorno gracias a la condición de “ser a la mano”. Digamos que el ser en su proceso de realización (de realizarse) en el mundo, involucra a las cosas y a sus semejantes con quienes integra el (un) mundo, el que a su vez se encuentra en permanente devenir, que es el tiempo, convirtiendo ambos –mundo y tiempo- al ser en un ser existencial.

## CAPÍTULO 3

## PACHA COMO ESPACIO

*Viracocha del fundamento y del límite  
 ¿dónde estás?  
 ¿En el suelo de arriba?,  
 en este suelo,  
 en el suelo de adentro,  
 en el suelo límite?  
 Creador de este suelo,  
 hacedor del hombre,  
 ¿dónde estás?  
 ¡Óyeme!*

(Himno Incaico transcrito por F. Guamán Poma de Ayala)

## 1. ESPACIO, LUGAR, SUELO Y LÍMITE

La pregunta ¿dónde estás? dirigida a Viracocha busca ubicar su presencia en un determinado lugar a la que denomina suelo, aquello sobre el que están las cosas, como los pies de un hombre, es decir sobre una superficie probablemente plana pero consistente. El personaje que hace la pregunta en el Himno Incaico sabe en primer lugar que Viracocha está en uno de los “suelos” del cosmos. Lo que pretende averiguar es en qué suelo o mundo se encuentra: o en el suelo de arriba –*Hanan pacha*-, o en este suelo –*Kay pacha*-, o en el suelo de adentro –*Uqho pacha*-, o, por último, en el suelo límite. Un cristiano no preguntaría dónde se encuentra su Dios, pues para él éste se encuentra en el cielo o, mejor aún, él está en todas partes, puesto que todo lo ve. Resulta impensable para el cristiano decir que Dios está abajo o en el “suelo de adentro”, puesto que ese es el espacio reservado para las criaturas del mal. En cambio para el personaje del Himno Incaico, Viracocha es una divinidad que indistintamente puede encontrarse en cualquiera de los tres mundos, más un cuarto suelo al que se denomina “límite”<sup>221</sup>.

<sup>221</sup> Suponemos que el personaje del Himno Incaico entendía por “suelo límite”, al confín del mundo, el punto o línea donde acaba el mundo, como el límite del cuerpo, el límite del suelo, como aparecen en las traducciones de Diego González Holguín o Jorge A. Lira; lo que no podemos afirmar es si ese límite implica al mundo, al cuerpo y al suelo.

De los diversos significados de *pacha*, además de suelo y límite, aludidos en el Himno Incaico, los de tierra, mundo y lugar tienen una relación directa con el sentido de espacio. Pero nadie parece haber traducido expresamente *pacha* como espacio. Inclusive la traducción de *pacha* como lugar (como las que hacen Diego de Torres y Guamán Poma de Ayala) es poco frecuente. En este último sentido más parece una interpretación propia del cronista y de los intérpretes posteriores. Sin embargo, podemos colegir a partir de las traducciones del vocablo *pacha* (suelo-lugar-tierra-mundo-límite), por los diccionarios tempranos de quechua y aymara, el sentido de espacio. Pero si invertimos nuestra mirada y en vez de buscar "espacio" desde el vocablo *pacha*, buscamos *pacha* desde la palabra "espacio", recurriendo a los mismos diccionarios fundacionales (Diego González Holguín y Ludovico Bertonio), nos sorprenderá no encontrar una pista.

En efecto, en el diccionario de Diego González Holguín el término espacio, en español, remite a los siguientes vocablos quechuas:

*Espacio o distancia*: Carucay, o caruccozcoman maychicam carucaynin o maychica carum, que tanta distancia ay de aquí al Cuzco (...).

*Espacio del tiempo*: Chica unay, o unaypi<sup>222</sup>.

En ningún caso hay una alusión a la palabra *pacha*.

Y si partimos del término español *lugar* obtenemos el siguiente resultado:

*Lugar por pueblo*: Llacta.

*Lugar de otro, o asiento*: Hucpa tiznan.

*Lugar tener o tiempo*: Cacimani ccasicuni.

*Lugar donde se guarda alguna cosa*: Churacuna, churaricuna<sup>223</sup>.

Tampoco encontramos referencia a la palabra *pacha*.

De igual manera en aymara, Ludovico Bertonio consigna las siguientes anotaciones respecto al término espacio:

*Espacio grande*: Haya.

*Espacio pequeño*: Haka.

*Espacio de diez leguas*: Tunca topo.

*Espaciosa tierra*: Haccha uraque<sup>224</sup>.

Y si buscamos a partir del término *lugar*.

<sup>222</sup> Diego González Holguín, 1989: 515.

<sup>223</sup> Diego González Holguín, 1989: 568.

<sup>224</sup> Ludovico Bertonio, 2006: 227.

*Lugar expuesto al sol:* Lupitaca.  
*Lugar de abaxo no dentro:* Mancca.  
*Lugar de arriba:* Alaa, alakha.  
*Lugar solo:* Tant.tata, tata, cchusa.  
*Lugar o pueblo:* Marca.  
*Lugar o asiento:* Ut.tta, utcaña (...).  
*Lugar o parte:* Toque, Roque (...)<sup>225</sup>.

Obtenemos el mismo resultado. La excepción es puesta por el padre Diego de Torres Rubio, que escribiera su diccionario por aquellos años, y es quien consigna al término español *lugar* su correspondiente traducción al aymara: *pacha*<sup>226</sup>.

Tomado en el sentido de tierra, *pacha* no alude a la sustancia material entendida como *allpa*, sino a algo menos concreto como área, superficie o lugar, como un espacio geográfico determinado. El andino suele decir "mi tierra", en vez de pueblo o comarca. Pero esa superficie singular está adherida a la corporeidad que la señala. Dicho de otra manera, *pacha* como tierra no es la sustancia material *allpa*, pero no se puede entender sin ella. Y aún más evidente es la noción de suelo, como el lugar donde están las cosas. Y mundo es el suelo extendido, tomado en su inmensidad, sea como planeta *ticcimuyu*, o como una totalidad.

Asociando los sentidos de tierra, suelo y límite, *pacha* debería ser tomado plenamente como lugar, pero no en el sentido que le dieron los griegos. En la filosofía de Aristóteles el término lugar se define como "el límite del cuerpo, el límite primariamente inmóvil que circunscribe a un cuerpo"<sup>227</sup>. Para resumir las ideas básicas de Aristóteles acerca del lugar contenidas en el libro IV de su obra Física, mencionemos algunas de sus características que refuerzan la idea de límite: el lugar es la envoltura primera e inmediata (de la cosa); no pertenece a la cosa como algo suyo; es igual a la cosa (lo que no significa que sea la cosa); es separable de ella; admite como parte el arriba y el abajo, y es el término de los movimientos propios. Aquí el movimiento viene a ser la demostración de que el lugar es distinto al cuerpo puesto que no acompaña a éste cuando ocurre su traslación. El estudioso de la filosofía de

<sup>225</sup> Ludovico Bertonio, 2006: 284.

<sup>226</sup> Diego de Torres Rubio, (1616) 1952: 116

<sup>227</sup> Aristóteles expone sus ideas sobre el lugar en su obra Física, en particular en el Libro IV. Para el propósito del presente trabajo citamos la obra *Física*, traducción y notas de Ute Schmidt Osmanczik, editado por la Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Aristóteles Ingemar Düring escribe que “el aspecto central en la teoría aristotélica del espacio es que no existe lugar fuera de las cosas, sino sólo comuna determinación geométrica y métrica de una cosa que puede padecer movimiento; es decir, el lugar es la consecuencia en la relación que dos cuerpos tienen entre sí”<sup>228</sup>. El lugar es algo fijo que posee potencia o fuerza y comprende a su vez partes y dimensiones como arriba/abajo, derecha/izquierda y delante/detrás. Cada una de estas dimensiones está determinada independientemente en la naturaleza. El arriba no es un lugar cualquiera, sino el lugar a que naturalmente es llevado el fuego y cualquier cuerpo ligero; y abajo es el lugar al que son llevados los seres pesados y los cuerpos terrestres. Estos cuerpos poseen asimismo, según Aristóteles, las dimensiones del lugar: longitud, latitud y altura.

Como se puede inferir, la noción de lugar que sugiere el término *pacha* responde a un carácter perceptivo, identificable por los alcances de suelo y “confín del mundo”. De manera semejante, la traducción de *pacha* que realiza Jorge Lira como “lo más profundo de una cavidad considerable” tiene la connotación de recipiente extenso y no necesariamente de receptáculo en el sentido que formulara Platón, equiparando receptáculo con lugar<sup>229</sup>.

Más adelante el espacio se concibe como *res extensa*, en el que se establece una identidad entre materia y extensión. Descartes, al formularla, señaló las dimensiones que comprendía la extensión: *per longum, latum et profundum*. Una siguiente forma de abordar el espacio como un orden de colocación de las cosas simultáneas y de las cosas coexistentes debemos a Leibniz y a Kant. Leibniz sostuvo que el espacio consiste en el orden de las cosas simultáneas en tanto que coexisten, dado que las partes que no coexisten, sino que están en sucesión, es el tiempo. Tanto el espacio como el tiempo son principios de ordenación. Después de participar inicialmente de estas ideas, Kant dio un paso adelante y sostuvo que el espacio es una forma de intuición sensible, “una condición de la posibilidad de los fenómenos” como

<sup>228</sup> Ingemar Düring: Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990:497.

<sup>229</sup> Platón señalaba espacio con la palabra “jora”, escrita entre paréntesis. A diferencia de Leucipo y Demócrito que concebían el espacio vacío como no-ser, Platón sostenía que la materia es el espacio mismo, y no una masa que llena el espacio.

refiere Ferrater Mora<sup>230</sup>. El espacio es una estructura de las cosas, un *a priori*; que tenemos los hombres como parte de nuestra sensibilidad.

En la segunda mitad del siglo XX, el filósofo español Xavier Zubiri<sup>231</sup>, inspirado por las ideas de Heidegger acerca de la relación entre espacio y tiempo, formuló un concepto del espacio como un modo de la realidad. En efecto, Zubiri llama la atención sobre el fundamento del espacio dado por la condición que la forma, que no es otra cosa que la espaciosidad. La idea básica consiste en que sólo hay conjunto y conjunción espacial cuando la unidad es de posición según un dentro y un fuera. Dice Zubiri que "la espaciosidad, como todo lo real, está constituida por una multiplicidad de notas que son puntos. El punto es una unidad, pero con una posición respecto de los demás<sup>232</sup>. Para tener posición necesita estar fuera de los otros. Es un ex. La idea de fuera presupone ya la idea de espacio."<sup>233</sup> De este modo la realidad no está constituida por una multitud de puntos, sino por una multitud en unidad. Punto no es un mero estar fuera, sino un estar fuera-de otros puntos. Por ello el espacio ha de entenderse desde la exicidad. El espacio es estructura y la espaciosidad su principio estructural.

La espaciosidad y el espacio como propiedad real de las cosas cumplen un conjunto de funciones, cada una de las cuales constituye una fase de un proceso único<sup>234</sup>. Tomaremos en cuenta algunas de las funciones del espacio que tiene especial relevancia para la comprensión del espacio antrópico. Así el espacio circunda (es hábitat) e interioriza, mediatiza y agrupa, modifica y orienta.

<sup>230</sup> En Diccionario de Filosofía, Editorial Ariel, S.A., Barcelona, T.II, 1994.

<sup>231</sup> Xavier Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*; Alianza Editorial, 1996.

<sup>232</sup> Jacques Derrida en "Tiempo y presencia" (1971) piensa que el punto es la primera negación espacial del espacio, dado que el punto es un espacio que no ocupa espacio; pero se niega a sí mismo al relacionarse con otro punto, y esta negación espacial del punto es la línea. Así la línea es la verdad del punto, y la superficie, que niega a la línea, es la verdad de ésta. Cada etapa de la negación requiere de tiempo, por lo que el tiempo es la verdad del espacio.

<sup>233</sup> Zubiri, Ob. cit. P. 140.

<sup>234</sup> Zubiri señala como primera función el ámbito, principio estructural del libre cambio, no del movimiento, sino del cambio en general, que las cosas tienen en sí mismas, y en su espaciosidad. Segundo, la espaciosidad como estructura métrica del movimiento, que constituye en sentido clásico el espacio-tiempo. Tercero, el espacio cumple la función de *regionalizar el universo*. Cuarto, el espacio es principio de *estabilización*. Quinto, el espacio *medianiza*, constituyendo un medio para las seres vivos. Sexto, dentro del medio, en su reducido espacio, los organismos son independientes del medio y lo controlan específicamente, por lo que genera una *autonomía*. Ob.cit., pp. 164-168.

- a. Por la función de *circundante* el espacio define un hábitat, el cual constituye el medio en que vive el organismo –éste a su vez, lleva consigo su propio espacio como parte de su autonomía-. Por su carácter circundante, el espacio cumple otra función: *interioriza* al ser vivo. Merced a esta función, en el cual toda realidad tiene un dentro y un fuera (interioridad y exterioridad), el ser vivo tiende cada vez más a ser para sí mismo.
- b. Por la función de *mediatización*, el espacio se interpone entre dos cosas o seres, generando, en su aspecto negativo, la condición de obstáculo de una cosa respecto de otra; pero también posibilita, en su lado positivo, la comunicación entre ellos. Debido a la mediatización, y como consecuencia de ella, el espacio tiene la función de posibilitar la *agrupación*, donde el grupo es ante todo una congregación, y esta se da en su verdadera y estricta condición cuando se define en un recorte espacial denominado *aislamiento*.
- c. Debido al aislamiento, el espacio cumple la función de *modificación* del grupo, afectando los modos de vida de los vivientes en sus rasgos y caracteres específicos. Y por la función de *orientación* el espacio posibilita al ser vivo desplazarse en su hábitat, en su espacio vital, de un lado a otro, de un arriba a un abajo. El espacio orienta todos los movimientos de los seres vivos.
- d. Finalmente, el espacio vital es el principio estructural real de la movilidad libre del ser vivo, que lleva a cabo todo el juego de sus movimientos (traslación, juego, búsqueda, persecución); en este sentido el espacio tiene una apertura que va desde el entorno inmediato hasta el Cosmos entero.

Las funciones del espacio mencionadas son sucedáneas a partir de la función fundamental del cambio mismo –en continua expansión- que describe un cuerpo respecto de otro. De allí la propiedad de respectividad<sup>235</sup>, o con mayor precisión, el movimiento de un *ex* respecto a un *in*. A esa función inicial le sigue la función de regionalización que hace posible que el espacio sea heterogéneo y singular, y se establece en una singularidad múltiple. En la

---

<sup>235</sup> La respectividad de un punto *ex* con relación a un punto *in*, recuerda al *intervalo entre cuerpos* en cuyo concepto hallaba Aristóteles la idea de distancia.

siguiente fase el espacio genera el medio (medianiza) apropiado para la vida, y en ella el organismo desarrolla su autonomía. El proceso continúa con la interiorización de factores que el organismo absorbe de su hábitat circundante. Aristóteles hablaba del espacio como límite. No el cuerpo que ocupa ni el lugar ocupado, sino la línea que la circunscribe, sin ser parte del cuerpo pero tampoco sin estar fuera de él. De aquí se desprende la función mediatizadora en su doble condición de obstáculo, pues opone un *ex/in*, y al mismo tiempo porque facilita la comunicación. Este hecho atrae de manera inmediata las funciones de agrupamiento y modificación; agrupa por analogía lo homogéneo y modifica respecto a ella lo disperso y diverso. Todo este proceso parece concluir con una de sus funciones más importantes, la de orientación, que se cumple según un fuera y un dentro, un alto y bajo, izquierda y derecha, a partir de un centro definido por el ego, o el punto de vista o punto de referencia sugerido por Ulmer.

En lo referente a la relación hombre y espacio, Zubiri plantea “el modo de la realidad humana como realidad espacial”. Como en cualquier ser para el humano se dan los tres momentos espaciales del ser que ocupa el espacio, que está definido por el espacio y está presente en el espacio. Con una particularidad que le es propia al hombre toda vez que es un complejo de soma y psiquis. Su organismo ocupa espacio, el espacio define su psiquismo, y este psiquismo tiene una presentidad espacial. Y estos tres modos son aspectos de una unitaria espaciosidad, que constituyen un sistema. Lo espacial en el hombre es su realidad psicoorgánica<sup>236</sup>.

Obedeciendo a la función general del espacio, la de interiorización, el hombre es interno al espacio, su espacio, en el que es *intra*. Dentro de su espacio, no sólo es *intra*, sino algo interior, donde construye su *suidad*, su *íntimus*. La trayectoria es de afuera hacia adentro, pero “el hombre como sustantividad psico-orgánica es una realidad espaciosa, cuya espaciosidad es serlo en trans”<sup>237</sup>. Es decir, revirtiendo la trayectoria anterior, el hombre se hace exterior y extenso. “Todo producto cultural, en una y otra forma, está así

---

<sup>236</sup> Zubiri, Ob. Cit. P. 186.

<sup>237</sup> Zubiri, Ob. Cit. P. 188.

adscrito a la extensidad, surge en la extensidad y en función de la extensidad”<sup>238</sup>.

La extensidad involucra la noción de trayectoria y no solo de posición de un punto respecto a otro, dicho de otra manera implica las nociones de camino y caminante que vienen muy a propósito de las ideas de *distancia* y de *alejamiento* en la definición de espacio. Aristóteles consideró la *diastema* (distancia) como una de las formas del espacio dado entre dos puntos, a través del cual ocurre el movimiento. El alejamiento, o su inverso, acercamiento, sólo difieren en el sentido del desplazamiento, entraña la misma idea de la del caminante, en términos de Machado (“Caminante no hay camino, se hace camino al andar”). Así pues el espacio antrópico se produce andando<sup>239</sup>.

Xavier Zubiri piensa que el espacio es algo estructurado, que se da por la posición que adoptan unos puntos respecto de otros. El espacio es una estructura de diversa índole que implica un conjunto de puntos que se indican con expresiones *junto a*, *en dirección hacia* y *a distancia de*. Ya se sabe que la espaciosidad no es igual a espacio, sino la propiedad real de las cosas y en tanto que es principio de espacio es un principio estructural. El espacio en cambio es estructura, y esta se constituye en la espaciosidad. Un término equivalente a espaciosidad sería el ámbito, término al cual Zubiri le otorga el mismo valor de principio de espacio.

Las ideas de distancia y ámbito nos llevan al paradigma gráfico de K. Ulmer<sup>240</sup> para definir el horizonte de nuestra mirada perceptual y conceptual. En efecto, la manera particular de *andar* a partir de un punto de referencia, en que se instala el observador, es el punto de vista capaz de fijar el horizonte que limita el campo observado. El gráfico permite elaborar nuestra concepción del

<sup>238</sup> Zubiri, Ob. Cit. P. 204.

<sup>239</sup> Heidegger, en *El ser y el tiempo*, alude al acercamiento en tanto que el ser ahí, *Dasein*, tiene un entorno, a la mano.

<sup>240</sup> En *El objeto de la filosofía* (1965). De acuerdo con este paradigma, nuestra visión del horizonte, que es el límite de la mirada, está definida por el punto de vista, es decir por el lugar donde se encuentra ubicado el observador. Más allá de ese límite no es posible la observación. Estos dos puntos, el de la ubicación del observador y el del límite, enmarcan la perspectiva, que a su vez es una especie de eje en medio de un panorama que ofrece el campo visual. De los tres elementos son esenciales el punto de vista y el horizonte. Lo que quiere decir que variando la ubicación del punto de vista puede extenderse o retraerse la visión del horizonte, de modo que lo que estaba más acá y rodeado por ciertos elementos o características, aparezcan después más distantes en el espacio y rodeado con otras características que se sustraían al anterior punto de vista. Del mismo modo, así como puede variar el punto de vista, en un sentido horizontal, y en cualquier dirección, puede variar en sentido vertical.

mundo, y acaso más exactamente nuestra visión del mundo, ya que gira en torno a las virtualidades de la mirada. Al combinarse con el andar, la mirada varía de panorama y obtiene una imagen del mundo en sus diversas formas, lejanías y estaturas, otorga jerarquías dentro de un esquema de ordenamiento espontáneo. Mi visión del mundo no se limitará a una relación topológica. Se verá enriquecida o empobrecida por las características de mi ubicación, de mi punto de vista, que me son familiares. Mi visión del mundo será diferente si acaso voy a caballo por el desierto, como hicieron los árabes, o a pie, o en el convoy de un tren, o si la miro desde la ventanilla de un avión.

El *runa* enfrenta una extensidad particular desde su posición bípeda. Puede mirar los bajos desde lo alto de una montaña, o ver el horizonte llano interrumpido por colinas de arena, como en *Cahuachi*, o contemplar el mar desde una playa o una *tiana*, como en *Pachacamac*. Limitado a la posición bípeda, el alejamiento indujo al *runa* a fijar los límites del espacio.

En el paradigma de Ulmer nuestra representación del espacio no es arbitraria pero tampoco podría ser homogénea y mucho menos continua. La percepción del espacio se limita a las cosas sensibles (incluyendo el propio cuerpo) en su extensión, en su estructura y en la distancia que se interpone entre los cuerpos. La construcción del "mundo" se realiza durante la experiencia y por el juego concertado de los sentidos, complejos de representación, por las actividades de la atención e incluso por las apreciaciones y expectativas intelectuales. El espacio construido, o creado, en la relación del hombre con su entorno, sostiene Cassirer, no puede involucrar lugares homogéneos sino que cada lugar tiene su peculiaridad y su valor propios<sup>241</sup>.

En consecuencia, podemos afirmar que el tipo de espacio que mejor se adecua a *pacha* es el concepto de *percepción del espacio*, que se define como "la percepción de las cosas sensibles (incluso del cuerpo propio) en su estar extendidas espacialmente, en su estructura y en la distancia que las separa unas de otras y de nosotros. Esta percepción nos la procuran no exclusiva, pero sí principalmente, la vista, el tacto y los sentidos estático y cinestésico"<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Cassirer, Ernst: *Filosofía de las Formas Simbólicas*, V.II, 1998: 117.

<sup>242</sup> Walter Bruggen. *Diccionario de Filosofía*; Biblioteca Herder, Barcelona, 1965:178. Georg Lukács encontrará en esta definición un materialismo espontáneo, y Hegel una dialéctica

Esta percepción se enlaza directamente con la extensión de los cuerpos reales y las relaciones espaciales de posición (de una cosa respecto a otra) y de distancia (entre objetos).

## 2. LOS ANDES, EL PAISAJE Y LA ALEGORÍA DEL CAMINANTE

¿Cómo el *runa* configura su espacio? ¿Qué es *pacha* desde el punto de vista de espacio? Seguramente el *runa* levantará la mano para señalarlo, premunido en parte por su orientación cognitiva basado en el saber por señales. Ese lugar, suelo, límite y confín del mundo son los Andes y está identificado por él. A los ojos del *runa* estos Andes constituye el objeto ostensible con sus formas y accidentes definidos: la cordillera con sus elevaciones y profundidades, con sus protuberancias y oquedades, con sus llanuras y caídas, con sus luces y sombras. Los Andes fijan la proximidad y el horizonte, y constituye el lugar, suelo o escenario, donde se cumplen las diversas funciones del espacio como los de hábitat, interiorización, comunicación y orientación.

De acuerdo con la psicología de la percepción del espacio<sup>243</sup> para la determinación de la localización espacial es necesario tomar en cuenta la interacción entre las referencias visuales y las propioceptivas<sup>244</sup>; para el desarrollo de la percepción de la profundidad será indispensable tener presente la contribución de las variables orgánicas, además de una notoria plasticidad de la adaptación a diversos ambientes espaciales. La percepción del espacio puede darse en dos áreas: el espacio bidimensional, en el que se manifiesta el poder localizar cosas en el espacio, es decir, hacia izquierda o derecha, hacia arriba o abajo; y el espacio tridimensional, en el que podemos percibir la profundidad de un objeto y la distancia relativa de los objetos respecto a nosotros. Para el *runa* los Andes son su referente visual fundamental y el eje de determinación de las dimensiones, de la profundidad y

---

espontánea que se da en la copertenencia del espacio y el tiempo, articulados ambos a la materia. Hegel sostiene que aparecen ya en el lenguaje cotidiano signos de la vida que podrían designarse con las expresiones de cuasiespacio y cuasitiempo. En *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*, V.2. Problemas de la Mimesis, Obras Completas, 1982. Pp.388, 390.

<sup>243</sup> Ronald H. Forgas y Lawrence E. Relamed: *Percepción, Estudio del desarrollo cognoscitivo*. Editorial Trillas...P.345 y ss.

<sup>244</sup> El término propioceptivo es relativo a la posición sentida o subjetiva de las diversas partes corporales.

de la distancia. La psicología de la percepción del espacio también pone énfasis en la idea de que el espacio bidimensional se compone con la coordenada vertical (que se guía por la línea gravitacional) y la horizontal que es perpendicular a la primera. Esta teoría abona de manera complementaria a favor de la importancia de los Andes en la determinación de la verticalidad como un principio de organización espacial. Aquí tiene cabal sentido el enunciado de que el *runa* es criatura (de criar) de los Andes, sostiene su origen y proyecta su destino.

Tomando las ideas de Cassirer acerca del espacio mítico, los Andes constituye el espacio concreto, heterogéneo, in homogéneo, del *runa*, en el que participa e interactúa. Al desarrollar su experiencia vital en los Andes, llega a interiorizarle y convertirle en “el mundo a la mano”, en un espacio determinado y singularizado (antrópico), que responde muy bien a la metáfora “se hace camino al andar”. Ese espacio particularizado se denomina paisaje o si se quiere paraje, al decir de Heidegger. Algunas razones por las que el espacio, heterogéneo, se vuelve en paisaje: en primer término, el espacio tomado en su sentido de lugar –lugar que ocupan los cuerpos-; en segundo término, la asociación de lugar –como espacio físico geográfico- con el clima y las condiciones de biodiversidad del medio; tercero, la combinación del hábitat con la subjetividad del hombre; y cuarto, la presencia del pasado.

Mathieu Kessler, autor de *El paisaje y su sombra*<sup>245</sup>, sostiene que el paisaje es espaciotemporal, pues “las relaciones de distancia y de organización formal y topográfica se conciben siempre en términos de temporalidad y, recíprocamente, el fundamento de esta temporalidad es espacial, por el itinerario que le sigue”<sup>246</sup>. Sin embargo, a pesar de poseer esta característica espaciotemporal, el paisaje es la medida subjetiva de un espacio geográfico; no es una realidad en sí, ni puede separarse de la mirada de quien lo contempla.

Al caracterizar el espacio humano como heterogéneo, Mariano Iberico dice: “El espacio es una colección o una pluralidad orgánica de lugares, cuya espacialidad se determina no sólo por su posición dentro de un sistema de relatividad, sino por sus cualidades sensoriales y por la significación vital que

<sup>245</sup> Mathieu Kessler: Colección Idea Universitaria-Filosofía, Barcelona, 2000.

<sup>246</sup> Ibid. P.38.

les atribuimos”<sup>247</sup>. Así lo pesado es atribuido, espacialmente, a lo bajo, lo ligero a lo alto, el lado del corazón a la izquierda, el lado simétrico a la derecha, que constituyen los lugares naturales de nuestra situación en el mundo. De esa manera “el espacio es el hábitat del cuerpo y la atmósfera externa o interna en que aparecen, flotan y pasan las cosas y sus imágenes. Hacemos de estos lugares, no solo el marco sensorial, sino una parte sustancial de nuestra experiencia; y de ese modo hablamos de nuestro paisaje, de nuestra ciudad”<sup>248</sup>. El hombre es demarcado por el hábitat, pero al mismo tiempo que es participativo revierte sus acciones en la determinación del espacio, o, como dirá Ortega y Gasset, configurará el espacio en paisaje. El hombre participativo se hace a ese paisaje, lo interioriza y convierte en un elemento de identidad, de definición, en su espíritu y en su esencia. El espíritu del hombre es el paisaje que lleva. En esto residen nuestras diferencias: Al igual que nuestros relojes marcan tiempos diferentes, también son diferentes los paisajes que llevamos en nuestro interior<sup>249</sup>.

Tomando tales argumentos el término *Pacha* responde muy bien a la noción de paisaje. Lo ha advertido también Grillo Fernández<sup>250</sup>, cuando escribe que *pacha*

es el paisaje en donde vivimos y del cual somos inseparables. No hay un *pacha* en sí, al margen del ayllu como no puede haber una casa sin familia. Del mismo modo que la casa es criada por la familia y ella a su vez cría a la familia, asimismo el ayllu y el *pacha* se crían el uno al otro (...) La conjunción del ayllu y del *pacha* de una localidad, es una persona con su nombre propio, con su personalidad, con su propia forma de vida.

<sup>247</sup> Mariano Iberico, El espacio humano. UNMSM. 1969:14. En páginas siguientes Iberico destaca los rasgos de la estructura del espacio humano: la polaridad entre la proximidad y la lejanía; la profundidad, que es un estado en que se unen y confunden lo lejano y lo próximo, y con ellos el cosmos y el alma, es oscuro y puede ser percibido por otros sentidos (el visual solo puede dar cuenta de la lejanía) o quizá por una suerte de intuición de tipo adivinatorio o histérico; y la discontinuidad, que supone una suerte de vacío y puede concebirse como la distancia.

<sup>248</sup> Mariano Iberico, Ibid:15.

<sup>249</sup> Aquí encuentra su razón de ser la proximidad del otro que se presenta en su diferencia pero reclama igualdad. Por eso según Tylor la antropología se define como la ciencia del otro. Y si este conocimiento revierte en el conocimiento de sí mismo, es muy notoria su afinidad a una concepción socrática de la antropología en la forma de enfocar su objeto de estudio y de enmarcar su capacidad como ciencia del otro y como ciencia de lo propio (Geertz). Estas ideas llevan a reflexionar sobre la viabilidad del conocimiento del otro. Conocer es traducir un código por otro código por la vía descriptiva y/o por la vía explicativa. Esta forma de conocer plantea serios riesgos, pues el proceso de decodificación se expresa como distorsionante no sólo del código que pretende desentrañar sino de su significado.

<sup>250</sup> En: El paisaje en las culturas andinas y occidental moderna. Véase el libro: Crianza Andina de la Chacra; Grillo y otros; Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Pratec, Lima, 1994.

Cada persona-paisaje se complementa armónicamente con las personas-paisajes vecinas y es así que se llega a conformar la persona-región, que es el conjunto de personas-paisajes armonizadas por un cerro *Apu* principal que cría a la persona-región y a su vez es criado por ella. Surge así una organicidad de la región, esto es, una complementariedad vital entre las personas-paisajes que la conforman, a modo de los órganos de un organismo<sup>251</sup>.

Como ha sostenido reiteradas veces Cassirer, “el mito parte de una concordancia espacio-física entre el mundo y el hombre para inferir en esta concordancia la unidad de origen (...) entre lo que una cosa es y el lugar en que se encuentra no existe una relación meramente externa y casual, sino que el lugar mismo es una parte de su ser a la que aparece ligada por nexos íntimos perfectamente determinados”<sup>252</sup>.

La noción de espacio se convierte en paisaje cuando sale del espacio como algo objetivo. Mediado por la percepción ya no es más el espacio tal cual es, sino tal como es visto por el ojo de quien lo contempla. Algo más aún, el espacio visto es también imaginado, soñado, inventado. El espacio visto ha trasladado hacia el exterior el mundo interior de quien contempla. Así, este espacio despierta imágenes, sentimientos, visiones, recuerdos que brotan del encuentro inexpugnable del cosmos con la visión del hombre<sup>253</sup>. Una definición de paisaje es la dada por Mariano Iberico: “Es la disposición armónica o discordante de los objetos naturales (árboles, ríos, lagos, montañas, etc.) en el espacio cósmico, disposición ofrecida como un cuadro a la contemplación humana”<sup>254</sup>.

Por consiguiente, no es el espacio a secas el término que mejor se adecua para describir y presentar el escenario, mundo o espacio andino, sino el de *paisaje*. Como hemos indicado, una de las primeras ideas de paisaje para

<sup>251</sup> Grillo, Ob. Cit. Pág: 14.

<sup>252</sup> Cassirer, Ob, Cit: 125-126.

<sup>253</sup> Una canción andina muy popular expresa en su letra: esquinita linda/ recuerdo de amores/ cada vez que paso/ me pongo a llorar. Donde la esquina como referente espacial “detiene” – espacializa sería el término más adecuado- una experiencia particular y transcurrida un tiempo, ya en ausencia de los actores es capaz de exteriorizar el sentimiento.

<sup>254</sup> En El espacio humano, pág: 28. Iberico denomina “espacio del paisaje” y señala dos características. Primero, el carácter proyectivo del sentimiento del paisaje, en que el contemplador transfiere sus propios estados anímicos a los objetos de su contemplación y luego los mira y participa en ellos como si se tratara de una nueva subjetividad. Un segundo carácter del sentimiento del paisaje es su impregnación por elementos animísticos de esencia mítica.

referirse al espacio andino fue sugerida por M. Iberico<sup>255</sup> en su breve *Notas sobre el paisaje de la sierra*, donde llevado por una visión romántica define el paisaje como un espectáculo estético. Dice de él que “tiene algo de irreal porque lo que se ve, no son cosas sino imágenes, es decir presencias, formas que valen por sí mismas y que nos encantan como una poesía o como una música”. Ante el paisaje el hombre es un ser contemplativo que percibe más que las cosas, la vida, más exactamente la vida de la imagen que es inaccesible. Entre esa “visión de fantasía”, como llama a las imágenes del paisaje, y el ser contemplativo se interpone la lejanía. Sin embargo, escribe, “lejanas como las estrellas, las imágenes del paisaje están en nosotros. Son *nuestra propia lejanía*”<sup>256</sup>. (Subrayado es mío).

Las presencias que alcanzan a las imágenes no solo surgen del espacio. La lejanía no se reduce al concepto de distancia, un rasgo fundamental del espacio, sino que remite simultáneamente a la idea de tiempo, conforme al cual se trata también de una lejanía temporal. Según Iberico esas presencias “vienen de las más distantes regiones del tiempo”, porque “en el paisaje fulge el pasado con una luz extraña que confiere a sus visiones una como inmaterial profundidad y que las hace más lejanas todavía”<sup>257</sup>

Se hace evidente entonces que cada persona lleva el lugar en que vive. El lugar vivido, interiorizado, es la imagen que ayuda a fijar en la memoria, ideas, sentimientos, hechos. El filósofo español Ortega y Gasset recuerda una práctica común a la que sometía a sus discípulos Ignacio de Loyola -durante

---

<sup>255</sup> Otra obra en que Iberico se ocupa del espacio es en “El espacio humano”, UNMSM, 1969. También ver Mauricio Godelier (1989), sobre todo su postulado sobre la cultura y la sociedad en general, así como la historia, como invenciones del hombre. Las ideas de Norbert Elías (1997) acerca del tiempo son igualmente aplicables al espacio. Ortega y Gasset tiene un texto más elaborado sobre el paisaje.

<sup>256</sup> M.Iberico : “Las imágenes son el cuerpo del espacio, y la vida de las imágenes, su alma. En el mundo de las imágenes, que componen el paisaje, el espacio no es el medio vacío y homogéneo de que nos hablan los filósofos. Al contrario, el espacio es la luz en que flotan las figuras de la visión, el espacio es el color que las viste, la lejanía en que se pierden y el lugar en que brotan. El espacio es el más allá donde nunca estaremos, el abismo del que vuelven las voces ignotas y el licor de nostalgia y de anhelo que los ojos absorben”. Ob. Cit: pág. 11-12.

<sup>257</sup> Iberico. Ob. cit: pág.12. La idea de presencia del pasado en el paisaje es tomada de Novalis, a quien invoca textualmente: “La naturaleza es puro pasado”. Para Iberico el ser contemplativo del paisaje serrano es el indio cuya conciencia es mítica. “Ella (la conciencia mítica) es siempre una conciencia de la totalidad concreta de la vida, totalidad que vibra en la luminosa irradiación de sus imágenes. Los indios, que se extasiaban ante la aparición deslumbrante de Inti, vivían en esa visión toda la vida. El sol brillaba desde el fondo de su pasado legendario como brillaba desde el fondo del cielo, y al levantarse sobre las crestas de los Andes vertía una luz que no era simplemente luz, sino alma”( Pág:21).

los Ejercicios Espirituales- al pedirles que hicieran una "composición de lugar" antes de emprender la meditación. La noción subyacente radicaba en que el lugar contribuía a fijar las ideas. Una suerte de paisaje esencial. Ortega y Gasset enfatiza la idea de paisaje como aquello que cada uno lleva, apelando a la respuesta que una posadera diera a un viajero que le requirió algo de comida. ¿Qué hay de comer? La posadera respondió: Señor, lo que usted traiga. Ortega y Gasset dice que eso es el paisaje: lo que cada cual lleva.

Sin lugar a dudas el paisaje del que habla Ortega es interior. Escribe:

"El paisaje es aquello del mundo que existe realmente para cada individuo, es su realidad, es su vida misma. El resto del universo sólo tiene un valor abstracto. Y cada especie animal tiene su paisaje y cada raza de hombre tiene el suyo. No hay un yo sin un paisaje con referencia al cual está viviendo: yo soy aquello que veo y aquello que me hace sentir lo que veo. No hay un yo sin un paisaje, y no hay un paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él. No hay un paisaje en general. Por ello el indio señalando al bosque dice: *Ta twan asti* (tú eres eso, es decir, tú eres el bosque). De manera semejante, el labriego irlandés no sabiendo ya como expresar la fusión inquebrantable, la unidad profundísima en que se siente con su amada, acaba llamándola con estas lindas, sencillas, aromadas palabras: "tú , ¡tú eres mi parte del mundo!", es decir, tú eres mi paisaje"<sup>258</sup>.

Esta es la razón que lleva a Ortega al convencimiento de por qué entendemos tan mal a los animales y, algo más grave aun, por qué nos entendemos tan mal los unos a los otros. "No existe, pues, otra manera de comprender íntegramente al prójimo que esforzarse en reconstruir y adivinar su paisaje, el mundo hacia el cual se dirige y con quien está en diálogo vital y viceversa"<sup>259</sup>.

Por ello Ortega y Gasset recomienda que la mejor manera de acercarse a los hombres y a las cosas es tomando a cada individuo con su paisaje, con lo que él ve, con el que es capaz de sentirse plenamente, no con lo que nosotros vemos. Tomar al individuo con su paisaje implica tener en cuenta su ideología y subjetividad, es decir su visión del mundo. Los esquimales pensaban que el cielo, el cielo esquimal, estaba poblado de focas, y en su encuentro con los cristianos al enterarse que en el cielo de éstos no habían focas, exclamaron:

<sup>258</sup> Ortega y Gasset, ¿Qué es un paisaje?, en Obras Completas, V. VII, Madrid, 1975: 144.

<sup>259</sup> Ortega y Gasset, Ob. Cit. Pág: 145.

Entonces el cielo cristiano no sirve para nosotros, porque, ¿qué hace un esquimal sin focas?

El paisaje es nuestra limitación, nuestro destino. Es lo que Heidegger denomina *paraje*, el "adonde de la posible pertinencia de los útiles, tenido desde el principio a *la vista* por el ver *en torno del andar* en torno *curándose de*"<sup>260</sup>. El término *adonde* señala el lugar pero también insinúa el punto de llegada, al que están relacionadas las cosas (útiles), abarcados por la vista o mirada, y desde un punto determinado, a partir del cual se produce el desplazamiento –en torno del andar- realizando acciones –curándose de-. Esta demarcación entre el punto de vista y el adonde es la que configura el horizonte del ser ahí andino en el ámbito del *Kaypacha*, con la que se identifica y fija como espacio particular y propio. "La dimensionalidad del espacio es embozada aún en la espacialidad de lo *a la mano*. El *arriba* es el *en el tejado*; el *abajo*, el *en el suelo*; el *detrás*, el *a la puerta*: todos los *dondes* son descubiertos e interpretados por el *ver en torno* a través de las vías y caminos del cotidiano *andar en torno*, no señalados ni fijados midiendo *teóricamente* el espacio"<sup>261</sup>. De esa identidad con el entorno, *paraje* o paisaje, se desprende y afirma el sentimiento de patria. "El patriotismo es ante todo la fidelidad al paisaje, a nuestra limitación, a nuestro destino"<sup>262</sup>. "Mirad cómo ahora los hombres de Europa luchan por conservar cada cual su paisaje. Mueren esos hombres por evitar que aquellos se apoderen de esta colina, de ese bosquecillo, de esa aldehuela". Ramón y Cajal se hizo biólogo porque le

<sup>260</sup> Heidegger, Ob. Cit. Pág: 118. Al sostener la especialidad del ser en el mundo escribe "El ser ahí es en el mundo en el sentido del andar en torno, en la familiaridad del curarse de, con los entes que hacen frente dentro mundo". El desplazamiento, que Heidegger llama desalejamiento "es una forma del ser ahí en lo que respecta a su ser en el mundo. No es lejanía (cercanía) ni distancia. Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento". "De esta dirección del ser ahí surgen las direcciones fijas a derecha y a izquierda". Pág: 124.

<sup>261</sup> Heidegger, Ob. Cit. Pág: 118. Sin embargo, Heidegger considera que la espacialidad del ser ahí no es ningún "ser ante los ojos", no puede significar ni nada como un estar en un lugar del "espacio cósmico", ni "ser a la mano" en un sitio" (Pág 120). Seguidamente escribe "De convenirle la espacialidad (al ser ahí) sólo será posible sobre la base de este ser en. En una espacialidad que ostenta los caracteres del des-alejamiento y la dirección" (Pág:120). El "aquí, "allí" y "ahí" no son primariamente puras determinaciones de lugar de los entes intramundanos "ante los ojos" en puntos del espacio, sino caracteres de la espacialidad original del "ser ahí" (136).

<sup>262</sup> Ortega y Gasset, Ob. Cit. Pág: 146.

molestaba no encontrar en los libros de biología nombres españoles. "La patria es el paisaje, el paisaje es nuestro ser mismo"<sup>263</sup>.

En el ámbito peruano, definido como se ha dicho por los Andes, y seguramente en cualquier otro lugar que tenga características similares, no es lo mismo ser serrano que costeño o selvático. El habitante de la costa tiene una perspectiva horizontal basada en llanuras de arena, médanos y colinas áridas más o menos elevadas; en cambio el serrano está sumergido en un paisaje accidentado en que predomina la perspectiva vertical. Como lo ha graficado Arguedas, a diferencia del costeño, el serrano tiene la posibilidad de ver su pueblo desde lejos, desde una apacheta o el paso del camino. Lo mismo se podría argüir del selvático: en la espesura del bosque todo el panorama se reduce a sus alrededores. Este hombre limitado por su entorno está enclaustrado por la inmediatez del bosque.

El hombre de la sierra tiene un panorama amplio, una perspectiva. Su horizonte lo determina un cerro o una cadena de cerros, y entre él y ese horizonte se dibuja el mundo con la variedad de objetos, seres y cosas que forman parte de él. Cuando se aleja, su casa, su pueblo, su lugar querido, no pasa inmediatamente a la memoria, se detiene en la mirada durante un tiempo prolongado antes de pasar a la memoria. Poco a poco tiene lugar su desprendimiento. Si a eso agregamos la conciencia de que pasará un tiempo bastante largo antes de retornar, ese detenerse en la mirada se convierte en un doloroso desgarramiento. Fuera del paisaje propio, cuando ya solo es parte de la memoria, bastará pulsar una cuerda –como escribió el poeta Hildebrando Pérez- para volver al paisaje.

El paisaje identificado por los Andes es discontinuo, accidentado, silencioso y frío, estos elementos son representados por lo común con la palabra sierra y confieren a las nociones de cercanía y lejanía un juego diverso abierto a la observación. Al igual que el indio vinculado al bosque, el *runa* puede decir señalando los Andes: "tú eres eso". Por discontinuo y accidentado distorsiona en los sentidos los cálculos de distancia que dan la impresión de una evidente proximidad, puesto a mano, pero que dado a la prueba de los pies, el "aquisito" que señala el índice, demora en alcanzar la meta propuesta.

---

<sup>263</sup> Ortega y Gasset, Ob. Cit. Pág: 147.

De esta manera en la noción de espacio, o paisaje, que adquiere el hombre andino se entremezclan distintas experiencias sensoriales y vivenciales. Con toda razón J. Estermann advierte que el espacio geográfico y topográfico de los Andes juega un papel determinante en la elaboración del pensamiento andino propio, tanto como fue el paisaje costeño en Jonia o la región fluvial en la India. En los Andes, además del paisaje, sostiene Estermann, tienen enorme importancia la precariedad de la tierra, la dialéctica entre arriba y abajo y la ciclicidad de las épocas de lluvia y sequía<sup>264</sup>. El paisaje es el resultado de la asociación de *pacha* con la tierra (estimando en su materialidad), el clima y los factores geográficos<sup>265</sup>. Considerando la conjunción de estos elementos posiblemente *pacha* transita del concepto de espacio al de paisaje.

Al reunir espacio y tiempo, el paisaje también convoca la experiencia fundamental del andar; dicho con más exactitud atrae al caminante y a su travesía. Kessler ha advertido que el viajero es el que mejor se acopla al paisaje, y no el explorador ni el aventurero, porque al viajero no le anima un afán utilitario, sino el de contemplar, soñar y existir. Escribe:

La travesía del paisaje significa una duración concreta, un presente estirado por la voluntad y la memoria al tamaño de un espacio. El viajero contempla un pasado aún cercano, puesto que puede obtener de él una perspectiva volviendo sobre sus pasos, y un futuro lejano que le prometen los más altos espacios montañosos. Toda montaña inscribe su huella en un espacio geográfico temporalizado, vivido, constantemente contemplado y rememorado. El paisaje manifiesta la lógica circular de un tiempo cíclico. Su apreciación más perfecta no proviene del sentimiento de un acto excelentemente realizado, de una travesía efectuada con éxito hasta su culminación, sino de una vecindad, de una participación y de una incorporación siempre mejores a medida que desean su eterno recomienzo<sup>266</sup>.

El singular viajero llamado *runa* ha construido su paisaje andando a través de los Andes. Es caminando como se creó el espacio andino. Un mito

<sup>264</sup> Josef Estermann, Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Abya-Yala Editing, Quito, Ecuador; 1998:52.

<sup>265</sup> Fernando Manrique Enríquez, en Pachasofía y runasofía andina. CONCYTEC, 2002:50. Miranda cita a autores como Ludwig Klages, Edgar Dacqué, Theodor Lessing, León Frobenius que destacaron el enlace entre la tierra y el hombre; y a Mariano Iberico en relación a su libro capital "El sentimiento de la vida cósmica" de 1946. En esa obra Iberico sostiene que el sentimiento de la naturaleza puede ser experimentado y descrito bajo tres formas: intelectual (a la que llama "sentimiento intelectual"), de vitalidad (a la que llama "sentimiento de continuidad vital"), y el paisaje (a la que llama "sentimiento del paisaje"). Al hablar del "sentimiento del paisaje" señala la presencia de un paisaje mítico y un paisaje estético.

<sup>266</sup> M Kessler, Ob.Cit. P.24.

recogido por el cronista español Juan Diez de Betanzos en *Suma y Narración de los Incas* (1551)<sup>267</sup> en el altiplano puneño, da cuenta de la creación del mundo, la división de él en mitades tomando como eje de división la ruta o camino que siguiera Wiracocha y sus asistentes.

“E ansi se partieron estos viracochas que habeis oído los cuales iban por las provincias que les había dicho el viracocha llamando en cada provincia ansi como llegaban a 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 ansi allí este viracocha decía en tal voz: fulanos salid e poblad esta tierra que está desierta porque ansi lo manda el Contiti Viracocha que hizo el mundo y como estos ansi los llamasen luego salían las tales gentes de aquellas partes y lugares que ansi les era dicho por el viracocha y ansi 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 oído 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 hacerlo 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...*”<sup>268</sup>.(Las cursivas son mías).

En la cita *Con Ticsi Viracocha* traza el recorrido fundacional, a partir de un punto de referencia: Tiahuanaco, y fijando un punto de vista: de espaldas al este, lugar por donde sale el sol. Los ojos de *Con Ticsi Viracocha* se orientan hacia un horizonte: el lugar donde se pone el sol, el ocaso, hacia oeste. Uno de los emisarios es enviado por su lado izquierdo, hacia el sur, y el otro hacia la derecha, su lado norte. Acto seguido *Con Ticsi Viracocha* se puso en marcha

<sup>267</sup> En *Suma y Narración de los Incas* (1551). Transcripción por María del Carmen Martín Rubio. Serie Ediciones especiales UNSAAC-Siglo XX, Cusco, 1999.

<sup>268</sup> Betanzos, *Ibid*: 13.

definiendo a su paso el Camino Real. Antes modificó su punto de vista y el horizonte respecto al punto de referencia original variando ligeramente hacia el lado derecho de la línea límite de las provincias, extendidas hacia izquierda y derecha, entre el Sur y el Norte respectivamente, "*partió por el derecho (de hacia el Cuzco) que es el medio de estas dos provincias*", escribe el cronista Betanzos, llegando primero al Cuzco y después a Cajamarca. La trayectoria del Camino Real<sup>269</sup>, es una diagonal, *kinray* en quechua, respecto a la ruta del sol, EO, y respecto a la coordenada NS, con los que guarda un ángulo de 45°.



Fig. N° 3. La ruta de Huiracocha.

<sup>269</sup> Conocido también con el nombre de Capac Ñan.

De acuerdo con la versión de otro cronista español, Pedro Sarmiento de Gamboa<sup>270</sup>, del siglo XVI, Wiracocha creó el mundo en el Lago del Collao, en una isla denominada Titicaca. Fue allí en compañía de sus criados Imaymana y Tocapo. Creó el sol, la luna y las estrellas, y los envió al cielo para que iluminasen el cosmos. Wiracocha fabricó en aquél lugar una huaca para que sirva de adoratorio, en señal de lo que ahí había hecho y creado. Pasó luego a tierra firme. En Tiahuanaco esculpió en unas losas grandes las naciones que pensaba crear. Mandó a sus criados por diferentes caminos a los lugares señalados en la pintura, llamando a las gentes, mandándoles salir, procrear y henchir la tierra. Después Wiracocha caminó en línea equinoccial hasta Puerto Viejo y Manta, donde se encontró con sus criados, y los tres desaparecieron en el mar, caminando sobre las aguas.

Wiracocha es la divinidad del espacio y del tiempo andino porque es el creador de *pacha*; por ello su denominación completa es Kon Ticci Viracocha Yachachic. Su retiro del mundo dio origen al encumbramiento del Sol, divinidad máxima con la llegada de los Incas. Por ello la fundación del Cusco será protagonizada por un hijo del Sol conservando la misma fuente originaria: el lago Titicaca.

Según Garcilaso de la Vega<sup>271</sup>, el Inca, el Sol hizo salir a sus hijos del Lago Titicaca para fundar el Cusco.

“caminaron al septentrión, y por todo el camino, do quiera que paraban, tentaban hincar la barra de oro y nunca se les hundió. Así entraron en una venta o dormitorio pequeño, que está siete u ocho leguas al mediodía de esta ciudad que hoy llaman Pacarec Tampu, que quiere decir venta, o dormida, que amanece. Púsole este nombre el Inca, porque salió de aquella dormida al tiempo que amanecía. Es uno de los pueblos que este príncipe mandó poblar después, y sus moradores se jactan hoy grandemente del nombre, porque lo impuso nuestro Inca; de allí llegaron él y su mujer, nuestra reina, a este valle del Cozco, que entonces todo él estaba hecho montana brava”<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> En Historia de los Incas. Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega, IV, BAE 135, Madrid, 1960. Págs: 207-210. Además de Juan de Betanzos y Sarmiento de Gamboa, dedicaron atención a la obra creadora del espacio y del tiempo andino de Viracocha, Cristóbal de Molina, "El Cusqueño" (1575); Pedro Gutiérrez de Santa Clara (fines del siglo XVI), José de Acosta (1590), Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613), Alonso Ramos Gavilán (1621), Bernabé Cobo (1653), cuyos relatos fueron compilados por Enrique Urbano en Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas. Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1981.

<sup>271</sup> Comentarios Reales: el origen de los Incas;1968, primera edición, Editorial Bruguera, S.A.

<sup>272</sup> Garcilaso,1968: 92.

El poblamiento del Cusco se llevó a cabo siguiendo un patrón diseñado por el Inca que dividió la ciudad en dos mitades, *Hanan Cusco*, que quiere decir Cusco el alto; y *Hurin Cusco*, que quiere decir Cusco el bajo.

“Los que atrajo el rey (Inca) quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por esto le llamaron el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de una mitad se aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos (...) Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres altos y bajo (...) y mandó que entre ellos hubiese solo una diferencia y reconocimiento de superioridad; que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es el linaje alto y el bajo; Hanan suyu y Hurin suyu, que es el distrito alto y el bajo”<sup>273</sup>.

Este texto señala el origen de las mitades *Hanan/Hurin*, vinculadas a aspectos de sucesión como primero/segundo, de sexo varón/hembra, según fuesen convocados por el rey o por la reina, y de una categoría espacial como derecha/izquierda.

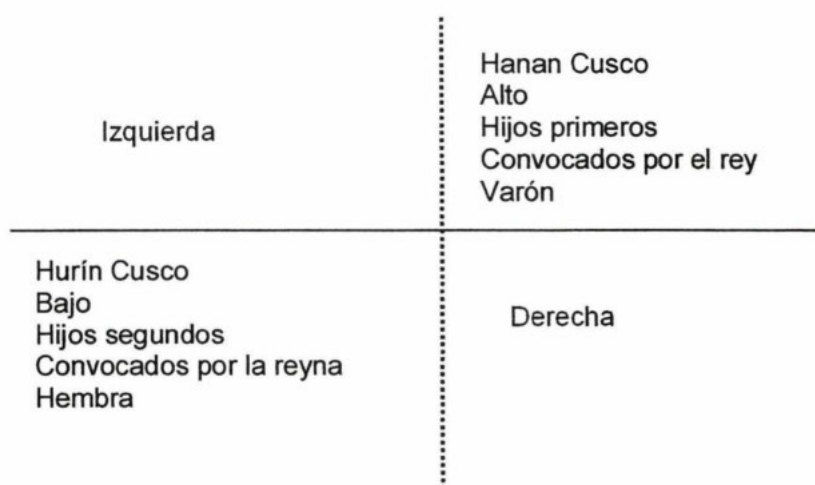


Fig. N° 4. El origen de las mitades, según el Inca Garcilaso.

<sup>273</sup> Garcilaso, Ob. Cit. Págs: 94 y 95.

Otra fábula de la que da cuenta Garcilaso sobre el origen de los Incas, refiere que después del diluvio<sup>274</sup> apareció un hombre en Tiahuanaco, que está al mediodía del Cusco, y repartió el mundo en cuatro partes, dándoselos a cuatro hombres, que llamó reyes. Al primero que se llamó Manco Cápac dio la parte septentrional; a Colla la parte meridional; a Tocay la parte de levante y finalmente a Pinahua le correspondió la parte de poniente.

La fundación de la Capital del Imperio Inca inaugura espacialmente la perspectiva del Cusco. Aparte de señalar las mitades, desde el Cusco el mundo es visto de esta manera: hacia el Norte y hacia el Sur, hacia el Este y hacia Oeste. Después de fundar la ciudad del Cusco, el Inca Manco Capac mandó fundar otros pueblos hacia una y otra banda del Camino Real y en todos los sentidos cardinales. Hacia oriente de la ciudad del Cusco designó Antisuyu, y señaló trece pueblos que conformaban la nación llamada Poques. Hacia poniente de Cusco, "en espacio de ocho leguas de largo y nueve de ancho, mandó poblar treinta pueblos", llamado Cuntisuyu, a los que correspondía tres naciones (Masca, Chillqui y Pap'ri. Al norte de la ciudad, Chinchaysuyu, se fundaron veinte pueblos que pertenecían a cuatro naciones<sup>275</sup>: Mayu, Zancu, Chinchapujyu, Rimactampu. La cuarta provincia situada al mediodía de la ciudad, llamado Collasuyu, poblaron treinta y ocho o cuarenta pueblos, dieciocho de los cuales pertenecían a la nación Ayarmaca y los demás pertenecían a los apellidos Quispicanchi, Muyna, Urcos, Quehuar, Huaruc, Cauiña<sup>276</sup>.

---

<sup>274</sup> Es notable en esta fábula la influencia del mito cristiano del Diluvio Universal, y el personaje que apareció tras el diluvio podría tratarse de Tunupa o Huiracocha.

<sup>275</sup> Garcilaso utiliza indistintamente los términos apellidos y naciones, probablemente porque el apellido guardaba relación con el poder.

<sup>276</sup> Dice Garcilaso que la nación Cauiña "se preciaba en su vana creencia que sus primeros padres habían salido de una laguna, adonde decían que volvían a salir y entraban en los cuerpos de los que nacían; tuvieron un ídolo de espantable figura, a quien hacían sacrificios muy bárbaros"(pág.104).

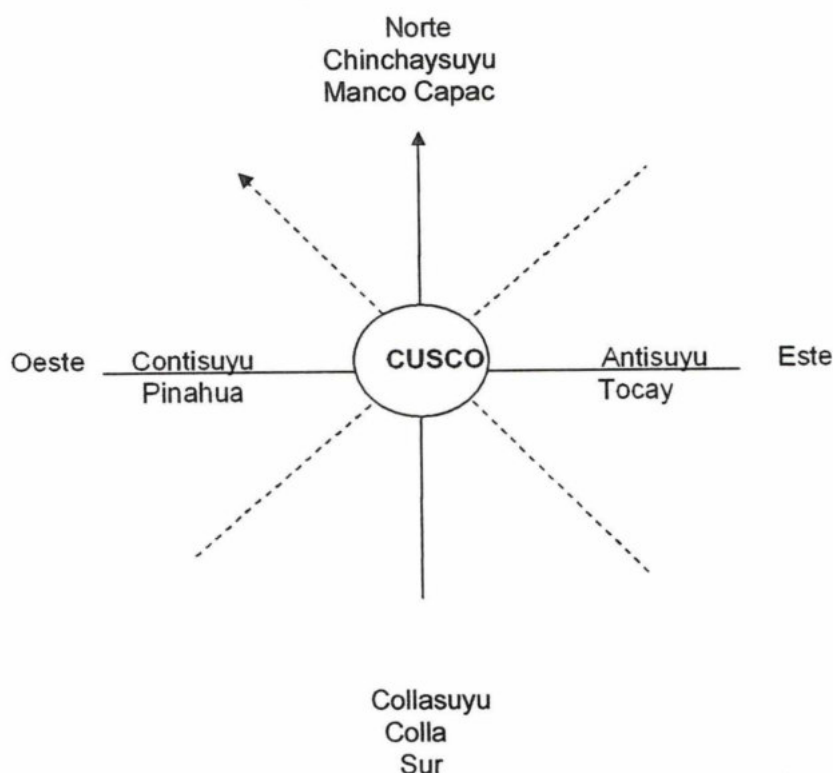


Fig. N° 5. El centro Cuzco.

El mapa del Perú elaborado por Guamán Poma de Ayala se ordena alrededor de dos diagonales que delimitan las antiguas zonas del Imperio incaico que distribuyen las cuatro provincias de la siguiente manera: Chinchaysuyu al Oeste, Antisuyu al Norte, Collasuyu al Este, y Contisuyu al Sur. Su centro, el Cuzco estaba dividido en dos mitades, Alto Cuzco y Bajo Cuzco, correspondiendo a Chinchaysuyu y Collasuyu respectivamente. Las provincias del Imperio estaban igualmente divididas en dos mitades: Chinchaysuyu y Antisuyu estaban a la derecha y hacia la parte alta del Cuzco; Collasuyu y Contisuyu, a la izquierda y a la parte baja<sup>277</sup>.

Estos esquemas trazados durante los acontecimientos fundacionales del Tawantinsuyu se proyectan a la humanidad, constituyendo su esquema básico de orientación. Unido a dicho esquema, cada comunidad del mundo andino une

<sup>277</sup> Nathan Watchel, *Pensé sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guamán Poma Ayala et l'Inca Gracilaso de la Vega*. En *Revista Annales*, mayo-agosto, 1971. Publicado después en *La vision des vaincus. Les indiens du Perou devant la Conquete spagnole*. Traducido al español fue publicado en *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología Andinas*, en 1973, por el Instituto de Estudios Peruanos.

su percepción del espacio a las peculiaridades físicas de su entorno inmediato. Juegan papel importante las montañas, los ríos, las lagunas, las quebradas. "En la comunidad de Andamarca (Ayacucho) –escribe J. Ossio- las ofrendas que se entregan en distintos puntos del sistema de riego siguen un rumbo de sur a norte a lo largo de una sucesión de días, porque esa es la orientación del curso del río principal que atraviesa esta unidad social, y porque tal fue la ruta que siguieron sus fundadores, los hermanos Mayu"<sup>278</sup>.

En general la organización del espacio surge de diversas formas. Una de las primeras es a través de la proyección del cuerpo humano al exterior (obedeciendo al proceso de antropomorfización de la naturaleza, en este caso del espacio). Arriba y abajo, derecha e izquierda, delante o atrás, están designadas teniendo como referencia el cuerpo humano. Una segunda forma de organización del espacio es por medio del desplazamiento (como la alegoría del caminante). Una tercera forma es trazando una perspectiva a partir de un centro. El centro es el lugar que ocupa el cuerpo, pero también es el punto medio del cuerpo, el punto donde se cruzan las líneas medias horizontal y vertical. Luego las orientaciones del espacio así formuladas distribuyen valorativamente las cosas, los acontecimientos y las personas.

Por la categoría de espacio el runa y el jaque distribuye y ordena adecuadamente los medios de producción (tipos de tierras, semillas, instrumentos, insumos, fuerza de trabajo, etc.) por zonas de producción, comunidades, microrregiones<sup>279</sup>.

La heterogeneidad del espacio tiene sin embargo un esquema general que, con ligeras variaciones, puede dar cuenta del conjunto de las sociedades andinas. Los criterios de organización del espacio andino reposan en la bipartición, tripartición, cuatripartición, quinqupartición, el sistema decimal, siguiendo de primera intención las orientaciones determinadas por las dimensiones del espacio (arriba, abajo, izquierda, derecha, delante, atrás). ¿Cómo el hombre andino ha elaborado su percepción del espacio y construido su sistema de orientación? Según Pablo Macera existen cinco divisiones del espacio (las que están vinculadas con el tiempo): la primera división es

---

<sup>278</sup> Juan Ossio *Uso del espacio y el tiempo en la fiesta andina*. En: *Fiesta en los Andes: Mitos, música y danzas del Perú*; PUCP, 2008: 34.

<sup>279</sup> Ricardo Claverías Huerse: *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*; Lima, 1990:38.

tripartita: *kay-quipa-ñaupa*, *aquí-atrás-delante*, (que se expresan temporalmente en presente, futuro y pasado, respectivamente); la segunda división en *hanan-kay-uqhu*, *arriba-aquí-subterráneo*; tercera, en *hurin-hanan*, *arriba y abajo*, que convergen en *kay*, *aquí y presente*; la cuarta, en *Collana-Payán-Cayao*, que refieren al aspecto social en lo que toca al grupo de conquistadores, al grupo conquistado y al grupo de servidores, respectivamente; y finalmente la división establecida mediante los *ceques*<sup>280</sup>.

### 3. ARRIBA Y ABAJO: *HANAN / HURIN*<sup>281</sup>, *ALAX / MANQHA*

En quechua *Hanan* expresa el espacio de arriba y *Hurin* el de abajo. En aymara se emplean los términos *Alaj* (arriba) y *Maasaa* (Abajo)<sup>282</sup>. La mayoría de comunidades campesinas y pueblos andinos, quechuas y aymaras, incluyen en su patrón de poblamiento la categoría espacial *Hanan/Urín* que les permite realizar una distinción, si bien general, de sus *ayllus* según el lugar que ocupan en el pueblo, pero fundamental si tenemos en cuenta que esa distinción posibilita establecer una red de relaciones que comprenden la economía, la organización social y el universo simbólico.

La categoría *Hanan/Urín* o *Alasaa/Maasaa* tiene un sentido vertical (de arriba/abajo o viceversa) orientado probablemente por el desplazamiento de los asentamientos humanos en suelos de pendiente definida por la elevación de la cordillera<sup>283</sup>. Por lo demás, el patrón de poblamiento elegía por lo general lugares elevados, por dos motivos. Una por razones de seguridad ante el acoso

<sup>280</sup> Referencia hecha por Fernando Miranda en *Pachasofía y runasofía*, CONCYTEC, 2002:83.

<sup>281</sup> Los términos quechuas *huichay* y *uray*, poseen el mismo significado que *hanan* y *urín*, respectivamente, pero se restringen a la superficie del terreno. Lo mismo ocurre con los términos aymara *alaya / aynacha* (*mankhanki*).

<sup>282</sup> En algunas comunidades aymaras como Jesús de Machaca, de La Paz, Bolivia, se les denomina *araxa/manqha* (arriba/abajo), respectivamente.

<sup>283</sup> Entre los Zúñi, escribe Cassirer "Todo el espacio está dividido en siete sectores: el norte y el sur, el oeste y el este, el mundo situado por encima de nosotros y el mundo situado por debajo de nosotros y, finalmente, el centro del mundo; y cada ser tiene una posición inequívoca, ocupa un lugar fijo predeterminado dentro de toda esta distribución. Los elementos de la naturaleza, las substancias corpóreas y las fases del acaecer se diferencian entre sí de acuerdo con esos puntos de vista clasificatorios. Al norte pertenece el aire, al sur el fuego, al este la tierra y al oeste el agua; el norte es la patria del invierno, el sur lo es del verano, el este lo es del otoño y el oeste de la primavera, etc. Las clases sociales, oficios y ocupaciones del hombre entran igualmente dentro de este esquema fundamental: la guerra y el guerrero pertenecen al norte, la caza y el cazador al oeste, la medicina y la agricultura al sur, la magia y la religión al este" (1998:120).

del enemigo y la amenaza cíclica de las inundaciones. Y una segunda razón respondía a la necesidad de dedicar las planicies para los cultivos.

En base a las categorías *hanan* / *hurin*, el hombre andino desarrolló el sentido de la verticalidad, basado en la experiencia de convivir en un paisaje dominado por cumbres y profundidades. Arriba / abajo: alto / bajo, frío / caliente. El ideal andino de "control vertical de un máximo de pisos ecológicos", enunciado por John V. Murra, es una ley de organización social, política, que alcanza a la religiosidad andina.

La verticalidad ha desempeñado también un rol importante en la determinación del espacio cósmico o *Pacha*. Así se conoce el *Hanan Pacha*, o mundo de arriba, el *Hurin Pacha*, o mundo de abajo. El *Hanan* y el *Hurin* han cedido el espacio intermedio al *Kay Pacha*, o mundo de aquí, siguiendo el criterio de cercanía.

*Hanan* posee diversos significados. Según José Antonio del Busto, *hananpacha* es el mundo de los muertos. Wachtel encuentra el mismo valor de "mundo de los muertos" para los chipayas. Asociado con el sol (fuego, cielo, montaña), *hanan* significa interior (Zuidema) o remite a la idea de reciente (Manqa Quispe). Para Sullivan, *hanan* (arriba) es el norte. *Hanan* o *hawa* indican indistintamente encima o fuera (Mejía Huamán).

*Hurin*, en cambio, asociado con Huiracocha (agua, tierra, costa) significa exterior (Zuidema). Según Manqa Quispe significa antiguo o primigenio.

La dualidad entre lo alto y lo bajo tuvo que regir también con la misma modalidad a los aymaras en cuya lengua se designaban *alasa*, parcialidad de arriba, y *maasa*, parcialidad de abajo<sup>284</sup>. A esta "zonación vertical" determinada por criterios ecológicos, correspondió una percepción andina de la realidad en función de valle y puna, ampliando el sistema de mitades, generalmente organizado en torno a una quebrada, entre sectores derechos e izquierdos, masculinos y femeninos, además de los sectores altos y bajos, que configuraron un complejo esquema de cuatripartición, presente también en la cosmovisión<sup>285</sup>. De allí se deriva una red de relaciones combinadas, duales y cuatripartitas. Según Platt<sup>286</sup>, el sector alto, *hanan*, corresponde al mundo

<sup>284</sup> John Murra, Formaciones económicas y políticas del mundo Andino, IEP, 1975: 199.

<sup>285</sup> Jorge Hidalgo y otros, En Revista Chungara N° 8, Chile, 1982: 93.

<sup>286</sup> Citado por Hidalgo, Chungara N° 8. Pág: 92.

masculino conformado a su vez por los sectores izquierdo (hombre de *hanan*) y derecho (mujer de *hanan*) que, en la cosmología corresponden al *Inti* y a la *Killa* respectivamente; mientras que el sector bajo, *Urin*, se halla identificado por la mujer, y constituye el mundo femenino, compuesto a su vez por los sectores izquierdo (hombre de *urin*) y derecho (mujer de *urin*) que corresponden sucesivamente a *Pacha* y *Pachamama*. Esta misma cuatripartición encuentra Rostorowsky<sup>287</sup> para la conformación del Cusco por Manco Cápac, en base a las noticias escritas por el Inca Garcilaso, pero sólo en términos que competen a la organización social y de poder.

En el contexto aymara, y considerando sólo la verticalidad del espacio, las parcialidades altas –*alasa*– corresponden a las tierras y ayllus de pastores y las bajas –*maasa*– a las tierras y ayllus de agricultores. Entre estos sectores se dieron también las relaciones horizontales y combinadas en función de una organización comunal que buscaba, mediante vínculos de parentesco y alianzas matrimoniales, un aprovechamiento eficaz de las zonas productivas. Dentro de *alasa* y *maasa* los aymaras ubicaban la dualidad *urco* (montaña) y *uma* (agua, relacionada con el lago Titicaca), seguido de un sistema de transición, expresado por el vocablo *thaarata* que significaba “pasar de lo húmedo a lo seco y de lo caliente a lo frío”<sup>288</sup>. Los collas veneraban a las montañas (*urcos*) a las que sacrificaban llamas negras, coca, plantas de valles cálidos, plumas de pájaros y las incineraban; mientras que los urocollas y puquinacollas presentaban sus ofrendas a la Huaca Titicaca, sacrificios de llamas blancas y elementos líquidos, acuáticos o blancos. El ritual consistente en una inmersión<sup>289</sup>.

A pesar de esta correspondencia quechua-aymara para designar el sistema de dualidades en su idioma propio, su adopción en la concepción de los mundos parecen forzados, sobre todo a partir de la invasión europea. Y esto ocurre especialmente con el aymara. Mientras en quechua, *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y *Uqhu Pacha*, en sus extremos son derivaciones de *Hanan* y *Urin*,

<sup>287</sup> En Estructuras Andinas del Poder, Ideología religiosa y política. IEP, Lima, 1983: 132.

<sup>288</sup> T. Bouysse Cassagne, en Identidad aymara. 1987:214. De acuerdo con la autora este *urco/uma* está vinculado con la cocción de los alimentos.

<sup>289</sup> La traducción de “cielo” hecha por Bertonio es significativa. Distingue *alakhpacha*, “morada de los santos”, de *laccampu*, “el cielo desde las nubes hasta las estrellas inclusive y también donde vuelan los pájaros”. *Laccampu* es una especie de cubierta sobre la tierra, y el sol y la luna se ubican más allá de esa cubierta. T. Bouysse Cassagne, en Identidad aymara: Aproximación histórica, siglo XV, siglo XVI. Hisbol, La Paz, 1987.

cuyo origen prehispánico está fuera de duda, en aymara presenta otra particularidad. En tanto que se tiene seguridad de la autenticidad prehispánica del “*acapacha*”, este mundo nuestro, los otros dos: “*arajpacha*” –el mundo de arriba- y “*manqapacha*” –el mundo de abajo/adentro- (cielo e infierno respectivamente) resultan dudosos antes de la conquista<sup>290</sup>.

#### 4. KAY PACHA Y ACA PACHA

El vocablo quechua *kay* tiene varios sentidos dependiendo si se toma en cuenta como verbo, adjetivo o pronombre. Como verbo *kay* expresa ser o estar. Este significado, de “ser o estar”, es de carácter existencial, orientado por la expresión “quien existe”<sup>291</sup>. No está implicando el dilema ser o no ser, *Kay mana kay*, como menciona César Guardia en su conocido diccionario. En el Himno incaico transcrito por Guamán Poma la pregunta “Viracocha del fundamento y del límite ¿dónde estás?”, está dirigido a localizar a Viracocha, pues el ser que posee existencia tiene que estar en algún lugar. Sólo que el estar, como ha advertido Kusch, en su estudio del pensamiento andino en su versión aymara, tiene más en cuenta el mundo siendo, aconteciendo, en proceso, o dicho de otra manera: estando.

*Kaypacha* posee asimismo el sentido de centro, entre los sectores de arriba y abajo, o entre los lados de izquierda y derecha, o entre los mundos de fuera y dentro. Reviste igualmente el sentido de ombligo, como la parte media del cuerpo humano considerando sus dos dimensiones de alto y ancho. Qosqo, por eso, expresa de manera emblemática el centro del mundo.

Pero la traducción más conocida de *kaypacha* es la que significa “este mundo” o “el mundo terrenal en que vivimos”, y también “este tiempo” (en la versión de C. Guardia). Entonces *kaypacha* es para el *runa* el mundo inmediato en que vive, su entorno: esa tierra, este cerro, ese río, que circunscriben su comunidad; y de modo más íntimo es esta chacra o esta casa, y cuantos cultivos, animales y personas forman parte de ellas, los

<sup>290</sup> Véase Hidalgo en Ob. Cit. Pág: 232 y Raymundo Cadorette: Perspectivas mitológicas del mundo aymara. En Allpanchis N° 10,1977: 121.

<sup>291</sup> García Morente, en el capítulo pertinente a Ingreso a la ontología en su Lecciones preliminares de filosofía, dice que no hay respuesta a la pregunta ¿qué es el ser?, sino a ¿quién es el ser?, puesto que el ser no se puede definir, en cambio se le puede señalar y esto responde a su condición existencial. Pág: 48 y siguientes.

mismos que puede nombrarlos al tiempo que señalar con la mano: es el mundo “a la mano”. El vocablo *kay*, traduce la noción de cercanía tanto como adjetivo (este, ese, esa, esto) o como pronombre (éste, ése, ésa). González Holguín sugiere la idea de límite o remate de lo próximo, con la voz *kaylla* (*kay-lla*) para referirse a la “extremidad de la orilla, o el ruedo del vestido”, aunque en la traducción de Guardia, *Kaylla* parece tener un significado más enfático: “próximo, cercano, cerca”. Así *kayllachu* designa el lugar que está cerca. En contraste, el vocablo *karu* significa lo lejano, el lugar que está lejos, teniendo en cuenta el punto de referencia en que se encuentra el *runa*.

Es necesario mencionar que las nociones de cercanía y lejanía no operan solo en el plano horizontal, sino que comprenden también el *kaypacha* considerando el sentido vertical, así como las dimensiones diagonales. Lo *a la mano* siguiendo *en torno* es hacia arriba el tejado, hacia abajo el suelo, detrás es el *punko*. La lejanía (*karu*), tomada en línea vertical, está definido por “arriba” o “lo alto”, *Hanan*, y por “abajo”, *Hurin*. Significa esto que *Hananpacha* es el mundo lejano de arriba, y *Hurinpacha* el mundo lejano de abajo.

Sin embargo, hay que recordar que para el pensamiento andino el espacio es heterogéneo, más aún si este espacio se toma como paisaje, cuando menos en lo que respecta al *kaypacha*. Hay en consecuencia construcciones de la imagen del mundo que se diversifican aun cuando hay ejes generales que son compartidos. En su variante aymara, *acapacha*, el mundo de aquí, según el estudio de Juan Van Kessel<sup>292</sup>, obedece a una concepción territorialista del espacio, “completa en sí misma y sin derivaciones metafísicas”. Está dividido en tres niveles (arriba, aquí, abajo) identificados por el *Mallcu*, la *Pachamama* y el *Amaru*, figuras mitológicas que representan a la tierra sectorizada entre las elevaciones más altas, medias y los valles.

Los *mallcus* son las cumbres altas y su nombre específico deriva de la geografía y tiene generalmente una dimensión regional. Constituye el centro de orientación de todos los rituales y los pueblos andinos los tienen en calidad de cerro tutelar al que invocan especialmente en situaciones de crisis y grandes necesidades colectivas y aun privadas. Es tenido como fuente de vida por su capacidad proveedora de agua y yerbas medicinales; de allí el otro nombre con

<sup>292</sup>En Danzas y estructuras sociales de los andes; Centro Bartolomé de las Casas, Cusco; 1982.

que es conocido: “aviadores” (proveedores). Por otro nombre se le llama también “compadre”, en razón de que su principal invocación la realizan en verano, de abundantes lluvias, coincidente con el “día del compadre” de febrero, en que “la gente sube al cerro, hasta cierta altura, y levanta un palo llamado arco, que es revestido como pastor autóctono y ornado con los signos señoriales de prestigio para representar el espíritu”<sup>293</sup>. Entre los ritos dirigidos a los *mallcus* destacaban (aun hoy) la Vilancha (sacrificio de sangre de llama y sus partes nobles) y los holocaustos de especies.

En la literatura mitológica los *Mallcus* hablan, discuten y luchan entre ellos, y muchas veces adquieren la apariencia de un Cóndor<sup>294</sup>. Sus deshielos nutren de agua a los valles agrícolas. Y son temidos por pastores y agricultores cuando se produce alguna actividad sísmica. Por esta razón en época prehispánica, y parte de la colonia, las ofrendas a los *mallcus*-volcanes incluían sacrificios humanos y de llamas, como tributos indispensables para aplacar su ira.

De acuerdo al sistema dual, el sector alto se divide a su vez en izquierda y derecha obedeciendo a una categoría sexual. Y entre los *Mallcus* unos responden al sexo masculino y otros al femenino. Muestra de ello es San Pedro Tacora y María Chupequiña, su vecina y esposa.

El segundo sector del tríptico aymara corresponde a Pachamama. Su zona: entre los 3 y 4 mil metros de altura, los pastos de cordillera y la agricultura de complemento. Es indicada como la zona de abundancia del agua y los rebaños. Su culto: entre enero y febrero, verano de lluvias y “enfloramiento” del ganado. Sus símbolos: el puma (que amedrenta al ganado), el lagarto (que habita la estepa) y el sapo (que nace en el bofedal). El rito: “mesa de pago”. En cada “mesa”: una llamita hecha de vellón o “*sullu*” del mismo animal, pero tierno; chocolates, confites<sup>295</sup>.

El sector bajo del *acapacha* está representado por el *Amaru*. Serpiente o pez, que merodea las riberas de los ríos o canales de riego o vive en el agua. Corresponde a la agricultura de terrazas y riego, entre 2 y 3 mil metros.

<sup>293</sup> Juan Van Kessek, *Danzas y estructuras sociales de los andes*; Centro Bartolomé de las Casas, Cusco; 1982: 276.

<sup>294</sup> Zora Carbajal, *Tacna: historia y folklore*; Edit. Santa María, Tacna, 1969.

<sup>295</sup> En *De morenos y cruceros, religión popular, intercambio y cosmovisión andina*, de E. Motta Z; UNMSM, 1987. 168.

Representa la distribución del agua y su culto se realiza al comienzo del ciclo agrícola, en la "limpieza de acequias". Los ritos buscan la integración. El culto de *Amaru* en la apertura de los cultivos se complementa con la celebración del "arco" al cerrar el ciclo agrícola, pues los arcos están en relación a los períodos de abundancia, no de la escasez.

El *Acapacha* constituye una unidad territorial, económica, comunal y ritual. Su tripartición ecológica explica una zonificación vertical del territorio en función de una fuerza productiva: el agua (su origen, abundancia, distribución). Su unidad económica se reproduce en su unidad ritual, particularmente cuando el rito es dirigido de abajo hacia arriba. El culto a la *Pachamama* supone culto a los *mallcus*, y el de los *amarus* incluye a los otros dos sectores.

Las sucesivas dominaciones que se impusieron sobre los aymaras habrían ampliado la unidad triangular del *acapacha*. Primero los incas que afirmaron la preeminencia del *Inti* en *Hananpacha* y después la influencia católica con la introducción de "la gloria" y el "infierno". De ese modo el universo cósmico de los aymaras adquiere tres niveles, y sus cultos en las prácticas religioso-mágicas actuales combinan elementos y símbolos aymaras, quechuas y cristianos, aunque, en su conjunto, se puede observar el predominio de lo que fuera la unidad triangular, por lo menos en lo que respecta al aspecto ritual aunque sus significados e intenciones hayan sido derivados a propiciar el rendimiento de nuevas actividades económicas.

##### 5. EL CENTRO: *CHAUPIN*, (*ISKAYMANTA*, *KIMSAMANTA*), TAYPI.

La idea de centro en el pensamiento del *runa* está ligada en primer lugar al punto medio del cuerpo humano. González Holguín traduce ombligo con el término quechua *pupo*<sup>296</sup>. Otro vocablo quechua que significa centro es *qosqo*, el nombre que los fundadores dieron a la capital del Imperio Inca, instituyendo así el referente principal no de una nación sino del mundo entero. Pero el término *chaupi* es de uso común y por ello su empleo resulta más significativo para traducir la idea de centro o medio (o mitad entre dos extremos de un cuerpo). Se ubica en el centro de un cuerpo y en el cruce de los ejes

<sup>296</sup> Con este término los habitantes de Q'ero reconocen a uno de los elementos de su representación más significativa empleado en los tejidos: Tawa Inti Cocha.

*hanan/hurin, lloq'e/paña, jawa/uqho y ñawpa/q'epa*. Según Chevalier<sup>297</sup> el centro está ligado al círculo, a la cruz y al cuadrado, ya que se ubica en el punto medio de la esfera o donde se cruzan los "maderos" y no está en una posición estática sino que es una suerte de principio a partir del cual se produce el movimiento de lo uno hacia lo múltiple, de lo interior hacia lo exterior, de lo no manifestado a lo manifestado. En culturas como la Azteca al centro formado por el encuentro de cinco puntos en cruz se conoce como *quincunce*<sup>298</sup>. El centro es fuente de generación de energía vital, el origen de la vida. Por su fuerza generatriz el centro es lugar sagrado y de peligro. El centro constituye asimismo el símbolo del ordenamiento ya que está vinculado al poder. En el centro está el altar y el trono. *Qosqo* no era solamente el ombligo del mundo, sino el lugar sagrado donde estaba el mayor templo consagrado al *Inti*, el Coricancha, y el lugar donde habitaba el hijo del Sol, el Inca. El centro era asimismo el organizador del espacio. Como escribe León Caparó<sup>299</sup>: "El centro era Cuzco que a su vez estuvo dividido en dos partes: *janan* y *urin*; en tres partes: *janan*, *urin* y *chaupi*; en cuatro: *chinchca*, *qolla*, *anti* y *kunti*; y en cinco: las cuatro anteriores más *chaupi* (materializado por *Koricancha*) desde donde salía una línea imaginaria horizontal que dividía a la unidad en *janan* y *urin*; y otra línea vertical que la dividía en cuatro partes. El centro generaba otras líneas secundarias llamadas *ceque* que dividía a cada barrio en tres partes: *qollana*, *payan* y *callao*. Cada *ceque* comprendía una serie de *waka* (lugar sagrado) al cuidado de diferentes *ayllukuna*" (1994:250). *Qosqo* era una suerte de *Pachapa chaupinpi* (en el centro del mundo). El centro está ligado a la cima. Desde el punto de vista de la antropología, el ego se instala en el

<sup>297</sup> En Diccionario de los símbolos, Editorial Herder, Barcelona, 1993:272-273. También se puede ver Olivier Beigbeder, *La simbología* (1971:14-21); o *El tratado de historia de las religiones de Mircea Eliade* (1981, en especial el Capítulo X). Eliade destaca la cualidad de sagrado en la definición de centro, la montaña como lugar de culto (*waca* en los andes) o de ubicación de las ciudades sagradas (*Machu Picchu*) por la analogía que existe entre la montaña y el *Axis mundi*, el eje que une el cielo y la tierra.

<sup>298</sup> El *quincunce* acompaña a toda una iconografía religiosa. También está asociada al dios del fuego, reconocido igualmente como dios del centro y llamado por este hecho "ombligo de la tierra", que con el nombre de *Xiuhtecutli* representa el Señor del Año o el Señor de la Piedra Preciosa. En Laurette Séjourné: *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*; Fondo de Cultura Económica, México, 1964:104.

<sup>299</sup> En *Racionalidad andina en el uso del espacio*. PUC, Lima, 1994.

centro, es *ñoqa*, el yo del runa, y su plural *ñoqanchis*, nosotros, define un ser colectivo, en el que el *ñoqanchis* se enfatiza sobre el *ñoqa*<sup>300</sup>.

El centro es el lugar que organiza y orienta el mundo. A partir de él se distribuyen valorativamente seres y cosas. La propia noción de espacio como distancia surge de la proyección del cuerpo al exterior.

De manera semejante la idea de puente expresado por el vocablo quechua *chakana*, cumple también el papel de centro, como el lugar o punto en que por ejemplo se unen los *pacha*. La *chakana* no solo es el punto, o puente, donde se unen dos mundos sino el punto que los une.

En aymara *taypi* es el término que expresa la idea de centro, más exactamente se trata de un centro primordial. La isla de Titicaca se denominaba en aymara *Taypi Qala*, que significa piedra central. Este centro es lugar de origen que vincula a los hombres y a sus dioses. El *taypi* es el centro de culto al antepasado fundador y desempeña funciones astrológicas y astronómicas, que tienen gran importancia para el funcionamiento del calendario agrícola. Bouysse-Cassagne y Harris<sup>301</sup> sostienen que el *taypi* es un microcosmos que da sentido al espacio y al tiempo, y punto de difusión de diversos grupos humanos. En la comunidad de Sabaya, de la zona de Carangas, existe un edificio sagrado denominado *pusi suyu* ubicado en la línea que divide el territorio comunal en dos mitades y representa el lugar de origen y microcosmos. El nombre *Pusi suyu* (*pusi*, cuatro y *suyu*, división) es significativo, por su equivalencia a Tawantinsuyu, y porque el sentido de esta palabra era el de mundo o universo. *Taypi* posee una connotación temporal, pues su condición de centro primordial también está ligada a la primera edad del mundo aymara, y de una manera general se refiere a los años lejanos, *jaya mara*, o tiempo primordial.

En algunas comunidades aymaras el centro se define también como un espacio neutral, *tayka marca*, como entre los Machaca, lugar común donde los integrantes de los distintos ayllus se reúnen, saliendo de las fronteras de su

---

<sup>300</sup> Resulta discutible pensar que, entre los andinos quechuas y aymaras, el yo sea colectivo y no individual. Cuando se refiere a sí mismo, el runa es *ñoqa*, se percibe como individuo. Ocurre mas bien que hay un sentimiento enraizado colectivamente que se expresa de manera plural, dando la impresión de la anulación del individuo.

<sup>301</sup> En obra citada; páginas 20-21.

respectiva *sayaña* (solar familiar, asignado a cada ayllu). El encuentro en la *tayka marka* hace relucir la idea de *kuti*, el retorno a las raíces<sup>302</sup>.

## 6. LA IZQUIERDA Y DERECHA: LLOQUE/ALLIQ-PAÑA, ICHOQ/ALLAUCA, CHEQA/KUPI

Al trazar el Camino Real Tiahuanaco-Cusco-Cajamarca, *Con Ticsi Viracocha* señaló las provincias ubicadas hacia el lado izquierdo y otro hacia la derecha, lugares a los que envió a cada uno de sus emisarios. Al mismo tiempo fijó los espacios dispuestos hacia atrás, donde está el sol, y hacia delante, lugar donde se pone el sol. Había señalado *lloque/paña* y *ñawpa/q'epa* (izquierda/derecha y delante/atrás, respectivamente). Había señalado los ejes de los cuatro suyos, relativos a los cuatro puntos cardinales: atrás –Este-, delante –Oeste-, derecha –Norte- e izquierda –Sur-. Sin embargo, los lados *lloque/paña* revisten un sentido valorativo, en el que el lado izquierdo está asociado al mal, a lo siniestro, y el lado diestro, al bien, a la fortuna, en el campo que fuere. Pero también el hombre lloque, hábil en el manejo de su mano izquierda, es un personaje considerado como alguien dotado de cierto poder especial, a diferencia del hombre diestro que es tomado como un ser normal, y podía ser eventualmente destinado a cumplir funciones de carácter mágico religioso.

## 7. ADELANTE Y ATRÁS: ÑAWPA / Q'EPA, NAYRA / Q'EPA

El alejamiento primordial a partir del cerro Huanacauri que sirvió para fijar *hanan/hurin*, y su múltiple connotación, incluyendo en ella la categoría izquierda/derecha, no ha alcanzado a incluir, por lo menos no parece haberla

<sup>302</sup> La arqueología ha registrado de manera profusa la idea de centro en distintas culturas, preinca e inca. En Pucara la idea de los tres mundos asociados al hombre; marcan el movimiento de adentro hacia fuera y de afuera hacia adentro; Chalana expresa el centro de centros, como un concepto modular; en Chancay se representa el centro de convergencia; en Kero Inca hay centros concéntricos y centros de cruce; en placa Chimú está representado el centro del ombligo asociado al signo de la cruz escalonada y el tawantinsuyo; en Mochica el centro está representado en forma de hélice. La fundación del Cusco mítico supuso la migración del centro aymara –definido por el eje acuático NO-SE (Río Azángaro-Titicaca-Desaguadero)-, al centro quechua en la proximidad del río Vilcanota. La ruta de esa migración siguió la dirección de Este a Oeste, y el cambio de un centro lineal (aymara) a un centro circular.

tocado, a pesar de existir un soporte lingüístico en quechua y aymara para sostener lo contrario, la categoría *ñawpa/q'epa* (delante/atrás). Tal vez lo adecuado sea que esta categoría se tome en consideración simultáneamente a las otras categorías espaciales (alto/bajo, izquierda/derecha...), en sentido sincrónico, que podrían dar cuenta del entorno atendiendo a su simultaneidad y a su totalidad. Circunscrito a la relación biunívoca se vuelve lineal y siendo espacial se convierte en una categoría temporal, ya que implica un sentido de sucesión, el cual exige a su vez un estar delante y un estar atrás. *Ñawpa*-delante es también estar primero, y un *q'epa*-atrás es también estar después. De esa manera conecta *ñawpa* con *hanan* y *q'epa* con *hurin*, pero en el sentido temporal de *hanan pacha* (espacio-tiempo de arriba), y *q'epa* con el *hurin pacha* (espacio-tiempo de abajo).

#### 8. AFUERA Y ADENTRO: *JAWA / (PAQARINA) / UQHO, ANQA / MANQHA*

Si la categoría *ñawpa/q'epa* fue escasamente tomado como categoría espacial, no tanto por el *runa* como por quienes se han ocupado del pensamiento del *runa*, la categoría *jawa/uqho* (fuera/dentro) ha sido incomprendida. *Uqho* fue literalmente sustituido por *hurin*. *Hanan/hurin* fue traducido como arriba/abajo-dentro, donde *uqho* es una variante del *hurin*. El equivalente de *uqho* en aymara es *manqha*, y así *uqhopacha* y *manqhapacha* denotan el mundo de adentro. *Manqha* es también olla, en quechua, y alude lo dentro, la parte interior. Invertiendo los términos, *pachamanqha* es el interior del mundo, el dentro de la tierra, mejor dicho es la tierra tomada como una olla que puede acoger y cobijar, en la que, por ejemplo, lo crudo se pueda coser. *Uqho* y *manqha* aluden a la hondura, a la profundidad. Bertonio consigna a *manqhue* el sentido de profundidad, como lo profundo del agua, de la tierra y de otras cosas. También revisten un sentido antropológico. Diego González Holguin refiere que el vocablo *ucurunanchic* alude al hombre interior, y *hahuarunanchi* al hombre exterior y al cuerpo. No quedando claro si el cuerpo, tal como lo vemos desde afuera, es lo exterior del hombre, o más exactamente el hombre exterior; y en contraparte, que el hombre interior son las vísceras, los intestinos. O mas bien, que lo interior del hombre es su parte subjetiva, como los sentimientos, y el hombre exterior, prescindiendo del cuerpo, es en cuanto

el ser ahí, inmerso en una realidad. Por su parte, Ludovico Bertonio menciona *manqhue haquessa*, para significar al hombre confuso, propenso a fingir, al de las tinieblas; en cambio, *alkha haquessa* (Bertonio escribe, como se podrá apreciar, *alkha* en lugar de *anqa*, que significa fuera), para significar al “hombre claro que nada finge, no doblado”. Por ello, el mundo de adentro se asocia de manera natural con lo caliente y es depositario de lo húmedo y del sentido de lo femenino. En consecuencia, el par dialéctico de *uqho* no es *hanan* sino *jawa* (fuera), y así como lo alto se corresponde con lo bajo, la derecha con la izquierda, del mismo modo se corresponden lo dentro con lo fuera. El lugar de *jawa* es todo lo que está sobre la tierra, en el *kay pacha* o *aca pacha*, el punto de alejamiento en sentido vertical (arriba, *hanan*). El espacio abierto, el mundo desplegado en el *acapacha*, es el *jawapacha*.

Enlazando ideas derivadas de Bertonio y González Holguin, acerca de *Pacha*, Rafael Aguilar<sup>303</sup> sugiere que *Jawapacha* es el primer mundo identificado por el “gran océano del Cosmos” que no alcanzamos a ver, pero que existe; un universo invisible y distante, extendido más allá de nuestros sentidos. Los cristianos habrían hecho desaparecer este primer mundo para imponer su conocida trilogía religiosa. A continuación de *Jawapacha*, en la escala cósmica se suceden *Hanan/Kay/Uqho pacha*, los mundos de arriba, de aquí y de abajo respectivamente. Además del sentido de exterior, *Jawa* refiere a lejanía, a frontera, como veremos más adelante. Aunque la mejor manera de enfocar es por referencia al mundo de adentro.

Este mundo, el de adentro, cubierto o encerrado, es el *uqhopacha*. El dentro o interior, no necesariamente está hacia abajo (*hurin*), en sentido vertical, puede estar situado a la misma altura que *jawa*, el interior de la montaña, por ejemplo, con respecto al nivel de piso ubicado fuera; puede incluso desplazarse a un nivel superior (hacia arriba). No por ello *jawa* es *hanan* ni *uqho* es *hurin* (lo fuera no es lo alto ni lo abajo es lo dentro). A pesar de esto una semántica transversal asocia alto/fuera/derecha/norte y abajo/dentro/izquierda/sur.

<sup>303</sup> Véase Gramática quechua y vocabulario. Editorial UNMSM, Lima 1970. Y *Pachakuteq*, una aproximación a la cosmovisión andina de Federico García y Pilar Roca; Editorial del Pedagógico San Marcos, 2004: 27.

En el juego de respectividades, la categoría dialéctica *jawa/uqho* es de la mayor trascendencia en el pensamiento andino. Son dos pachas (*jawapacha/uqhopacha*) que interactúan de manera dinámica, que se distinguen como el blanco y el negro, algunas veces como depositarios de la vida y de la muerte. Uno, el de fuera, es el mundo de la luz, el otro de adentro es el mundo de las tinieblas. En *jawapacha* están los seres vivos, hombres, animales y plantas; en el *uqhopacha* están las raíces, las semillas, los muertos, los *mallcus*, los espíritus de la montaña, las serpientes. En la unión de ambos mundos o en las rupturas del tiempo, el *uqhopacha* se manifiesta en el *jawapacha*, constituyendo un peligro para los hombres y demás seres que la habitan.

Pero la unión de ambos mundos también es percibida como beneficiosa en el calendario agrícola correspondiente a la época de siembra cuando las almas, estimadas por su capacidad de propiciar la fertilidad, traen el agua que servirá para la germinación de los cultivos que brotarán del *manqhapacha*<sup>304</sup>.

Ambas pachas están enlazadas por un mediador que son las fuentes, como la *paqarina*. La *paqarina* es lugar de nacimiento. Es un puquio o manantial, punto por donde el agua del subsuelo emerge hacia el *kaypacha* y riega sus campos de cultivo, da vida a sus pastos y bofedales, y es sustento de los hombres. *Paqarina* es también una laguna. Las alpacas originarias surgieron de un lago<sup>305</sup>. Pero así como es un lugar de nacimiento, el lugar por donde el *uqhopacha* surge hacia fuera, la *paqarina* es también el lugar donde ocurren las desapariciones. En el pensamiento andino las fuentes de agua como los lagos son considerados el sexo femenino de la tierra. En los lagos, ríos, fuentes de agua, habitan las sirenas; en relación a ellas se forman los arcoiris.

El término *pacarina* abriga la idea de puerta, el marco que comunica lo exterior con lo interior, el paso obligado entre una dimensión a otra. Cuando

---

<sup>304</sup>La fiesta de los difuntos en noviembre puede ser considerada como un acto colectivo de gran trascendencia en la propiciación de la fertilidad de la tierra al recurrir a los muertos. Pedro Cieza de León pudo haber presenciado los desentierros masivos de muertos en el Altiplano para renovarles su indumentaria y las ofrendas alimenticias, en varios casos culminaban con numerosas procesiones (Crónica del Perú, 1973; Capítulo C, pp: 227 ). Aun en la actualidad la celebración del día de los difuntos despierta interés, no porque exista en el calendario un día para recordar a los muertos, sino porque se tiene la creencia de que en ese día las almas vienen al mundo de los vivos.

<sup>305</sup>Jorge Flores Ochoa en Pastores de Paratía, 1985: 103-104.

está cerrada lo dentro y lo de fuera están plenamente delimitados, cada uno en su propia esfera. Cuando está abierta posibilita el tránsito, puede emerger hacia fuera o en su defecto insumir en lo dentro. A semejanza de las religiones basadas en las “puertas del infierno” como entre los bereberes, íberos, etruscos y huaches<sup>306</sup>, la *pacarina* es la puerta de acceso a un mundo interior poblado de seres dotados de poderes demoníacos.

Un mito de los hermanos *Ayar*, recogido por Juan Diez de Betanzos<sup>307</sup>, resalta la función de las cuevas, conducto que comunica *jawa* con *uqho*, en la fundación de la ciudad incaica, Cusco. Los hermanos fundadores emergen de los interiores de Pacaritambo, *uqho*, en compañía de sus mujeres, llevando dotes de oro para instruir a los hombres. En la misma cueva, uno de los *Ayar*, *Ayarcachi*, es encerrado y condenado a morir. La puerta es equivalente a la fuente y debe estar abierta para que haya comunicación entre las dos pachas. Su clausura es sinónimo de muerte.

Guamán Poma de Ayala al dar cuenta de los ídolos y huacas de los Andesuyos, escribe “sacrificaban los indios que estaban fuera de la montaña llamada *Jawa Anti*, adoraban al tigre otorongo..”<sup>308</sup>. Es decir eran indios forasteros que vivían fuera de la provincia o suyo *Anti*. *Jawa Anti* debe leerse fuera del *Anti*<sup>309</sup>. En este texto la relación *Jawa/Uqho* se cumple en el mismo plano horizontal, en el nivel del *acapacha*, y la línea que los separa es la frontera. La relación afecta en el aspecto social, político y cultural.

La frontera juega un papel preponderante en la adquisición de poderes. Bouysse-Cassagne escribe: “Todas las creencias que acompañan a los tocados por el rayo, los designan como sus fronterizos, y es probable que de

<sup>306</sup> Véase M. Eliade en Tratado de las religiones, Morfología y dinámica de lo sagrado; Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.

<sup>307</sup> Betanzos escribe en Ob. Cit: “Residiendo en este pueblo (Cusco) Alcavicca abrió la tierra una cueva siete leguas deste pueblo do llaman hoy Pocarictambo que dice casa de producimiento y esta cueva tenía la salida della quanto un hombre podía caber saliendo o entrando a gatas de la cual cueva luego que se abrió salieron cuatro hombres con sus mujeres saliendo en esta manera salió el primero que se llamó Ayarcache y su mujer con él que se llamó Mamaguaco. Y tras éste salió otro que se llamó Ayaroche y tras él su mujer que se llamó Cura y tras éste salió el otro que se llamó Ayarauca y su mujer que se llamó Raguaoello y tras estos salió otro que se llamó Ayarmango a quien después llamaron Mango Capac que quiere decir el Rey Mango y tras éste salió su mujer que llamaron Mama Oello los cuales sacaron en sus manos de dentro de la cueva unas alabardas de oro y ellos salieron vestidos de unas vestiduras de lana fina...” (Pág. 18).

<sup>308</sup> En Ob. Cit. Pág.202.

<sup>309</sup> Dice el cronista que los indios del Haua Anti adoraban además del otorongo, al que llamaban Achachi yaya, a la serpiente, que llamaban Cápac apo Amaro; y el propio Inca quiso llamarse Otorongo Inca Amaro Inca.

esta situación liminal provengan sus poderes para comunicarse con los muertos”<sup>310</sup>. Las regiones liminales constituyen el dominio de los muertos. Se los ubica arriba de los cerros –llamados *Achachilas* (antepasados)-, o en las profundidades abiertas y oscuras de las grandes extensiones de agua.

El espacio de afuera, *jawa*, no sólo es visto como lo ajeno, lo enemigo, el lugar de lo expulsado. Contiene un valor positivo. En el estudio de Cereceda<sup>311</sup> sobre la función de “fuera” en la estética andina, un mito narrado por fray Martín de Murúa, a comienzos del siglo XVII, relata sobre la enfermedad y curación del Inca Tupac Yupanqui. El Inca cayó gravemente enfermo, provocado por un presagio (caída de su imperio por la llegada de los extranjeros). Para intentar una mejoría, es llevado a un “sitio regalado” en las afueras del Cuzco. Allí se realizan ritos y sacrificios, y los *waka*, nuevamente, son consultados para saber si el Inca podrá salir de su enfermedad. Los *waka* responden que sí, que “no morirá”. Desde entonces el lugar fue llamado *Mana wañunqa* (no morirá). Es evidente la relación *jawa / uqhu*; la enfermedad se produce dentro, dentro de los límites del Cusco, y la curación se lleva a cabo en *Mana wañunqa*, localizado fuera del Cusco. La idea de expulsión se mantiene en la mentalidad de los cusqueños; al igual que en los ritos de purificación de *Citua*, que era en realidad un ritual de expulsión, por el cual las enfermedades eran echadas lejos de la población.

Enlazado con la dimensión temporal, el *uqhopacha* es el mundo interior a la tierra, pero también representa el pasado y el futuro. Es pasado porque es el depositario de los muertos, los antepasados, los *malkis*, las raíces, los gérmenes, las semillas. Es futuro porque de esos gérmenes brotará hacia el *jawapacha* (en el que están comprendidos el *hanan*, el *kay* y en cierto modo el *urin pacha*).

## 9. MODELOS DE CLASIFICACIÓN DEL MUNDO ANDINO

Como se puede inferir las categorías de espacio señalada por las dualidades abarcan sentidos de carácter temporal y tienen implicancia social,

---

<sup>310</sup> Teresa Bouysse-Cassagne, en Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. Hisbol, La Paz, Bolivia, 1987: 25.

<sup>311</sup> Verónica Cereceda: Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku; en Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino, Hisbol, Bolivia, 1987.

económica y política. A partir de ellas se han elaborado diversos modelos de percepción y organización. Basado en especial en la dualidad *Hanan / Hurin* el modelo de bipartición cumple la función de generar un sistema de representaciones que da orden a la naturaleza y a la sociedad. El modelo de tripartición aparece con mayor frecuencia en diversos planos de la organización social de la familia y de los grupos de trabajo en la agricultura; así como en la distribución del tiempo según épocas de siembra. El modelo de cuatripartición estaría reflejado en la organización vertical del espacio ecológico: qeshwa, jalca, puna, yunga<sup>312</sup>.

#### *Bipartición y Cuatripartición*

Recordando a Garcilaso de la Vega, la categoría *Hanan/ Hurin* fue establecida por el alejamiento del Inca y la *Coya* a partir de la cumbre del cerro Huanacauri. El alejamiento del Inca tuvo una orientación hacia el Norte, *Hanan*, y la *Coya* hacia el sur, *Hurin*. Consecuente con esa ruta trazada por la pareja primordial, la propia ciudad del Cuzco, y las demás poblaciones del imperio, se dividían en *Hanan* o *Hurin*, dependiendo si habían seguido al Inca o la *Coya*. La categoría de clasificación espacial *Hanan/Hurin* (arriba/abajo, o si se prefiere alto/bajo) se configuraba a partir de la pareja *Inca/Coya* e involucraba el Norte/Sur, lo alto/lo bajo; abarcaba el tiempo frío/tiempo caliente, mediado por los equinoccios, así como los solsticios que dividían estas dos partes en mitades estación húmeda/estación seca. La categoría espacial *Hanan/Hurin* dividía asimismo a la sociedad en dos partes, los que pertenecían a los grupos de parentesco llamados *hanan ayllu* y los que pertenecían a los grupos del *hurin ayllu*, que habitaban en forma sucesiva regiones territoriales a los que denominaban *hanan suyu* y *hurin suyu*. Esta categoría espacial repercutía en la jerarquización social y política, y acaso ética, al relacionar *Hanan* con los mayores que reclamaban respeto para sí, y *Hurin* hacía referencia a quienes estaban en la condición de menores. Los mayores se asociaban al lado derecho (como el brazo derecho) y los menores al lado izquierdo (como el brazo izquierdo). La asociación progresiva a la categoría espacial *Hanan/Hurin* llega a incluir de manera natural la categoría *Paña/lloq'ë*

---

<sup>312</sup> Raúl León Caparó, Ob. Cit.

(derecha/izquierda). Considerado linealmente se encadena por el lado *Hanan*: *Inca/Norte/Alto/Derecha/Frío/Húmedo/Los Mayores/Hanan ayllu/Hanan suyu*. Y por el lado *Hurin*: *Coya/Sur/Bajo/Izquierda/Caliente/Seco/Los Menores/Hurin ayllu/Hurin suyu*.

La asociación de los cuatro puntos cardinales con las dualidades izquierda / derecha y delante / atrás ha dado lugar al modelo de cuatripartición expresado en el concepto de tawantinsuyo (cuatro regiones). La cuatripartición ordena el espacio en dos pares de oposiciones<sup>313</sup>.

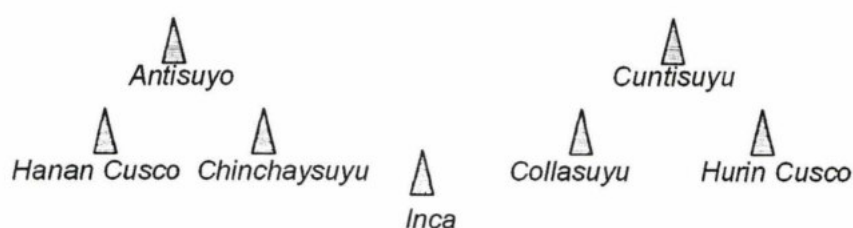
Al trazar el Mapa de las Indias (Pontifical Mundo), Felipe Guamán Poma divide el territorio en dos partes, Norte y Sur, luego cada una de estas partes en dos mitades: una al Oeste y otra al Este. En los textos explicativos del mapa, se dice que el territorio estaba dividido en dos partes, una al Norte, *Hanan*, y otra al Sur, *Hurin*, compuesta cada una de dos mitades. También asocia el Norte a la mano derecha y el Sur a la mano izquierda. A la mano derecha y hacia poniente se desplazaba *Chinchay suyu*, Noroeste, a la mano derecha y hacia la selva, el levante, el *Anti suyu*, Noreste; a la mano izquierda y hacia levante el *Colla suyu*, sureste; a la mano izquierda y hacia la mar del sur el *Cunti suyu*, Suroeste. De la misma manera, Guamán Poma de Ayala asocia el Inca al Sol, y la Coya a la luna.

El mapa de Indias de Guamán Poma, "parece a primera vista un mapa español: el autor representa las ciudades en perspectiva, indica el curso de los ríos, y hasta cuadrícula su plano con grados de longitud y latitud. Pero un examen atento revela que este cuadrículado no corresponde a nada. En efecto, el Perú de Guamán Poma se ordena alrededor de dos diagonales que delimitan las antiguas zonas del Imperio Incaico: *Chinchaysuyo* al oeste, *Antisuyo* al norte, *Collasuyo* al este y *Cuntisuyu* al sur. Estas son explícitamente designadas en el mapa, y Guamán Poma dibuja a sus cuatro gobernantes, acompañados de sus esposas. El gobernador de *Chinchaysuyo* es nada menos que Capac Guamanchaya, de quien Guamán Poma dice ser nieto; a su

<sup>313</sup>La figura geométrica que expresa la cuatripartición es el cuadrado, y una diversidad de signos denominados *tocapu* la representan en objetos arqueológicos, cerámica o tejidos. Los campesinos de Q'ero denominan al modelo de bipartición con el vocablo quechua *iskaymanta*, que sólo contiene la idea de espacio; y el vocablo *kimsamanta* fija el concepto de tiempo y de espacio (Gail Silvermanan: *El tejido andino: Un libro de sabiduría*; Fondo de Cultura Económica, México, Segunda Edición, 1998).

izquierda: la princesa Poma Gualda; encima de los dos antepasados figura el escudo de *Chinchaysuyo*, compuesto por el halcón (guamán) y el puma (poma). Utiliza la misma disposición para las otras cuatro zonas del Imperio, el autor inscribe cada vez el nombre del personaje encima del dibujo que lo representa, así como sus armas. Hecho notable: las dos diagonales se cruzan en el Cuzco y la antigua capital se sitúa exactamente en el centro del mapa, rodeada armoniosamente por las cuatro provincias. Desde hacía tiempo, Lima era capital del virreinato, pero en el espíritu de Guamán Poma el Cuzco sigue siendo el centro del universo. Encima de la ciudad hace el dibujo del décimo Inca, Túpac Yupanqui, acompañado de *Mama Ocllo*. Dos escudos de armas rodean la imagen del Inca: el del Papa y el del rey de España”<sup>314</sup>.

En otro dibujo que dedica al Gran Consejo del Inca, Guamán Poma de Ayala aplica las categorías de *hanan/hurin* (alto/bajo) y *ñawpaq/q'epa* (delante/atrás). Coloca a los representantes de las cuatro provincias del Imperio y de las dos mitades del Cusco, al consejero de *Chinchaysuyo* inmediatamente a la derecha del Inca, acompañado por el consejero de *Hanan Cusco*, al de *Antisuyo* también a la derecha, pero un poco atrás; mientras que el consejero de *Collasuyo* toma lugar a la izquierda del Inca, acompañado del consejero de *Hurin Cusco*, y el de *Contisuyu* también a la izquierda, pero un poco atrás. El Inca se confunde así con el Cusco para figurar como el eje, el centro de la organización espacial<sup>315</sup>.



El sistema de las cuatro regiones del Tawantinsuyu es resultado de dos divisiones consecutivas. La primera da lugar a las dos mitades Alto y Bajo: *Chinchaysuyu* I + *Antisuyu* III / *Collasuyu* II + *Cuntisuyu* IV. La segunda división

<sup>314</sup> Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología, ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973:175 y 177.

<sup>315</sup> N. Wachtel, *Ob. Cit.* Pág: 178.

recorta la primera, dividiéndose a su vez cada mitad, de manera que *Chinchaysuyu* representa la región superior con relación a *Antisuyu*; y *Collasuyu* representa la región superior con relación a *Cuntisuyu*. El cruce de estas mitades define el centro del mundo, el Cusco. Así, la cuatripartición, ordenada en torno a un punto central, desemboca en un tipo particular de quinquedivisión. Wachtel sostiene que Guamán Poma de Ayala empleó esta misma categoría espacial para representar el viejo mundo en su dibujo Pontifical Mundo. Esto supone que el cronista continúa percibiendo no solamente al Perú, sino a todo el universo a través de las categorías de lo Alto y lo Bajo, y siguiendo la cuatripartición alrededor de un centro.

### *Tripartición*

En la reseña que hace Hocquenghem de las ideas de Garcilaso de la Vega, la tripartición tiene un carácter más social que espacial y está relacionada con la división de la tierra en tres tipos de lotes, las tierras de los ancestros (*huacas*), las tierras de la élite (incas) y las tierras de las comunidades, de los agricultores y pastores<sup>316</sup>. Y el trabajo del *runa* comunitario se distribuía en los tres lotes, beneficiándose en consecuencia de un tercio del total de su trabajo, es decir, de la que dedicaba al lote comunitario. En los dibujos de Guamán Poma de Ayala, se encuentran el Inca y la Coya asumiendo las tres funciones: la sacerdotal, la administrativa y la agrícola. El Inca era a la vez sacerdote, guerrero y agricultor o pastor.

De manera semejante, Zuidema en sus investigaciones sobre la organización política y social de los incas, dedicado al sistema de los *ceques*, llegó a la conclusión de que los principios de organización andina tienen un fondo eminentemente social. La tripartición se forma con tres grupos. *Collana*, el grupo endógamo, de los jefes y de los conquistadores incas. *Payán*, el grupo formado por los descendientes de los matrimonios secundarios entre hombres *collana* y mujeres no *collana*, incas y no incas. *Cayao*, grupo formado por la población sometida no inca; no está relacionada al grupo *collana* ni por línea patrilínea ni matrilineal.

---

<sup>316</sup> Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987:29.

qué en la religión andina y popular los altares de la Virgen tienen orientación hacia el Este, las puertas y ventanas de casas y templos miran de preferencia al lugar por donde sale el sol, que la cabecera de mudanzas en los bailes religiosos se encuentran ubicadas al oriente; la misma razón de por qué en la Apacheta de Huaylillas el fuego es orientado en la dirección del Este; las llamas son sacrificadas con la cabeza dirigida a los *mallcus* y al sol, mientras las cruces son expuestas durante toda la mañana respetando esa misma orientación detrás del muro de la capilla vieja.

La valoración del espacio está mejor definida por el oriente que por los mismos *mallcus*. Las cumbres más elevadas son objetos de invocación preferentemente cuando están al Este de un conjunto de pueblos andinos de modo que guarden una relación lógica con la salida del sol. Pero cuando están ubicados en el sentido contrario (occidente), para esos mismos pueblos, dejan de ser fuentes de vida y adquieren una valoración opuesta, contraria a la vida y al nacimiento. Coropuna es *mallcu*, fuente de vida, para los pueblos ubicados en sus flancos occidentales, y es el lugar donde emigran los muertos para los pueblos ubicados en sus flancos orientales. De allí la posterior asociación del "mal" con occidente y del "bien" con oriente que tienen repercusión en los aspectos sociales, culturales y morales. La ruta de las almas sigue la trayectoria del Sol. Con el arribo de los cristianos y la introducción de una noción de espacio escatológica -cielo-arriba e infierno-abajo- la trayectoria de las almas está determinada por el sentido vertical del espacio, a partir del *kay pacha* hacia arriba o hacia abajo<sup>318</sup>.

La cuatripartición del espacio inca *anti/conti* y *chíncha/colla* es recordada en el rito de ofrecimiento denominado "chuba" de los cruceros. De pie ante la mesa de ágape, antes de recibir el curso de Arcos y Prendidos, el alferado hará un brindis obligatorio a las cuatro suyos/esquinas de la mesa pintando una cruz imaginaria en este orden: Este-Oeste y Norte-Sur. Ofrenda de licor y chicha a la *Pachamama* en el mismo orden que ofrecieron en el sahumero de Huaylillas.

---

<sup>318</sup> En: La Tumba: ritos de aflicción y altar funerario de nacimiento aymara. Tesis doctoral UNSA, 2005. Los ritos actuales y las oraciones dan cuenta del nuevo destino de las almas, que va consolidándose en sentido de lo cristiano.

En el sector de los *mallcus*, como de *pachamama* y los *amarus*, la celebración de los cultos incluye la confección de los “arcos”, un palo “revestido” como pastor autóctono y ornado con los signos señoriales de prestigio para representar al espíritu. Esos signos representan al mismo tiempo las características naturales de la puna alta y contienen además los elementos que provienen de las zonas bajas con los cuales mantienen relaciones de intercambio. Similares atribuciones se le confieren a los “arcos” levantados en la honra a *Pachamama*, entre cuyos elementos destacan motivos en base a vellones de lana y réplicas en miniatura de auquénidos. En los valles aquellos motivos consisten en elementos propios de la agricultura. En cualquiera de los casos mencionados los arcos expresan la economía de la zona.

Un palo revestido con vestimenta humana, al que le dan forma de muñeco, pastor o agricultor, según los casos, es una manera de personificar al *mallcu*, *pachamama* o *amaru*. A través de esa representación que en el rito se transforma en el espíritu de la montaña, la tierra o los acueductos, se invocan las fuerzas benefactoras de la fertilidad y la abundancia. Los productos que le sirven de ornamento le son entregados para su protección y para propiciar su multiplicación.

Con el advenimiento del cristianismo los “arcos” fueron sustituidos por las cruces y la imagen de la Virgen. La Cruz ornada con elementos agrícolas o ganaderos de la zona convierte al antiguo muñeco en un Cristo pastor o un Cristo agricultor; le ocurre lo mismo a la Virgen cuya vestimenta y arreglos no se limitan al diseño convencional del manto originario, la transforman en una Virgen campesina o india<sup>319</sup>.

## 11. EL RETABLO DE LA CREACIÓN Y JUAN SANTA CRUZ PACHACUTI

---

<sup>319</sup> En realidad se trata de una práctica de adecuación muy difundida que empieza por cambiarle el color del rostro a la imagen de la Virgen, tornándola de blanco a cobrizo, sustituirle el manto por un aguayo o lliclla, ponerle sombrero o dejar a la vista los cabellos negros recogidos en un par de trenzas andinas.

El famoso dibujo cosmológico<sup>320</sup> del cronista indio Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua ha soportado distintas lecturas, quizás no siempre conformes a las ideas que el cronista quiso expresar o representar, cosa que menos mal él mismo se encargó de mencionarlo. Como escribe textualmente al inicio de su crónica la idea fundamental de su, "Relación..." como del dibujo en sí estaba orientada dentro de las intenciones de evangelización de la iglesia. No buscaba Pachacuti Yamqui expresar cómo pensaban los indios acerca del mundo, sino cómo estaban equivocados y por ello buscaba resaltar la *plancha* que representaba al dios *Wiracocha Yachachi*, dios verdadero e invisible, al que sólo se llegaba por el entendimiento, creador del mundo y de todas las cosas, como el sol, la luna y demás cosas que estaban subordinados a él en calidad de criaturas. Escribe el cronista que para resaltar esa *plancha* dibujaba alrededor las demás cosas visibles del mundo. La idea refleja perfectamente la intención del cronista y el espíritu de la época, como ha enfatizado Duviols.

Para las pretensiones de este trabajo, interesa especialmente la concepción del dibujo en sí y de cómo fue plasmado por el cronista indio, convertido a la nueva causa evangelizadora, en plena campaña de extirpación de idolatrías. Un dato importante para nuestro propósito es la idea de Lhemann Nitsche, quien creyó que "el dibujo intentaba reproducir unas imágenes que habían adornado una pared del Coricancha". No se trataba de otra pared que la que correspondía al altar mayor del templo<sup>321</sup>. ¿Por qué lo hizo y para qué? El propio cronista se encarga de expresarlo.

"Mayta Cápac Ynga los mandó que aparejaron o hezieran de nuevo, inventándoles los mas retóricos <lenguajes>, los himnos y cantares de *ccayo*, *turma*, *ayma*, *uallina*, y los mandó que hizieran tambores muy grandes para la fiesta de *Capac Raymi*. Quiere decir conocer sólo con el entendimiento por poderosso señor y gobernador y por Hacedor menospreciando a todas las cossas, elementos y criaturas más altos, como a los hombres y sol <y luna> que aquí los pintaré como

<sup>320</sup> Duviols prefiere llamar cosmogónico debido a que es un dibujo que trata de la creación y origen del mundo, denominación que es más exacta. En este trabajo tomamos en cuenta la "Relación de Antigüedades deste reyno del Piru" de Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua, edición preparada por Pierre Duviols y César Itier, y precedido por dos estudios, uno etnográfico y otro lingüístico, que corresponden a cada uno de los autores. Institut Francais D'Études Andines y Centro Bartolomé de las Casas, 1993.

<sup>321</sup> Basado en la materia antes que en la definición del objeto, como observa Duviols (Ob.cit.), Lehmann Nitsche escribió bajo el título "Coricancha. El templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor".Revista del Museo de La Plata,XXXI, Buenos Aires, 1928.

estaban puesto hasta que entró a este reyno el Santo Evangelio. Sólo por entonces les faltavan essa plancha y es porque el Guascar Ynga los abía trocado poniéndole y haziéndole de nuevo otra plancha redonda como al sol con sus rayos. Y con todo esso dizen que todavía estaba puesto en sus lados a aquella ymagen del sol que abía puesto Mayta Capac, que es como éste que está abaxo<sup>322</sup>.

Pachacuti Yamqui ha dibujado un pentágono que recuerda una casa, o la portada de una iglesia, o el perfil de un retablo; dentro del cuadro están las figuras con sus respectivas leyendas que están dispuestos en tres sectores identificables en forma vertical. La mitad del espacio superior del dibujo está ocupada por entidades del cielo –sol, luna, estrellas...-, y la parte inferior la ocupan entidades de la tierra –tierra, mar, monte árbol...-.

En el sector central, arriba y debajo del perfil del techo de la portada, están cinco estrellas dispuestas en forma de cruz acompañadas de la anotación *orcorara*. Debajo de esta cruz está un óvalo alargado, una frase a los lados dice que se trata del emblema del dios *Viracocha Pacha Yacháchic*. Debajo del óvalo hay una estrella y una cruz en diagonal. Dos de las estrellas son nombradas como *saramanca* y *cocamanca*, en medio de la cruz está escrito “chacana en general”. Debajo están juntos un hombre y una mujer. Más abajo, al finalizar el cuadro, hay un rectángulo cuadrículado con la leyenda *Collca pata*.

En el sector izquierdo, empezando de arriba, se ven dibujos que representan el sol, el lucero (Venus) de la mañana, con las designaciones *chazca coyllur* y *achachi ururi*; una constelación de siete estrellas llamada *hucha* y a su lado escrito “verano”. Debajo una estrella con el nombre *catachillay*. Debajo, dibujitos del rayo (*chuqueylla* o *Yllapa*), el “arco del cielo” (arco iris) nombrado *cuychi* o *turomanya*. Debajo del arco iris, un círculo con tres cerros o montes, designado como *mama pacha* o *camac pacha*. De la parte inferior del círculo, saliendo un río llamado *Pillcomayo*. Debajo, pequeños círculos dispuestos horizontalmente y más abajo otros tres, siete en total, designados: “los ojos. *Ymaymana.ñeoraycunap ñauin*” (los ojos. Todas las cosas. Los ojos de todas las cosas).

<sup>322</sup> Juan Santa Cruz Pachacuti, “Relación de Antigüedades Deste Reyno del Piru”. INFEA, Centro Bartolomé de las Casas, 1993, Folio 13 v.

En el sector derecho, empezando por arriba, están la luna, el lucero (Venus) de la tarde (*choque chinchay* o *apache orori*). Enseguida unas nubes, que designan "invierno" y *poqoy* (tiempo de lluvias). Debajo, hacia la derecha está "granisso", y debajo un animal de tipo felino nombrado como *ochuquechinchay*. Debajo hay un pequeño círculo bautizado *pucyo* (fuente), de la que sale una línea que conduce a un espacio delineado llamado *mama cocha* (gran lago o mar). Debajo hay un árbol designado *mallqui*.

En el supuesto de que todas estas figuras estaban distribuidas de esa manera en el altar mayor del templo y que el cronista las dibujó como testimonio gráfico del estado de cosas, en materia religiosa, antes de la llegada del Evangelio ¿de qué se trataba en realidad? De todas las figuras, quizá la plancha ovalada es una figura intrusa, a la que el cronista buscaba trasponer el valor del verdadero dios. Pero este hecho es comprensible por la propia declaración de Pachacuti, que responde a un sucedáneo histórico. Como son igualmente comprensibles las diversas observaciones al dibujo como a la fuente que inspiró a su autor. En cuanto a las objeciones planteadas al dibujo, la realizada por Michel Graulich muestra que la estructura del dibujo de Pachacuti no se origina en la arquitectura Inca, sino en el modelo occidental por haber elegido y privilegiado el muro corto con hastial. Y la fuente intelectual que inspiró el dibujo habría sido el Frayle Luis de Granada, cuya obra conocida desde 1583, concebía la creación como una casa. El Frayle proclamaba: "el mundo entero que Dios ha creado es una casa"<sup>323</sup>. Su utillaje ideológico e informativo que luego atribuyó a los Incas que fue más amplio, lo obtuvo de la literatura católica que tuvo al alcance de la mano, además del Antiguo Testamento y el humanismo cristiano. Consiguientemente podría afirmarse que Pachacuti "en sus dibujos no ha evocado nada que pudiese sugerir un auténtico pensamiento religioso andino". Sin embargo de todo esto, el famoso dibujo de Pachacuti sigue siendo motivo de interrogación, ¿se trata de un dibujo en el sentido de creación del autor? , o, al contrario, como sugiere Lehmann Nitsche, ¿es un dibujo del altar mayor del Coricancha? Tal vez resulte sugerente pasar del dibujo al altar mayor, aunque para hacer posible esto no haya otra forma que recurriendo al propio dibujo.

<sup>323</sup> Citado por Duviols en el estudio introductorio a "Relación de Antigüedades Deste Reyno del Piru" 1993: 39.

Algunas de las observaciones hechas al dibujo cosmogónico merecerían mayor atención, como la noción de casa que habría inspirado a Pachacuti para plasmar su dibujo. Cabría preguntarse si la idea de casa como espacio de fundación era desconocida para los andinos. O, por lo contrario, resultaría difícil separar la casa, *utcatha* (en aymara), *wasi* (en quechua), dentro de una visión integrada del cosmos.

Otras dos nociones que llaman la atención de manera especial son retablo y *Collca pata*. El primero porque se concibe como un registro de escenas y acontecimientos contextuados por el mundo, que dan cuenta de la trilogía *waca-sallqa-runá* en permanente y armoniosa combinación. El segundo, *collca pata*, que no ha merecido suficiente interés de parte de los estudiosos del cronista. Depósito, granero o troja las otras formas de llamar a la *collca pata*, se refieren solamente a la *collca*, dejando a un lado el segundo término *pata*. En efecto, *pata* además de lugar significa elevado, es decir un lugar elevado. Es obvio pensar que en dicho lugar elevado se depositaban las subsistencias. El hecho de que aparezca precisamente en la base de un altar le otorga un sentido netamente religioso como en las *tumbas*.

Si esquematizamos aún más la presentación anterior del altar mayor vemos en el centro al creador, ocupando la parte superior del cuadro, arriba del cual hay una cruz formada por cuatro estrellas. Una línea imaginaria vertical que la divide por el centro define los lados derecho e izquierdo. En el derecho están los elementos masculinos, incluido el hombre; en el otro, los femeninos, incluido la mujer. Debajo del cuadro aparece una *collca pata*, que los intérpretes han venido en denominar indistintamente granero, almacén o terraza. El perfil del dibujo que semeja el frontis de un templo, configura al conjunto dentro de la concepción cristiana, pues se trata de su símbolo arquitectónico.

De manera semejante a la representación cosmológica de Santa Cruz Pachacuti, cinco siglos después los habitantes de Tarata<sup>324</sup> levantan el "altar de nacimiento", denominado *tumba*, cada primero de noviembre, no como homenaje al fallecido sino para posibilitar su "advenimiento" del mundo de los muertos al mundo de los vivos. Sobre una tela pegada al muro se colocan

---

<sup>324</sup> Tarata es capital de la provincia del mismo nombre, ubicada en la Región de Tacna, a 2,350 metros de altura.

representaciones de los diferentes elementos del entorno cósmico, incluyendo objetos vinculados a la modernidad. En el eje del centro están ubicados los elementos cristianos y el retrato del difunto. El cuadro concluye en la parte inferior con una mesa de tres niveles en la que están depositadas las ofrendas, donde predominan los comestibles. Complementan a la mesa, los depósitos que contienen maicillos destinados para la comunión. Pocas veces, esta representación tiene variantes, y cuando esto ocurre, por lo general, no altera la estructura de la tumba y mucho menos, su significado. La tumba se abre a partir del eje central cristiano y continúa sobre un plano propiamente cosmológico. La dualidad, un principio básico de su estructura, duplica en el campo derecho, exactamente como un espejo, lo que está en el izquierdo.



Fig. N° 6. Mapa cosmológico de Pachacuti Yamqui.

Podrían encontrarse muchas similitudes entre la tumba y el dibujo de Pachacuti Yamqui, quien fue, al fin y al cabo, un cronista cuyo grupo étnico estuvo ubicado en la frontera lingüística entre quechuas y aymaras del altiplano puneño, y que, probablemente, conoció no sólo en su significado original la *tumpa*, sino que vio las representaciones hechas en los muros de las casas de las personas difuntas, los que dibujó tomando como punto de muestra la que obraba en el altar mayor del Coricancha; de la misma manera como conoció y acaso tomó parte en las *tumatha*<sup>325</sup>, término que también fue registrado por Ludovico Bertonio en su famoso diccionario. De lo que no cabe duda es que la tumba es una representación cosmológica con base ideológica cristiana, tanto como lo es el dibujo del propio Pachacuti. No podía ser de otra manera entre los campesinos de hoy, después de cinco siglos de contacto con la religión de Occidente. Ocurre con la ideología, lo que con el lenguaje, se comunican en aymara o quechua y castellano, a veces, indistintamente, expresando en castellano lo que sienten en aymara; y no siempre la palabra expresa a cabalidad el pensamiento.

Dos aspectos son cuidadosamente observados a la hora de decidir el armado de la tumba: el lugar de la casa y las personas que participarán en él. Exceptuando al dispensario y a sus ayudantes, forasteros o gente extraña a la relación de parentesco sanguíneo, son excluidos de participar en un acto que es reputado sólo para el círculo familiar y que debe cumplirse en espacio cerrado. En cuanto al lugar, la tumba se dispondrá en la parte más adecuada de la casa, mucho mejor si es el mismo lugar donde expiró la persona, pero también conciliando esta idea con la comodidad que se deberá ofrecer a los celebrantes.

Una tela de dos metros por lado aproximadamente es extendida sobre la pared. El color puede variar de acuerdo a la edad, sexo y condición civil del fallecido. Blanco, si fue niño o niña. Celeste, si fue un hombre joven o adulto, pero soltero. Rosado, si fue mujer joven o adulta, pero soltera. El negro es reservado para los adultos de ambos sexos, casados (Ver gráfico).

---

<sup>325</sup> Ludovico Bertonio da la siguiente traducción: ir de casa en casa para dar consuelo por el fallecido.

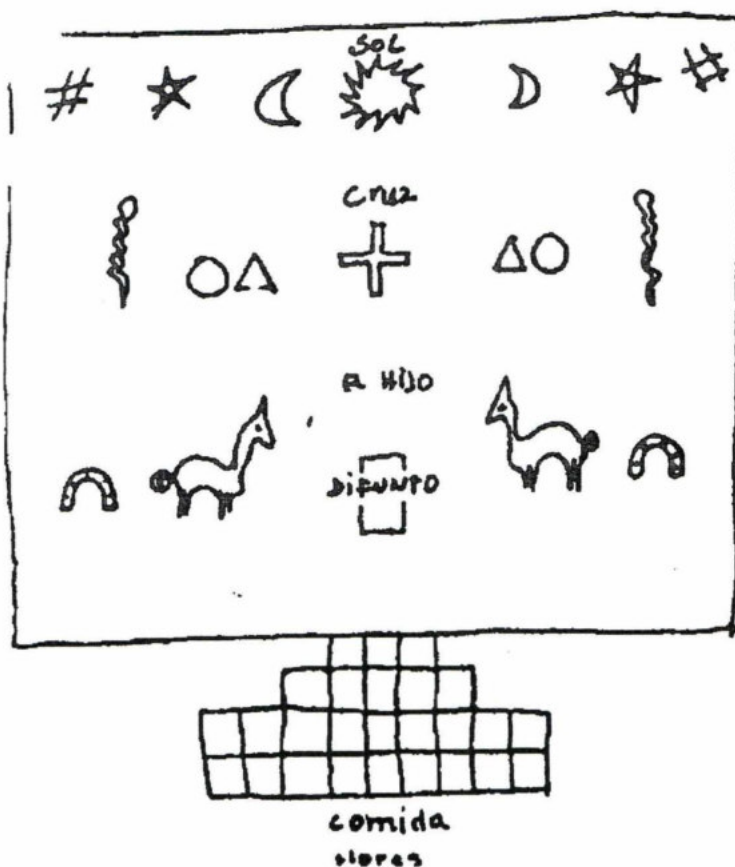


Fig. N° 7. Presentación esquemática de la *tumba*.

Las figuras o íconos que penden sobre la tela son de dos clases. Las que están hechas a base de recortes de papel blanco, son las figuras (pegadas a la tela de la pared con púas de *coniña* –especie de espinos que crecen en la localidad-) que corresponden a la flora, fauna, a los elementos cristianos; otras tantas perfilan objetos de la modernidad; los que representan elementos de la cosmología (sol, luna, estrellas), y otras figuras que representan a seres míticos del imaginario religioso católico-andino.

Otra clase de figuras infaltables están hechas a base de harina de maíz o trigo. Se distinguen los panes en forma de sol, luna, estrellas, serpientes, llamas, escaleras que ayudarán a las almas a escalar alturas; aves del entorno y herrajes que recuerdan los tiempos de la arriería, y que posteriormente se han convertido en amuletos de la buena suerte.

Además se han considerado productos comestibles que se pueden recoger en las quebradas cálidas o que afloran en las chacras del medio o provienen tras los pasos de los migrantes. Cerrando el cuadro, penden coronas de flores confeccionadas en papel crepé.

Aunque den la aparente impresión de un caos, estas figuras no están dispuestas de cualquier manera sobre la tela.

El dispensario distingue una parte superior del altar donde colocará las estatuillas de pan (guaguas), figuras hechas en papel, además de frutos prendidos con *coniña*. Y una parte inferior identificada por la mesa escalonada en la que se disponen los dones de comida, bebidas, flores, velas.

El conjunto se puede distribuir en tres columnas. En la columna central se disponen los símbolos cristianos: el templo y la cruz, un cuadro del corazón de Jesús; y la fotografía del fallecido, que son los únicos que no están repetidos.

En la columna de la derecha están dispuestos el sol, la luna, las estrellas, escaleras, los animales representativos del medio como la llama, la oveja, el caballo, el suri, la serpiente, estatuillas de pan que representan al hombre y a la mujer, elementos que provienen de la historia del pueblo como el herraje o el automóvil.

En la columna de la izquierda se repiten los mismos elementos de la columna derecha, de una manera simétrica respetando su jerarquía y ubicación. Así, hay dos soles, dos lunas, dos escaleras.

Algunas veces, el sol alcanza el estatuto de elemento cristiano al ser colocado en la columna del centro y, evitar así, que se repita.

A continuación de este recuadro está dispuesta, en la parte baja, una mesa de forma escalonada, de tres niveles, en la que se han colocado: velas que permanecerán encendidas las veinticuatro horas del día, recipientes con flores, platos conteniendo los potajes que al difunto gustaban en vida.

Los rebozos de mantel de contrapaso de los tres niveles de la mesa escalonada están decorados con figuras de penitentes, hechas en el mismo tipo de papel que el resto de figuras de la pared. Los penitentes forman una

larga cadena de hombres y mujeres, enlazados por las manos, que aparentan estar disfrazados y ejecutando una danza<sup>326</sup>.

Al pie de la mesa, o la tumba están dispuestas las cajas de cartón que contienen panecillos de maíz o pasteles en miniatura, que la gente llama indistintamente "maicillos", los que serán distribuidos, en acción de gracias, por los dolientes como pago del alma.

El contexto de la tumba está enmarcado por la habitación acondicionada para el caso: bancas, sillas, mesa, dispuestos al frente o a un costado del altar, observando la idea de que los celebrantes permanezcan, mientras acompañan, dando la frente a la tumba.

La idea central del "altar de nacimiento" es que el alma para poder "advenir" al *acapacha* necesita encontrar un cosmos, de la misma manera que al salir del vientre materno el nuevo ser se coloca en un hábitat establecido de condiciones que facilitarán su existencia.

## 12. UN COSMOS DENTRO DE OTRO

¿Por qué en Tarata, y en general, los campesinos de origen aymara deben armar una *tumba* para esperar el alma del difunto? En otras comunidades y pueblos rurales, y aun urbanos, bastará poner el retrato del difunto en una mesa con flores, acompañado de comestibles que gustaba en vida. En cambio, en Tarata, además, deben levantar una *tumba* pues de otra manera "el alma, al no encontrar la *tumba*, se regresará triste al más allá", o como me dijera J. Condori, el mayor mandamisa de Ticaco: "no sería posible que entrara en la casa".

En lugar de asociarse con la sepultura, la *tumba* se acerca más bien a la noción de casa<sup>327</sup>, que significa, en el otro extremo, el lugar de origen, del nacimiento, de la vida, en vez del de la finitud y de la muerte.

<sup>326</sup> Hay escenas pintadas de penitentes en los petroglifos de Mikulla con las mismas características de las tumbas de Tarata. Ver: Mikulla el Valle de las Piedras Grabadas. de J. Gordillo y otros, 1992.

<sup>327</sup> Casa en Aymara se designa con el término *Uta*. Según Bertonio *utcatha* significa "estar", estar en casa. Kusch encuentra una equivalencia entre el término *utcatha* con *Dasein* que, en el alemán popular, *sein* significa "ser" y *da*, "ahí". (Kusch, en *El pensamiento indígena y popular de América*, 1970:21). Alma se dice con las palabras *Uscuri*, *Mulla* y *Ayayu*; en quechua el vocablo que lo designa es *numa*.

La casa es también una especie de cosmos, si se prefiere, en pequeño<sup>328</sup>, al punto que al construirla se tiene presente la idea de que se está refundando el cosmos y existen obligaciones rituales contraídas e inevitables como pagar la tierra con la sangre sacrificial de una llama o cordero<sup>329</sup>. La idea de refundación del cosmos supone la inclusión de sus elementos constituyentes, de manera particular, en lo que se refiere a la conformación de la estructura de la casa y de su orientación en el espacio. En ese pequeño cosmos se desenvolverá la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. La casa es, pues, el referente primero y más importante de la existencia del individuo y de la sociedad. Su negación es la sepultura que, en aymara, se denomina "*aya utu*", tanto como la muerte lo es de la vida.

Al tomar la casa como instrumento de análisis del alma humana Gastón Bachelard enfatiza la importancia de la casa en la constitución del ser humano y la del pensamiento con las siguientes expresiones: "La casa es nuestro rincón del mundo. Es nuestro primer universo. Es realmente el cosmos". "El ser amparado sensibiliza los límites de su albergue. Vive la casa en su realidad y en su virtualidad, en el pensamiento y los sueños". "La casa es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre". "La casa es una gran cuna". "La vida empieza bien, empieza encerrada, protegida, toda tibia en el regazo de una casa"<sup>330</sup>.

Es en la casa donde el ideario aymara localiza la *tumba*, el altar que posibilitará el encuentro final entre el alma del difunto y sus deudos, entre los seres del más allá con los vivientes de este mundo. Y ese encuentro requiere de un medio, una mediación: la *tumba*. A su vez se trata de un espacio que

<sup>328</sup> Es interesante tener presente el estudio introductorio de Pierre Duviols a la crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti, edición de 1993, en el que enfatiza la importancia del concepto de casa en la cosmovisión del cronista indio. Para una amplia visión de casa, puede consultarse a Mircea Eliade sobre el tema de la sacralización del espacio y la cosmogonía en: *Lo sagrado y lo profano*, 1973.

<sup>329</sup> Numerosos trabajos etnográficos sobre ritos agroganaderos dan cuenta acerca del empleo de la sangre sacrificial en la propiciación de la fertilidad. Véase para este propósito la Exposición de Nachtingall, en Allpanchis Nro.8, Cusco-Perú. 1975. Además de sangre sacrificial, la challa incluye otros insumos como vino rojo y vino blanco o pisco; la challa –que consiste básicamente en asperjar– enlaza a las cuatro esquinas de la casa o del templo, rememorando la fundación del cosmos y señalando en cada una de las esquinas los cuatro puntos cardinales de la tierra.

<sup>330</sup> En *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, México. 1975:34, 36 y 37. En la construcción de las casas andinas se tiene presente simbólicamente el orden cósmico de la correspondencia y complementariedad entre el techo y el suelo, entre el sol y el fuego, entre el día y la noche, el varón y la mujer.

reúne características propias que lo aproximan a la de un nacimiento navideño. En los términos que explicara J. Condori, la *tumba*, sin lugar a dudas, era un nacimiento, pues así como el ser humano al momento de nacer encuentra un mundo integrado con su cielo, sus estrellas; en la tierra: agua, árboles, animales y demás seres y objetos que configuran la existencia, el alma del muerto deberá encontrar en la *tumba* un cosmos semejante. De allí que en la tela, que representa el cielo, estarán contenidos el sol, la luna, las estrellas, escaleras, animales de la fauna local y plantas, a más de otros seres y objetos generados por la historia, que en conjunto, constituyen el cosmos, donde accederá el alma, el único lugar en que permanecerá durante veinticuatro horas. Al finalizar el día abandonará este mundo, en su salida definitiva al *alajpacha*. Establecido de este modo, la *tumba* no sólo posibilitará el acceso del alma, sino que evitará su postrer aflicción y vagabundeo, y el consiguiente riesgo que conlleva para la convivencia de la comunidad.

Dentro de la casa, la *tumba* es, a su vez, otro cosmos más reducido, cuyo armado responde igualmente a la idea de refundación, sólo que, en ese caso, su poseedor y habitante es incorpóreo. Hallamos, en consecuencia, tres espacios cósmicos que se suceden uno al interior del otro. El primero, el más pequeño es la *tumba*, contenido en otro mayor definido por la "casa", y éste integrando al "cosmos" que envuelve a la comunidad (Ver gráfico).

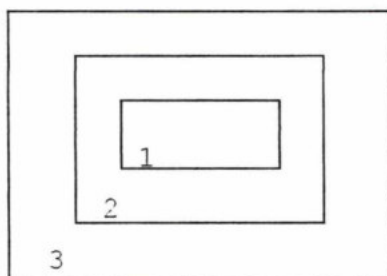


Fig. N°8. La sucesión de los cosmos.

- 1: *Tumba*
- 2: *Utcatha / Ayllu marka*
- 3: *Pacha*

Por otra parte, la *tumba* responde muy bien a la idea de retablo, como la representación de escenas de la vida diaria, del trabajo, de los ritos y

festividades de la comunidad y hasta de las formas de concebir el mundo. Retablo, casa o *tumba* vienen a ser nociones equivalentes, expresiones de una matriz ideológica compartida por quechuas y aymaras.

### 13. LA HUACA: UN LUGAR SAGRADO

El término *huaca* designa la idea de sagrado, y esta se traduce a través de un cuerpo específico como una montaña, la pirámide del Cacique, una construcción destinada para el culto al Sol. Pero entraña asimismo el lugar que está destinado para la ocurrencia de funciones religiosas, como un mochadero. Para los andinos la *huaca* es un cuerpo sagrado, como la figura escultórica de un santo, o el templo es el lugar sagrado para los cristianos. En ambos sentidos, la *huaca* tiene una connotación espacial. Como cuerpo y como cuerpo que ocupa un lugar, contamina su entorno inmediato de la cualidad de sagrado. A semejanza del templo, la *huaca* es lo recortado, lo demarcado. Aun cuando esto ocurre a semejanza del templo, habrá que tener presente que dicha cualificación que opera por contraste con lo profano, santo/no santo, permite al pensamiento andino comprimir en la *huaca* un lugar o cuerpo dotado de alta densidad numinosa. Lo que es sagrado se ha concentrado en una *huaca* y acaba circunscribiéndose a ella. Pero a diferencia del templo, el carácter holístico del pensamiento andino extiende la noción de sagrado que entraña la *huaca* al cosmos, el cual está integrado por la naturaleza, el hombre y la *huaca*. Así lo sagrado no se limita a la *huaca* como templo, lo recortado, sino que posee la capacidad de penetrar la totalidad del cosmos. Por lo general todo lo que es alto se manifiesta como una *huaca*. Y lo alto es la montaña y la montaña es *Apu* o *Achachila*. La *Pachamama* no sólo es la tierra, como parece ser obvio, sino la madre tierra, a la que se rinde veneración y alcanza ofrendas. El andino piensa que la vida toda transcurre en ella, como en el regazo de una madre: las plantas, los animales y los seres humanos son sus criaturas. Pero aparte de esta noción general de sagrado de la que forma parte, la *huaca* es específica ya que encierra lo sagrado dentro de un determinado cuerpo, un lugar, un árbol, un accidente geográfico. Los cronistas han descrito en forma abundante acerca de la diversidad de *huacas* que los indios veneraban como lugares sagrados, como la morada de sus muertos y de sus dioses, como

cuerpos sagrados *per se*. Las *huacas* constituían el centro donde se realizaban las funciones religiosas, como la celebración de los ritos de sacrificio, o de expiación de las enfermedades, pero además eran los lugares por excelencia donde se desentrañaba el futuro, al constituirse en oráculos. La *huaca*, como lugar sagrado, vuelve a remitirnos a la idea de *uqho*, o el mundo de adentro, ubicado en la dialéctica fuera/dentro (*jawa/uqho*), y tomado en sus dos sentidos –de intra (a un lado del límite, en el plano horizontal) y sub (debajo de la línea en la relación de tectonicidad)- es depositaria de fuerzas sobrenaturales y es hábitat de seres que tienen especial connotación en el imaginario andino.



Fig. N° 9. Representación del cosmos en la comunidad campesina de Ticaco, provincia de Tarata, Tacna. Nótese los tres mundos *Alax / Aca / Manq'a*. *Alax* está representado por La Gloria, o cielo, que en la *tumba* está simbolizado por la tela en forma de bóveda adherida al techo y los elementos comprendidos en ese mundo: sol, luna, estrellas. En la comunidad de Ticaco hubo necesidad de hacer una distinción gráfica lo más próximo como sea posible a la realidad cósmica, a diferencia, por ejemplo de Tarata, donde la representación se extiende en un solo plano.

CATEGORÍA SOCIO-ESPACIO-TEMPORAL

CUNEO: TARAPACÁ

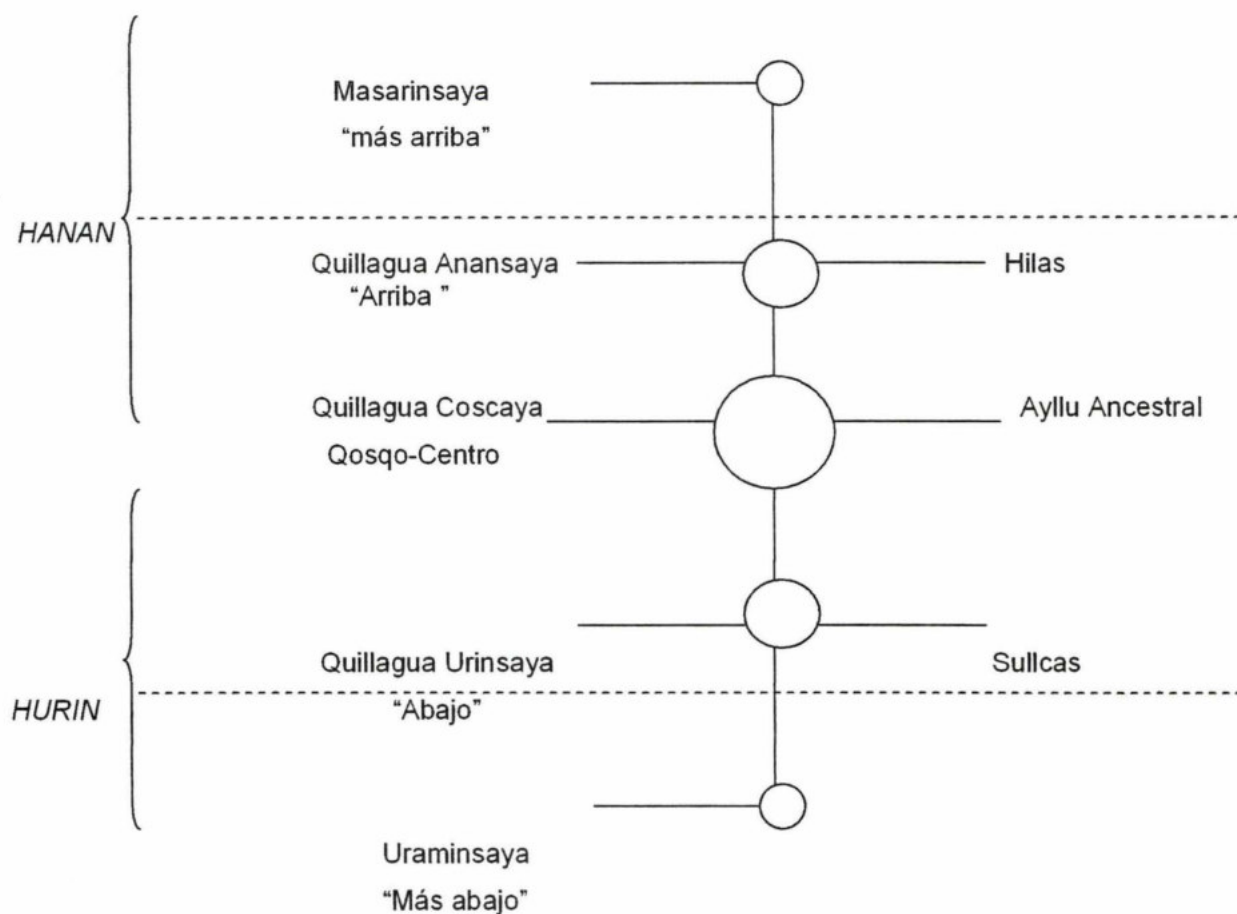


Fig. N° 10. Convergencia de espacio y tiempo.

Este esquema planteado por el historiador Rómulo Cúneo Vidal en relación al Cacicazgo de Tarapacá nos muestra la convergencia de espacio y tiempo. El centro, en medio de *Hanan* y *Urin*, es también la sede del *ayllu* ancestral, y señala además una categoría temporal: la de antiguo, lo primero, el origen. Se trata asimismo de una unidad integrada por la categoría socio-espacio-temporal. A esta categoría se agregarían luego los elementos religioso, económico, mítico.

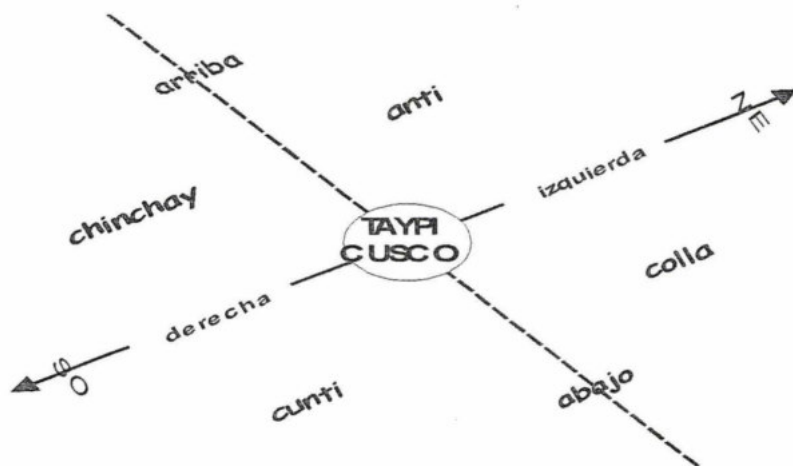


Fig. N° 11. El espacio quechua (N. Watchel).

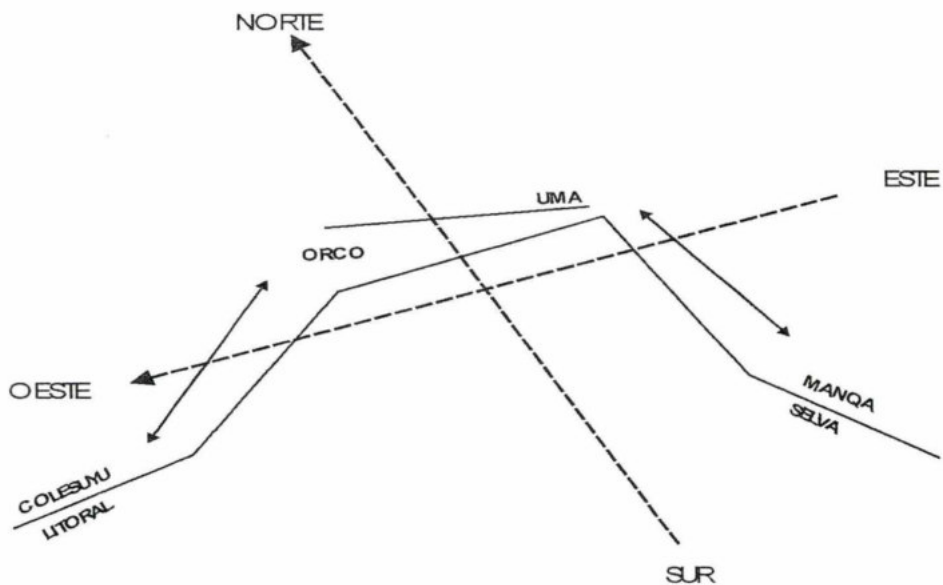


Fig.N° 12. El espacio aymara (M. Rostorowsky).

El esquema de arriba comprende las cuatro partes, más el centro, *chaupi*, en la lectura de historiadores como Wachtel. El esquema de abajo es la propuesta por la historiadora María Rostorowski para la cultura aymara.

## TAWA INTI QOCHA: SÍMBOLO DE LA COSMOLOGÍA Q'ERO

De acuerdo con la observación de la historiadora Silverman<sup>331</sup> los Q'ero elaboraron en Tawa Inti Qocha la representación gráfica metafórica de la cosmología, de un modo semejante al del sistema de ceques que es la representación gráfica metafórica de la cosmología Inca.

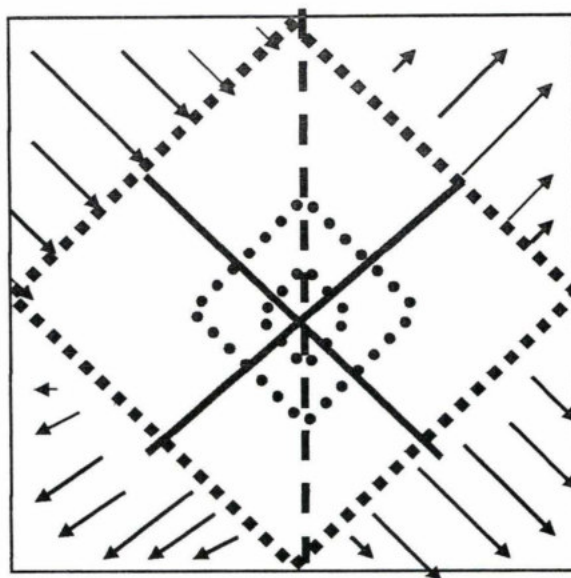
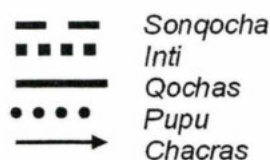


Fig. N° 13. Tawa Inti Qocha



Este sistema gráfico expresa los conceptos cosmológicos en la comunidad de Q'ero basados en las observaciones de la Luz (k'anchay) y de la Sombra (llantu). El TIQ (Tawa inti qocha) está dividido en dos partes que, a su vez, se dividen en cuatro; y cada uno de estos cuatro pequeños rombos está separado en dos partes. Queda al final una división de dos, cuatro y ocho partes. Extraído de tejidos Q'ero, el sistema gráfico representa el espacio. Los límites están definidos por líneas que representan: *sonqocha* (el corazón, que es la línea vertical central), *Inti* (que es el polígono mayor), *pupu* (ombligo o centro, uno al interior de otro), *qochas* (lagos, las líneas en X que

<sup>331</sup> Gail Silverman-Proust: Tawa Inti Qocha, Símbolo de la cosmología andina: Concepción Q'ero del espacio. *Anthropológica*, Nro.6; Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988: 25.

dividen a cada polígono en cuatro partes), las chacras (que son las líneas flechas que rodean al *Inti*). Cada lado del diseño está bordeado por las puntas de las montañas que identifican a la comunidad de Q'ero situada en las altas punas. Tres diamantes colocados en tamaño decreciente, uno dentro de otro, simbolizan las tres zonas ecológicas explotadas por ellos. La línea vertical del centro del motivo, lo divide en dos partes. Las líneas cortas y largas representan los campos de cultivo situados en el lado Hanan y el lado Hurin de la comunidad. Las líneas que forman el aspa son las rutas de comunicación, corren en direcciones opuestas y se cruzan en el chaupi de la comunidad donde hay un puente, donde las dos partes se encuentran en una especie de yanantin. La noción de espacio en Q'ero estudiado por Silverman, es descrito como un símbolo de la comunidad, un símbolo de la organización social dualista, y como un símbolo de cuatritipartición del espacio, de su comunidad y de su nación.

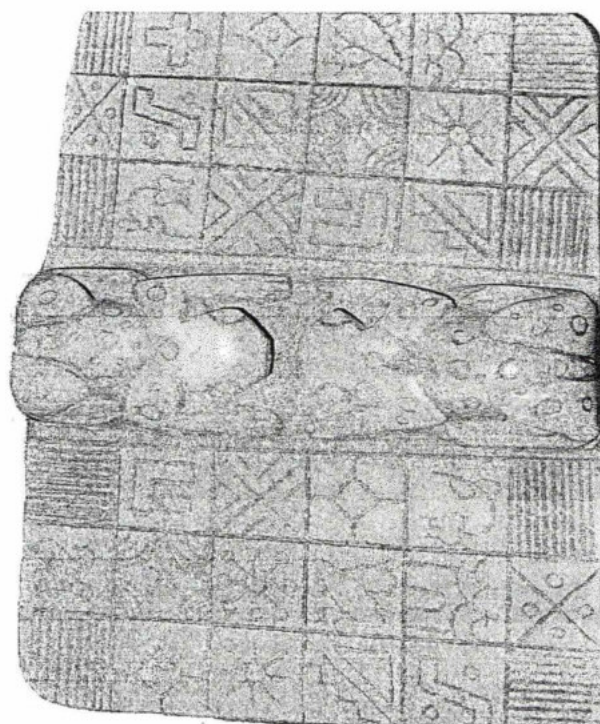


Fig. N° 14. La *llla*.

Hecho en Piedra de Huamanga la *llla* colonial es la representación de un *Tinkuy* de ranas, macho y hembra, que expresan el sentido de dualidad y el principio de fertilidad. En cuadrados (tocapus) que rodean al *tinkuy*, símbolos estilizados de

surcos, en sus diversos tipos. G. Silverman<sup>332</sup> ha revelado que los campesinos de la comunidad de Huancarani distinguen seis tipos de surcos usados en el cultivo de papas: *pasaq wachu* (surcos verticalmente dispuestos por condición seca del suelo), *q'enqo wachu* (surcos en zigzag por condición húmeda del suelo), *kinray wachu* (surcos horizontales por condición de suelo ni muy húmedo ni muy seco), *siskaman wachu* (surcos alternantes en forma de V porque el suelo es seco), *senqoyoq wachu* (surcos en forma horizontal con un canal en forma de V en medio del campo para drenar el agua), *kunka wachu* (surcos en forma de casillas de ajedrez, con un canal cortado verticalmente a un lado para facilitar un desagüe gradual). Otros tocapus representan a la flor de la cantuta, al sol, al *apu*, al templo cristiano, a la *chacana*, la *tuna*, distribuido a ambos lados del tinku guardando simetría. La constelación de símbolos revela, en la chacra, la posición agrocéntrica del hombre andino.

---

*El tejido andino: Un libro de Sabiduría*. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 8:93.



Indios • astrólogo, poeta, que sabe del ruedo del sol y de la luna y eclipse, y de estrellas y cometas, hora, domingo y mes y año, y de los cuatro vientos del mundo para sembrar la comida, desde antiguo • astrólogo.

Fig. N° 15. Un administrador del tiempo, según Guamán Poma.

## CAPÍTULO 4

### PACHA COMO TIEMPO

*Es el espacio mismo el que transita. El espacio es tiempo, es decir, el tiempo es la verdad del espacio. Dialécticamente el espacio se revela como tiempo. (Heidegger, El ser y el tiempo).*

#### 1. DE LA INTUICIÓN NATURAL DE LA SUCESIÓN Y EL CONCEPTO DE TIEMPO

La alegoría del caminante que hemos empleado para graficar cómo el andino ha construido –caminando– su espacio, nos ofrece ahora la idea temporal de transcurrir, de pasar, de sucesión, un estar después de otro. El transcurrir del día a la noche, el pasar de una estación de calor a otra de frío, el pasar de la vida a la muerte, la experiencia de la juventud y la ancianidad, la irrevocabilidad del pasado, la imprevisibilidad del futuro, la planificación del trabajo son, como escribe Gadamer, expresiones sensibles basadas en la experiencia de la vida que implican la idea de tiempo<sup>333</sup>. Nietzsche halló en esta intuición del pasar la esencia del tiempo<sup>334</sup>. La intuyeron todas las culturas. En griego designaron el tiempo con el término *chronos*<sup>335</sup>; en latín *tempus*, en inglés *time*, en alemán *zeit*, en italiano *tempo*, en quechua y aymara *pacha*. En el Antiguo Testamento se llama al tiempo de diversas maneras: *eth*, es el tiempo propio de una cosa o de un acontecimiento; *dôr*, es el tiempo de larga duración de la vida de un hombre, y sobre todo un largo periodo histórico; *olam*,

<sup>333</sup> Hans- Georg Gadamer, El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger; en El tiempo y las filosofías de 1979: 39. Por la categoría tiempo el hombre andino distribuye los recursos en un orden sucesivo (Claverías Huerse: 1990:38).

<sup>334</sup> En Martín Heidegger, véase ¿Qué significa pensar?; Edit. Nova, Buenos Aires, 1978. "Esta caracterización del tiempo (como la hecho por Nietzsche), escribe Heidegger, como el pasar, como transcurrir de lo sucesivo, como el advenir y alejarse de todo *ahora* desde el *todavía no* hacia el *ya no*, y consecuentemente la caracterización de lo temporal como lo pasajero". P:95.

<sup>335</sup> Aristóteles se ocupa del tiempo en el Libro IV de su *Física*, y la define como número del movimiento. Pero también comprende con el término *Nûn* la esencia del tiempo. *Oros, stigmé, tode ti, chronos* y *sphaira*. Véase Aceptaciones del tiempo en la filosofía árabe-musulmán, de Ahmed Hasnaoui. En El tiempo y las filosofías, 1979.

es el tiempo de la duración indefinida que avanza del pasado desde la noche de los tiempos<sup>336</sup>.

La idea que subyace a todos estos términos está ligada de manera general al tránsito, aunque es materia por aclarar si ese tránsito es del pasado al futuro, o al revés, como sugiere la idea de tránsito en tanto que devenir, el cual expresa el sentido de venir de lo aún no existente, que es el futuro, para ir a lo ya no existente, que es el pasado. Como afirma García Estrada<sup>337</sup>, en ese transcurrir de lo aún-no-es a lo que ya-no-es el tiempo pasa por un presente que constantemente deja-de-ser.

Una antropología del tiempo –sugiere Elías- debe partir de una idea básica: la de considerar al hombre en la naturaleza, en la que se autonomiza e interioriza como ser y desarrolla sus potencialidades de orientación. Al construirse a sí mismo, como individuo y colectividad interactuando con su medio desarrolla una lectura del tiempo, que viene a ser *su* tiempo, limitado por *su* cultura, cuyo centro de referencia es el hombre. Las concepciones de la acción, que se remontan a Max Weber, estipulan que el punto de partida del pensamiento sobre el mundo es, sin más reflexión, uno mismo, tal como se percibe en la experiencia<sup>338</sup>. Pero esa actitud del individuo brota en y a partir de una experiencia colectiva, de la que forma parte y en la que se configura, y a la par revela la naturaleza cultural del tiempo, debido a que el tiempo es uno de los elementos centrales de integración. La experiencia del espacio como del tiempo ha llevado al hombre europeo o africano, asiático o andino, a asumir una actitud cognitiva, y esta ha sido diversa según las culturas y los tiempos históricos. Se trataba al comienzo de un tipo de conocimiento social del tiempo, como sostiene Norbert Elías, que fue mucho antes que el conocimiento elaborado por los físicos y los naturalistas. La hegemonía de los científicos sobre el tema del tiempo es relativamente reciente. Hasta la época de Galileo, lo que llamamos tiempo y naturaleza, está centrado alrededor de los grupos

<sup>336</sup> Xavier Zubiri, En Ob. Cit. véase Segunda Parte: El tiempo. P: 223.

<sup>337</sup> Arturo García Estrada, Tiempo y eternidad, Editorial Gredos, Madrid, 1971:13.

<sup>338</sup> El valor que posee la experiencia en la determinación del tiempo social es vital al punto que N. Elías la considera como la quinta dimensión del universo, después del espacio (tres dimensiones) y el tiempo (cuarta dimensión). N. Elías, *Ibid*: 93.

humanos. El tiempo era entonces un medio para orientarse en el mundo social y para regular la convivencia humana<sup>339</sup>.

Está claro que el tipo de tiempo que corresponde al conocimiento social, como denomina Elías, o del pensamiento espontáneo, como prefiere llamar Lukács, es el físico, que aparece en las expresiones sensibles, como una duración o un *estar-determinado* real de las cosas; que es natural aunque imperceptible. Y la postura del hombre ante el tiempo físico es de una actitud contemplativa.

Pero el hombre inmerso en la naturaleza no se limita a la contemplación, pues la intuición de las sucesiones naturales y el desarrollo del sentido práctico impulsan la necesidad de determinar el tiempo. ¿Por qué el hombre necesita determinar el tiempo?

Una primera aproximación nos revela que utilizamos la palabra "tiempo" para relacionar posiciones y periodos de dos o más procesos factuales que se suceden continuamente<sup>340</sup>, y que gracias a la percepción de esa relación que se da de manera constante encontramos un medio digamos elaborado para nuestra orientación. El medio elaborado es un invento de la inteligencia humana y acaba formando parte de un determinado lenguaje. De esa manera el hombre ingresa al tiempo imaginario, que se adquiere por la vía del aprendizaje tanto el concepto de tiempo como la institución del tiempo que le está unida de modo indisoluble, la interioriza conforme va creciendo en una cultura a la cual pertenecen ese concepto y esa institución.

La manera de administrar el tiempo es un indicador del proceso civilizador que atraviesa una cultura. Las culturas más simples suelen ser más tolerantes con el tiempo –la tolerancia significa “dejar pasar”–; en cambio las que son más complejas, como las sociedades industriales, son altamente coactivas y terminan elaborando sistemas e instrumentos sofisticados de

<sup>339</sup> Con el propósito de desarrollar su planteamiento, Norbert Elías distingue básicamente estas dos tendencias acerca del tiempo: subjetivismo y objetivismo, y deja de lado otras corrientes filosóficas tradicionales acerca del tiempo como el nominalismo y realismo. En *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, Segunda Edición, 1997.

<sup>340</sup> Norbert Elías sostiene que, en general, hoy sigue sin definirse el status ontológico del tiempo. ¿Es el tiempo un objeto natural? ¿un aspecto de un proceso natural? ¿un objeto cultural? ¿Qué miden los relojes cuando decimos que miden el tiempo? El reloj permite relacionar el tiempo con una herramienta. ¿Es (el tiempo) o no representación fiel de la realidad? ¿Es el tiempo, considerado como objeto de reflexión, sólo una representación del individuo? En *Ob-* cit: pág.22.

medición del tiempo, además de una forma estricta de administrarlo<sup>341</sup>. El proceso de coacción social se individualiza y se convierte en un mecanismo de "autorregulación del tiempo". En este proceso de coacción social individualizado, el calendario es un elemento clave de implantación, pues presenta de manera gráfica al individuo incorporándose a un mundo donde hay otros hombres (sociedad) y numerosos procesos naturales (cósmicos).

Al igual que el espacio, el tiempo cumple algunas otras funciones además de servir como medio de orientación: es comunicativo y regulador de la conducta y la sensibilidad humanas. Tratándose de un medio de la experiencia humana revela de algún modo su condición de instrumento. El reloj es la materialización de este instrumento, pero no agota la condición de instrumento del tiempo. "El tiempo es la expresión del intento de los hombres por determinar posiciones, duraciones de intervalos, ritmo de las transformaciones, etc., en este devenir con el objeto de servir a su propia orientación"<sup>342</sup>.

El vínculo del tiempo con la *experiencia profunda* marca una de las tendencias sobre el tema del tiempo, como sostiene Paúl Ricoeur<sup>343</sup>, y la otra tendencia es un *hablar* acerca del tiempo. El *hablar* implica un *mínimum conceptual* del que se ocupa la Filosofía Analítica, cuyo interés está orientado a escudriñar la armazón racional del tiempo. En ella interesan las expresiones temporales que a) contienen relaciones de *antes*, *después*, *durante*, las mismas que dan lugar a relaciones de anterioridad, posterioridad y simultaneidad entre sucesos; y b) propiedades temporales de presente (ahora), pasado (ayer) y futuro (mañana). La experiencia añade un suceso privilegiado al presente<sup>344</sup>.

---

<sup>341</sup> En las sociedades primitivas y antiguas los sacerdotes o reyes ejercían la administración del tiempo, cumpliendo funciones de coordinación e integración. Ibid: 64. El Inca, considerado como hijo del Sol, era un personaje político y religioso, y ejercía poder político, militar y religioso; era el primer administrador del tiempo. Junto a él oficiaban los sacerdotes de oficio y los amautas del tiempo apoyándose con quipus. En cambio la utilización de la propia vida como continuum estandarizado para la determinación del tiempo de otros procesos está limitada a sociedades individualizadas.

<sup>342</sup> Norbert Elías, *Sobre el tiempo*, 1997: 45.

<sup>343</sup> En *Introducción a El tiempo y las filosofías*; UNESCO, Ediciones Sígueme, París, 1979.

<sup>344</sup> Ricoeur afirma que las expresiones temporales constituyen el punto de partida formal y material del tiempo. Desde el punto de vista formal, las expresiones temporales que contienen relaciones no reconocen más que el *antes*, *después* y *durante*, a partir de los cuales la Filosofía Analítica sostiene que se derivan las propiedades temporales. Parte del lenguaje ordinario sometido al análisis conceptual y requiere de sucesos ante sí para obtener relaciones. Desde el punto de vista material, captamos objetos sometidos al proceso de cambio, como afirma la

En cambio, la *experiencia profunda* del tiempo implica un *máximum espiritual* en la que se halla envuelto el pensador meditabundo, a quien le interesa nuestra experiencia del tiempo y la intensidad espiritual con que se da. Aquí importan las estructuras simbólicas basadas en la experiencia cultural del tiempo, utiliza códigos culturales iguales a los *modelos de* –expresiones de tipo reflejo: ideología justificadora- y *modelos para* –que engendran profecía, utopía, escatología y prescriben los cambios-. Ambos modelos, asegura Ricoeur, operan simultáneamente y hacen que cada cultura posea su propia temporalidad expresada en un lenguaje particular<sup>345</sup>.

La experiencia del tiempo comienza con el *ahora*. Y se despliega con la experiencia que Plotino llamaba *Diastasis*, y Agustín de Hipona, *distentio* del alma: distancia por la que cada nuevo presente, al sobrevenir, aleja de sí el presente reciente, el que, a su vez, se hunde en el pasado.

Mientras que el *análisis cautions* analiza lo que expresamos con las relaciones y con las propiedades temporales, el *análisis afirmativo* tiene mayor afinidad con nuestras convicciones de orden perceptivo y nuestras expectativas pre-filosóficas que se expresan en símbolos.

Hay una intuición evidente del tiempo físico que se forma en la experiencia y la posterior elaboración del tiempo imaginario; ambos dan cuenta del aspecto central del tiempo como el transcurrir, independientemente de que esa trayectoria responda a una concepción lineal –como el tiempo judeocristiano- o a una concepción cíclica como el tiempo griego<sup>346</sup>. Pero ¿hay forma de saber qué es el tiempo? Con toda seguridad. Solo que este saber acerca del tiempo se basa en la percepción y se da por la inmediatez de los hechos que se suceden. En cambio si se busca una explicación del tiempo, puede ser oportuno recordar la respuesta agustiniana: sabemos de qué se trata

---

Filosofía marxista para la que el tiempo posee una realidad objetiva; generaliza los resultados de la investigación científica reciente.

<sup>345</sup> El lenguaje cumple una función mediadora en la relación de la cultura con su temporalidad. De manera semejante, el tiempo cosmológico no puede ser elevado a la dignidad de tiempo histórico más que por la mediación de la valoración siempre particular y conflictiva (pg.23).

<sup>346</sup> “La experiencia del tiempo en occidente es una fusión efectiva de lo griego y lo cristiano o se da en verdad una oposición entre la visión griega, vuelta hacia lo mundano y actual, y la visión cristiana, preocupada por lo espiritual y futuro, como la sima abierta entre la metafísica griega y la doctrina cristiana de la fe” (Gadamer 1979:53).

el tiempo, por experiencia, aunque no podemos explicarlo tal vez porque es renuente al concepto<sup>347</sup>.

Sin embargo, el filósofo español Xavier Zubiri, ya citado varias veces en este trabajo, puede ayudarnos a encontrar razones para explicar el tiempo. Para comenzar distingue tres conceptos acerca del tiempo: el descriptivo, el estructural y el modal.

Desde el punto de vista del concepto descriptivo el tiempo puede considerarse en sí mismo y en relación a las cosas. Tomado en sí mismo el tiempo se expresa, gráficamente, como una línea, una línea temporal, compuesta de tres partes: pasado, presente, futuro. La cuestión clave para comprender las partes de la línea temporal es el ahora, que tiene un carácter puntual.

La disposición de las partes del tiempo se puede asumir como conexión de los puntos (ahoras) entre sí, como dirección de la línea o como medida... Estas disposiciones, a las que Zubiri denomina caracteres, son semejantes a las disposiciones de la línea espacial; pero se diferencian en el hecho de que los de la línea temporal son indisociables. El tiempo es una línea temporal de momentos, de horas, cuya conexión es de carácter continuo, abierto, aperiódico y ordenado. Es continuo porque se nos presenta como una línea continua de horas (puntos)<sup>348</sup>, cada una de las cuales carece de duración. Es abierto porque es un tiempo conceptuado, al igual que lo es el tiempo acotado<sup>349</sup>.

La concepción aperiódica no es menos interpretativa que la concepción cíclica. En Oriente y Grecia se ha interpretado muchas veces el tiempo

<sup>347</sup> San Agustín escribe acerca del tiempo: "Pues ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo a decir que sé con certidumbre que, si ninguna cosa pasara, no hubiera tiempo pasado; que, si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro; y, si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente". En *Confesiones*, 2004:403.

<sup>348</sup> Hegel concibe el ahora (*jetzt*) como límite (*grenze*) y como punto. Citado por Ahmed Hasnaoui, En: *Sobre algunas acepciones del tiempo en la filosofía árabe-musulmana*; véase *El tiempo y las filosofías*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979:61.

<sup>349</sup> Los griegos concibieron los dos tiempos, el indefinido y el acotado. Designaron al tiempo infinito con el nombre de *eón*, que a veces se tradujo por eternidad; y denominaron *kronos* al tiempo de larga duración. El Nuevo Testamento llamará *eón*, que los latinos tradujeron por *seculum*, siglo, al tiempo finito del Cosmos. Resultando por ende equivalentes Cosmos y *eón*, Mundo y Siglo.

indefinido como una línea de carácter cíclico que se expresa en la idea del eterno retorno<sup>350</sup>.

El continuo temporal es ordenado porque responde al criterio unívoco que permite discernir cuál es anterior y cuál es posterior.

La dirección temporal tiene dos notas. Primero, la dirección de los momentos temporales es única, fija, puesto que va de un antes a un después. Segundo, la dirección temporal es irreversible, puesto que se relaciona con la segunda ley de la termodinámica. La medida de esta irreversibilidad es la entropía.

El tiempo tiene también propiedades métricas. Entre dos momentos del tiempo puede definirse la distancia temporal o intervalo que se expresa en una cronometría. La métrica temporal no sería absoluta, sino relativa al estado de movimiento del sistema de referencia. El tiempo es una dimensión que no sería independiente de las tres dimensiones espaciales, sino que constituiría, junto a ellas, una cuarta dimensión del mundo. El tiempo como línea está compuesto por elementos o partes que son sus momentos, cuya unidad de continuidad es transcurrente<sup>351</sup>.

Hans Reichenbach<sup>352</sup> señala las propiedades cualitativas del tiempo que le otorgan su naturaleza específica, diferenciándola del espacio, a la vez que dan razón de nuestra actitud emotiva hacia el tiempo. Estas son: 1. El devenir (el tiempo fluye del pasado hacia el futuro); 2. El presente, que divide el pasado del futuro, es el ahora; 3. El pasado nunca retorna; 4. No podemos cambiar el pasado, pero podemos cambiar el futuro; 5. Podemos tener registros del pasado, pero no del futuro; 6. El pasado está determinado, el futuro es indeterminado.

---

<sup>350</sup>En el Antiguo Testamento se llama al tiempo de diversas maneras. *Eth*, es el tiempo propio de una cosa o de un acontecimiento. *Dor*, es el tiempo de larga duración de la vida de un hombre, y sobre todo un largo período histórico. *Olam*, es el tiempo de la duración indefinida que avanza desde la noche de los tiempos.

<sup>351</sup> Mientras que la continuidad espacial no implica ni dirección ni distancia, y la unidad de sus puntos es la del mero estar entre, la continuidad de los momentos del tiempo tiene, por sí mismo, una dirección y es metrizable, y su unidad se expresa en la transcurrencia. Sin embargo, ambos continuos, el espacial y el temporal, se corresponden biunívocamente en tanto que conjuntos.

<sup>352</sup> Hans Reichenbach, en *El sentido del tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

En cuanto a la relación del tiempo con las cosas podemos distinguir desde dos puntos de vista. A partir de las cosas mismas, es decir, su respectividad al tiempo, y desde el punto de vista del tiempo respecto a las cosas.

La respectividad de las cosas al tiempo se llama *cuando*, y esto consiste en la colocación de algo en el tiempo. En la antigüedad se empleaba el término cuandocación. En el cuando visualizamos una fecha (del calendario o del reloj). Aquí el cuándo es una colocación en el tiempo métricamente numerado. Pero también se trata de una cuandocación que no es numerada, sino cualitativa, de las cosas entre sí. Así hay un tiempo de la penitencia, un tiempo de la misericordia, un tiempo para la siembra (que en España llamaban *tempero* y en los andes *chajmay pacha*)<sup>353</sup>.

El tiempo respecto de las cosas se expresa en el *despliegue* de las cosas en el tiempo. El despliegue es una forma de estar en el tiempo. No tanto porque las cosas transcurran en el tiempo, sino que transcurren temporalmente. El tiempo no es independiente de las cosas.

El vínculo con las cosas nos lleva al concepto estructural del tiempo, como afirma Zubiri<sup>354</sup> "por razón de las cosas de las que el tiempo es carácter". Las estructuras que posee el tiempo se pueden distinguir desde diversos puntos de vista, el físico, el de los seres vivos o el del hombre.

El tiempo de las realidades materiales es el tiempo físico o cósmico. El tiempo físico afecta a las cosas porque las cosas cambian, y el cambio es movimiento. El tiempo tiene algo del movimiento sin ser por ello movimiento mismo. La idea de continuo que ayuda a expresar el movimiento da cuenta del transcurrir entre un punto de partida y su consecuente inevitable, el punto de llegada. La idea de continuo enlazada al tiempo obliga a prescindir los puntos referenciales del movimiento y sustituirlos por los ahora, de manera que se tenga un continuo, o si se quiere sucesión, de ahora, el cual, por definición, se constituye en propiedad del tiempo.

---

<sup>353</sup> Los griegos hablaban de *oportunidad*; el momento oportuno para que algo acontezca o se realice.

<sup>354</sup> Zubiri, Xavier: Ibid:268.

El tiempo humano es mucho más profundo que el tiempo cósmico, ya que supone el psiquismo y la vivencia del hombre. El psiquismo es una suerte de fluencia, y el tiempo psíquico es la duración de la fluencia. La duración "es el pasado que continúa avanzando y empuja hacia el porvenir"<sup>355</sup>. La vivencia sustantiva al tiempo en la medida en que todos tenemos la vivencia de lo que es el ámbito del tiempo. Tanto el psiquismo como la vivencia tienen un momento común que es la intelección, y es allí donde se da la unidad estructural del tiempo humano. Asimismo se da la unidad entre el tiempo humano y el tiempo cósmico, basado en el aspecto psicossomático del hombre.

El concepto modal del tiempo se refiere al tiempo como modo de ser. El término *mītaq*, en árabe, significa acontecimiento puro, y designa al "modo de ser en el tiempo", equivalente a *ethos* que es el modo de ser en el mundo y de anudar relaciones intrahumanas<sup>356</sup>. Así como el yo no es la realidad del hombre, sino el ser que el hombre se hace, precisamente estando en el Mundo, el tiempo no es algo en que se está, sino el modo como se está en el mundo. El tiempo tiene carácter modal. El tiempo formalmente consiste en el es, fue, será. Y no en el antes, ahora y después (pasado, presente, futuro). El tiempo no es formalmente un modo de realidad, sino ulterior a ella. La connotación temporal fue, es, será, no pertenece formalmente a la acción. (El mientras es un segmento temporal del ser).

De acuerdo con el concepto estructural del tiempo, este es la forma que adopta en función de la estructura de las realidades, por estar en el mundo. Estas estructuras son múltiples: la que corresponde a las realidades físicas, que van cambiando sin cesar; la que corresponde a la realidad humana que fluye sin cesar, y la que proyecta la forma de su vida. El tiempo se adapta a estas estructuras. Respecto a las cosas físicas, el tiempo es sucesión; respecto a la realidad humana, en cuanto fluyente, el tiempo es duración, y en cuanto proyectiva es precesión. Estas estructuras se expresan respecto a la duración intelectual o intelección durante.

<sup>355</sup> ZUbir, Ibid: pág. 270.

<sup>356</sup> *Mītaq* refiere asimismo a la primera creación, en la pre-eternidad, de la raza adámica, para que ella proclame a Dios, Señor único. Ahmed Hasnaoui: Ibid.

Por ello el "mientras" es el fundamento de las estructuras temporales. En las realidades materiales, el tiempo es materialmente sucesión, pero formalmente es el "mientras" del estar en el mundo. Ocurre de igual manera en las realidades humanas en que el "mientras" es duración y precesión.

Así como el espacio muestra un estar junto a otro, el tiempo muestra un estar después de otro, en la duración (sucesión), lo cual significa un extenderse continuo desde el pasado al futuro a través del presente. Pasado es lo que ya no existe, pero suele conservarse objetivamente, en sus efectos o subjetivamente en la memoria. El presente es un elemento indivisible del tiempo que se expresa en el ahora. Futuros son las cosas y sucesos que todavía no existen, pero existirán, y a menudo se anticipan en la esperanza. La extensión del tiempo es continua y no puede construirse con instantes.

La dirección temporal<sup>357</sup> es la sucesión condicionada por los cambios de las cosas temporales, va desde el pasado al futuro, y es irreversible; el sentido de su dirección lo fija la relación de causa y efecto. El tiempo físico es el tiempo concreto que posee toda cosa y todo acontecimiento. Además del tiempo propio de todo ser se habla del tiempo imaginario, que representa un esquema general, vacío, de acontecimientos posibles. Es una duración temporal abstracta representada como existiendo en sí y concebida en forma parecida al espacio absoluto, como un continuo sin principio ni fin, unidimensional y fluente de manera uniforme. El tiempo físico es, como la duración, un estar determinado real de las cosas. El tiempo imaginario es el resultado de un largo proceso evolutivo conceptual y como tal, carece de realidad.

Distinta de la noción de tiempo es su representación intuitiva. La duración temporal de las vivencias interiores, el tiempo psíquico, es inmediatamente percibido por el "sentido temporal", que en virtud de circunstancias psicológicas puede apreciar la longitud del tiempo transcurrido. Se llama tiempo psíquico de presencia la extensión de tiempo inmediatamente presente a la percepción temporal.

---

<sup>357</sup> Debe distinguirse tiempo de temporal y de temporalidad. Lo temporal se entiende como lo relacionado con el tiempo, pero la temporalidad, según Heidegger, se desemboza como el sentido de la cura propia. Su uso como término técnico debe alejarse de las significaciones de futuro, pasado y presente, atribuidas por el concepto vulgar de tiempo. De igual manera afecta a los significados de subjetivo y objetivo, de inmanente y trascendente. (El ser y el tiempo 1971:354).

## 2. HUIRACOGCHA Y EL TIEMPO

A diferencia del *pacha* espacio, que tiene varios significados, el *pacha* temporal posee un solo sentido tal como se desprende de las traducciones hechas por los cronistas y los diccionarios tempranos del quechua y del aymara. Como expresión temporal *pacha* mantiene la unidad con *pacha* espacio, y ambos están en la mente y en la experiencia del *runa* y del *jaqe aru*. Solamente por razón de análisis enfatizamos aquí al *Pacha* como tiempo, aunque refiera en forma específica y concreta al estado del tiempo-clima, si es lluvioso y húmedo o seco, a la sucesión de las estaciones, a la alternancia entre el día y la noche, a la lejanía en el pasado y en el futuro. El *runa* y el *jaqe* han desarrollado una visión del mundo, del espacio y del tiempo, en base a su experiencia agrícola<sup>358</sup>. El tiempo deriva de un modo de ser fundamentalmente agrícola. Los ciclos agrícolas, en muchos casos, han implicado los calendarios andinos. Tal es el caso del calendario derivado del ciclo de la papa entre las comunidades andinas altiplánicas; y el ciclo del maíz ha ejercido decisiva influencia en las comunidades andinas quechuas<sup>359</sup>.

Para el pensamiento andino como, en general, para el pensamiento cotidiano, o el mito, el tiempo y la noción que se tenga de él, no se limita a la diversidad de sucesiones que forman parte de su experiencia, a partir del cual se puede intuir un tiempo de corta duración –por ejemplo, la sucesión de una estación por otra-, sino que intuye también el tiempo de larga duración, aquella que tiene origen en un hecho trascendental, una especie de semilla a partir del cual arranca el tiempo y el cosmos. Este comienzo, mejor dicho, ese hecho trascendental que se confunde con la creación se conoce como *in illo tempore*.

En el Tímeo<sup>360</sup>, Dios<sup>361</sup> resolvió crear una imagen de la eternidad –única, inmóvil e indivisible-, haciéndola precisamente divisible y móvil: el tiempo.

<sup>358</sup> En el estudio acerca del tiempo aymara, Teresa Bouysse Cassagne firma que en la historia del Collao "han cohabitado en un momento de la historia dos configuraciones del tiempo y dos percepciones del espacio, una autóctona y otra incaica (...) Ambas utilizan la misma gramática simbólica, pero reflejan dos sistemas de pensamiento distintos". El tiempo aymara se basaba en los tubérculos y las gramíneas, mientras que el tiempo Inca se basaba en el ciclo del maíz y la observación lunar. En *Identidad aymara, Aproximación histórica* (Siglo XV, Siglo XVI), 1987:262.

<sup>359</sup> Altiplánico y quechua se refieren en este contexto a los pisos ecológicos de puna y quechua, respectivamente.

<sup>360</sup> Tímeo o de la Naturaleza; Platón, *Obras Completas*, T.II; Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946.

“Los días y las noches, los meses y los años no existían antes, y Dios los hizo aparecer, introduciendo el orden en el cielo (...) Estas son partes del tiempo, y como el tiempo huye, el futuro y el pasado son formas que en nuestra ignorancia aplicamos muy indebidamente al ser eterno. Nosotros decimos de él: ha sido, es será; cuando sólo puede decirse en verdad: él es. Las expresiones, ha sido, será, sólo convienen a la generación, que pasa y se sucede en el tiempo. Tales expresiones representan movimientos”.

“El tiempo fue, pues, producido con el cielo, a fin de que, nacidos juntos, perezcan juntos, si es que deben algún día perecer; y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna, para que se pareciese a ésta todo lo posible. Porque el modelo está siendo de toda eternidad, y el tiempo es desde el principio hasta el fin, habiendo sido, siendo y debiendo ser. Con ese designio y con este pensamiento, Dios, para producir el tiempo, hizo nacer el Sol, la Luna, y los otros cinco astros, que llamamos planetas, y que están destinados a marcar y mantener la medida del tiempo”.

“Así nacieron el día y la noche, la revolución uniforme y regular del movimiento circular; el mes, cuando la luna después de haber recorrido su órbita, se encuentra con el sol; y el año cuando el sol mismo ha recorrido el círculo en que se mueve”.

Así es como un demiurgo asume la proeza de crear el tiempo, junto con el cielo. Antes solo había lo eterno, lo inmóvil. Pero a partir del momento de la creación el tiempo empieza a fluir, entra en movimiento según las expresiones Fue, es y será que la representan. El cuadro de la creación se complementa con los marcadores del tiempo, y el cielo es poblado por el sol, la luna y los planetas, cuyas trayectorias definirán las diversas duraciones del tiempo. El sol marcará el año y la luna, el mes.

El conocimiento de cada constelación va unido a alguna leyenda o mito. “Así, entre los antiguos griegos existía la leyenda que el todopoderoso Zeus quiso casarse con la hermosa ninfa Calixto, una de las sirvientas de la diosa Afrodita, en contra de los deseos de esta última. Para evitar a Calixto las persecuciones de la diosa, Zeus convirtió a su amada en osa y se la llevó al cielo. De la Osa menor los griegos antiguos contaban que era el perro predilecto de Calixto, convertido en oso igual que su ama”<sup>362</sup>.

En los Andes Huiracocha es el dios creador del tiempo. Desde una orilla del lago Titicaca derrotó a las tinieblas enviando al cielo el sol, la luna y las

<sup>361</sup> Equivale a Idea, idea absoluta o eterna.

<sup>362</sup> En *Astronomía y astronáutica, Moderno tratado sobre el cosmos*. Enciclopedia del Saber Humano, tomo 11. Editorial Mateu, Barcelona 1972: 23.

estrellas para que alumbrasen el universo. Pero estas criaturas no solo daban luz, fueron marcadores del tiempo, y, al igual que entre los griegos, el movimiento del sol alrededor de su órbita contabilizaba el año, *wata*, el movimiento de la luna señalaba el mes, *quilla*, y las estrellas formando constelaciones diversas eran marcadores vitales del tiempo.

La razón por la cual el Sol fue catapultado como la divinidad superior de los Incas, mucho después que Huiracocha desapareciera en el mar luego de completar la creación del *pacha*, de los animales y la humanidad, y trazar la senda del Camino Real, se debe al hecho de que fuera tomado como la fuente de energía, de la vida, y por sobre todo porque era la razón de ser de la luz y del día. Por eso se le prestaba tanta importancia y atención a cada momento del sol en su paso por el firmamento en el lapso de un día. Atendiendo a su trayectoria desde el momento en que aparece hasta su puesta en el ocaso recibía distintas denominaciones. Es An-ti cuando se levanta, Inti corresponde en realidad a la posición del sol cuando ha llegado al cenit; Kon-ti cuando se oculta en el océano. Le llamaban Wa-ti al tiempo que permanecía invisible al otro lado del mundo. Tal vez la idea relacionada con esa fase en la que el Sol permanecía oculto, caminando por detrás del mundo, *T'eqse*, indujo en los Incas la noción acerca de la redondez de la tierra<sup>363</sup>. El nacimiento o alba y el ocaso del Sol definían los opuestos que eran referentes del comienzo y fin del día y de la noche, de la sucesión de la luz y la sombra; al mismo tiempo contextualaban los puntos de quiebre temporal, los momentos límite de indefinición. Por eso Ti (Sol) era el mayor de los dioses, y el Inca su hijo. Ti-ti<sup>364</sup>, debiera traducirse como dos soles, atendiendo al sol de levante y al sol de poniente. Mientras que la partícula *ka* (*ca*) denota la interjección de uno que da algo, como quien dice: toma. *Kaa*, con doble vocal, significa abertura, grieta; pero también entraña otros significados: tejuelos o plata en barras, y estiércol seco de ganado. Quizá Ti-ti-caa-caa, designe el lugar por donde emerge el sol.

<sup>363</sup> Federico García y Pilar Roca, en libro *Pachacutec, una aproximación a la cosmovisión andina*. Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima 2004.

<sup>364</sup> La partícula *Ti*, (doblada *Titi*), se tradujo como puma, y *ccacaa*, como roca o piedra; por lo cual *Titicaca* significaba puma de piedra. Diego de Torres consigna el vocablo aymara *cala* (*qala*) para referirse a la piedra; mientras que *ccacca* es un término quechua.

Los incas llamaban *punchau* al día, pero también era el nombre con que designaban a la divinidad del día. El historiador Cúneo Vidal<sup>365</sup> refiere que Túpac Amaru y sus capitanes, en su huída, llevaban consigo un ídolo al que tenían como su dios y le llamaban *Punchau*. Al darles alcance el español Francisco Camargo capturó al Inca y sometió a sus fuerzas, pero sobre todo les arrebató de manos de Gualpa Yupanqui el mencionado ídolo. Literalmente *punchau* significa “el día”. En la perspectiva de Cúneo *punchau* corresponde al momento en que sale el sol. Antes es *pacarin*, cuando el sol está *pacasca* (oculto). El cronista indio Juan Santa Cruz Pachacuti en su famoso dibujo del Coricancha denomina *Punchao* al círculo ovoide que ocupa la parte principal del frontis del templo, con el cual propone la distinción entre el ídolo del día (*Punchao*) con la figura del Sol.

Era el dios principal de Vilcabamba. Sacado del Coricancha fue instalado allí. En la presentación hecha por Duviols<sup>366</sup>, *Punchao* era de la estatura de un niño, que estaba sentado en una tiana (trono), tenía rayos solares sobre la cabeza, un pectoral facetado, llanto en la frente y una caja o recipiente con las cenizas de los Incas en el interior de su cuerpo que era como un pilón que se encajaba desde el asiento. Según Antonio de la Calancha al *Punchao* (“el día”) lo flanqueaban dos serpientes y dos pumas. *Punchao* era una de las tres personas que constituían la divinidad del Sol, correspondía a Churi-inti y representaba al día. Las otras dos personas eran Apu Inti, que era el “mismo sol”, e Inti Guanqui o “hermano sol”.

Los andinos imaginaron una representación plástica del tiempo a través de esculturas. Alonso García Cuadrado describe la estatua o estela que encontrara en las cercanías de llave. Se trataba de un ídolo de piedra muy abominable con dos figuras monstruosas: la una de varón, que miraba al nacimiento del Sol, y la otra con rostro de mujer a las espaldas, que miraba al Poniente. El ídolo estaba decorado con figuras de culebras que se suben de los pies a la cabeza y otras de sapos<sup>367</sup>.

<sup>365</sup> En el año 1572 fue capturado Túpac Amaru Inca y la caída de *Punchau* marcó el fin de la religión del sol y la del imperio. En: Enciclopedia Incana, T.VII, Lima, 1987:421..al

<sup>366</sup> Citado. por T. Gisbert, en El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina. Plural UNSLP, Bolivia, 1999:49.

<sup>367</sup> En Pablo José de Arriaga: “Extirpación de la idolatría en el Perú”, y Alfonso Ramos Gavilán: Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana (1589), Ignacio Prado P., 1988.

De manera semejante, en Pachacamac, otra representación de ídolo tallado en lo alto de un madero de lúcumá tiene dos figuras –una de ellas masculino y la otra femenina- unidas por la espalda y decoradas por un complejo de figuras que la cubren: serpientes, felinos, plantas y otros signos.

Ambas representaciones, la destruida por García Cuadrado y la de Pachacamac, como otras tantas que han poblado el mundo andino mucho después de la llegada de los españoles, fueron estimadas como ídolos del tiempo. En ambos ídolos la figura del varón miraba el Este, el lugar de salida o nacimiento del Sol, y la de la mujer se orientaba al Poniente, lugar de su entrada u ocultamiento. Uniendo por la espalda a las figuras masculina y femenina, el ídolo del tiempo sigue la trayectoria del Sol, y éste no solo transcurre entre dos puntos cardinales del espacio que señalan su origen y ocaso, sino del futuro y del pasado.

No solo la trayectoria del Sol que marca las distintas fases del día, sino la sucesión del día y la noche, la ruptura de una estación de calor por una de frío, la continuación de una estación seca por otra de lluvia, han marcado de una manera decisiva en la noción del tiempo que elaboró, de manera intuitiva, el hombre andino, en base a su milenaria experiencia.

### 3. *HANAN/HURIN* temporal

Sabemos del valor espacial de *hanan/hurin*, como algo que designa lo que es alto y lo que es bajo aunque tenemos muy vagamente la idea de ¿por qué es *hanan* y por qué *hurin*?, y peor aún ¿quién o quienes eran *hanan* y quién o quienes, *hurin*?

Garcilaso de la Vega ha asociado, en el acto fundacional del Cusco, *Hanan* (alto) al Inca y *Hurin* (bajo) a la *Coya*, con todas las valencias que ambas pueden integrar. Pero entre ambas categorías apenas se ha insinuado el sentido de la sucesión, de orden, al mencionar a los hombres convocados por la *Coya* como *segundos* hermanos, dando así por tácito que los hombres convocados por el Inca eran los *primeros* hermanos. Aun cuando esta designación se puede leer en Los Comentarios Reales, ello no significa que los primeros hermanos respecto de los segundos, se den como sucesión en el

tiempo, sino que revisten un carácter clasificatorio semejante a las nociones de izquierda/derecha.

Otra tendencia traduce *Hanan* como *reciente* y *Hurin* como *antiguo* o *primigenio*. Las tradiciones de Huarochiri y los mitos de Wakon y la Willka identifican a la divinidad solar como *Hanan*, en sentido de reciente. La nota de Manga<sup>368</sup> dice que esto no supone que la deidad solar no sea *hurin*, es decir antiguo o primigenio. Quizá tenga sentido este *reciente* debido a que el sol fue una divinidad restituida por los Incas.

Para ser consecuentes con la unidualidad de *pacha* tendríamos que expresar ambos valores de *hanan/hurin*, de modo que *hananpacha* se entienda como el espaciotiempo de arriba, y *hurinpacha* como el espaciotiempo de abajo. En tal sentido *hanan/hurin* implican una sucesión no sólo clasificatoria – en función del espacio- sino temporal.

Rómulo Cúneo Vidal ha dado una respuesta interesante que vale la pena tomar en cuenta. En el proceso de poblamiento de un valle, pongamos por caso, por los *mitmaq*, la ocupación se realizaba eligiendo el área que consideraban conveniente de acuerdo con sus criterios. Esta era la primera ocupación a la que seguía una segunda proveniente del mismo lugar de origen, no importa si eran del mismo ayllu. La segunda oleada de *mitmaq* debía asentarse en un lugar próximo y continuo a la de los primeros y se llamaban *hurin*; los primeros eran *hanan*. Posiblemente dos ocupaciones (en algunos lugares hubo tres o más ocupaciones como en Huaquirca: Champine-Huachacayllo-Ñapaña) eran las más importantes en tamaño y bastaban para definir la población originaria, dando lugar a un crecimiento natural. Las futuras migraciones terminaban asimilándose a los sectores *hanan/hurin*. Las parcialidades Lupaja / Yunga se subdividieron a su vez en *hanan/hurin* Lupaja y *hanan/hurin* Yunga, siguiendo el patrón de poblamiento de orden de llegada<sup>369</sup>.

Así *Hananpacha*, el mundo de arriba, de lo alto, el mundo celeste donde están las constelaciones, los astros, el arcoiris, y las aves, lo es también el

<sup>368</sup> Eusebio Manga Quispe: Lucha de dioses y creaciones humanas en la costa andina. En Ciberayllu. [WWW.andes.missouri.edu/.../EMQDioses/EMQ\\_Dioses1.html](http://WWW.andes.missouri.edu/.../EMQDioses/EMQ_Dioses1.html) (1990).

<sup>369</sup> Rómulo Cúneo Vidal escribe: "Fueron hanansayas o arribeños, en los diferentes valles peruanos los ayllus primeramente establecidos en ellos al ocurrir el rebalse de las comunidades andinas camino a la costa, en la parte hanan, o sea alta, de ellos, y al amor del primer caudal de las aguas de sus ríos; y urinsayas, los posteriormente establecidos en ellos, dueños del sobrante de las aguas de estos últimos". En Historia de los cacicazgos hereditarios del sur del Perú. Obras completas, V. 1, 1977:326.

mundo del tiempo largo, donde se originan los principios y los poderes tutelares de la naturaleza. Y *Hurinpacha*, el mundo de la tierra, de los cerros, los lagos, los ríos, las plantas y las gentes, lo es también el mundo del tiempo reciente, del aquí y ahora, en este sentido el *hurinpacha* se transfiere al *kaypacha*.

*Uqho pacha*, el mundo interior, donde están los *mallquis*, los ancestros enterrados, las raíces y las sierpes, en su dimensión temporal es el tiempo pasado.

#### 4. EL PASADO Y EL FUTURO: ÑAWPA / Q'EPA; NAYRA / CCHINA

El filósofo Aristóteles sostenía que el tiempo no existe en forma absoluta, sino que posee una existencia imperfecta y oscura<sup>370</sup>. El tiempo se compone de aquello que ha sido y ya no es, y por otro lado, que va a ser y todavía no es. De esto se sigue la divisibilidad del tiempo en partes pretéritas y futuras<sup>371</sup>. El instante es el límite entre pasado y futuro, y juega un rol semejante al que desempeña el punto, pero que no es sucedáneo de otro punto ni es sucedido por otro. Por eso el instante no es considerado como una parte del tiempo. Ni es posible concebir la continuidad de los instantes como la de los puntos. El instante queda destruido, o disuelto, si se prefiere, en el instante inmediatamente consecutivo. Sin embargo, por el hecho de que el instante se tome como límite, se abre la posibilidad de considerar un tiempo limitado y, por consiguiente, finito<sup>372</sup>.

Por otro lado la idea de tiempo va asociada a la de movimiento y cambio debido al posicionamiento que tiene el instante en la frontera de las partes del tiempo. Y como el instante es absorbido por el pretérito, el tiempo se confunde con la idea misma del movimiento. Todo cambio ocurre de manera rápida o lenta (es más rápido o más lento), y el tiempo es el que define la lentitud y la rapidez: es rápido lo que en poco tiempo se mueve mucho, y es lento lo que en

<sup>370</sup> Aristóteles plantea la posibilidad de ubicar el tiempo entre los seres o no-seres, lo cual equivale a decir que el tiempo es un ser o un no-ser. La respuesta a este dilema quizá radique en la consideración de lo que no puede participar por no seres parece no poder participar de la sustancia.

<sup>371</sup> El hecho de pensar que el tiempo es divisible en partes no implica de ninguna manera que sea ajeno a la idea de segmento. Como se verá más adelante, el pretérito o tiempo pasado no es genérico, y consiguientemente el futuro tampoco lo es. La noción de número se encargará de resolver este problema.

<sup>372</sup> Aristóteles, Física, Libro IV, 2001:99.

mucho tiempo se mueve poco. El tiempo no es el movimiento, pero no existe sin el movimiento. Consiguientemente el tiempo pertenece al movimiento. Como sugiere Quezada "el tiempo tiene su tiempo"<sup>373</sup>, haciendo notar por tiempo el grado de velocidad que va de lento a rápido.

Aristóteles introduce el número en la relación del tiempo y el movimiento, y afirma que el tiempo es el número del movimiento según el anterior y el posterior. "El tiempo no existe más que en cuanto el movimiento conlleva un número"<sup>374</sup>. El concepto "número" tiene dos sentidos: Como numerado (por tanto numerable) y como medio de numerar (o contar). Esto lleva a postular que el tiempo es lo numerado, o dicho de otro modo el número del movimiento, en la relación anterior/posterior, que se da en una relación de continuidad<sup>375</sup>. Estar en el tiempo significa dos cosas: existir cuando se produce el tiempo y cuando está en el número<sup>376</sup>. Las cosas están envueltas por el número, como las cosas que están en el lugar están envueltas y contenidas por el lugar. Todo lo que existe en el tiempo queda contenido y envuelto por el tiempo, igual que en el lugar.

La idea capital de Aristóteles en la concepción de las partes del tiempo, adelantada por la noción de número que a su vez definirá la segmentación de las partes, es la de distancia.

Veamos lo que escribe Aristóteles:

"Pero *antes* está en el tiempo; *antes* y *después* decimos en relación del ahora; el ahora es el límite del pasado y de lo futuro. Puesto que los ahora están en el tiempo, los antes y después también estarán en el tiempo, porque en lo que está el *ahora*, está también la distancia del ahora (*antes* se dice de manera opuesta en relación al tiempo pasado y al tiempo futuro; en lo pasado llamamos *antes* a lo que está más alejado del ahora, pero *después* a lo que está más cerca; en el futuro llamamos

<sup>373</sup> Óscar Quezada Macchiavello, comunicación personal.

<sup>374</sup> Ibid: 99.

<sup>375</sup> La diada (de dos) es el número más pequeño. El tiempo que es el número no puede existir sin el movimiento y sin el alma; pues lo numerado (el movimiento) supone aquello que numera (el alma).

<sup>376</sup> Estar en el tiempo significa ser medido por el tiempo, tanto en sí mismo como en su existencia, pues el tiempo mide simultáneamente el movimiento y su esencia. Ibid:99.

*antes* lo que está más cerca y *después* lo que está más lejos)<sup>377</sup>. (Los subrayados aparecen entre comillas en el texto de referencia).

El *ahora* juega el papel de referente a partir del cual se proyecta la lejanía, hacia los opuestos (pasado/futuro), segmentados en anterior y posterior (expresados en plural), con significados contrarios dependiendo si los segmentos están ubicados en el pasado o en el futuro.

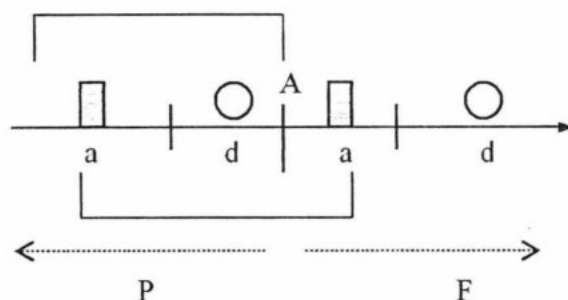


Fig. N° 16: Distancia temporal respecto al ahora.

a: antes  
 d: después  
 A: ahora  
 P/F: pasado/futuro

Ya sabemos que el movimiento numerado es el tiempo. En el tiempo se verifican a la vez: la generación, la destrucción, el crecimiento, la alteración, la traslación.

Esta larga y obligada referencia a las ideas de Aristóteles contribuirán a entender las ideas del *runa*, antiguo y contemporáneo, acerca del tiempo segmentado (cosificado en cosas y hechos) y acaso a dilucidar la noción de futuro. ¿Qué han pretendido y pretenden, realmente, el *runa* y el *jaque* cuando expresan que el futuro es *q'epa* (está atrás)?

Esta dirección identificada por adelante / atrás cobra importancia cuando se trata de tiempo "real". Como sostiene Stephen W. Hawking<sup>378</sup> hay una gran diferencia entre las direcciones hacia adelante y hacia atrás, contrariamente a lo que ocurre con el tiempo imaginario. Esa dirección del

<sup>377</sup> Aristóteles, Física, Libro IV, 2001:108.

<sup>378</sup> En Historia del tiempo, del big bang a los agujeros negros. Editorial Crítica, Barcelona 1989:190. Hawking afirma que las leyes de la ciencia no distinguen entre las direcciones hacia adelante y hacia atrás del tiempo.

tiempo que permite distinguir el pasado y el futuro es lo que se denomina flecha del tiempo. Hawking distingue tres tipos de flechas del tiempo. La primera es la flecha termodinámica, que es la dirección del tiempo en la que el desorden o la entropía aumentan. La flecha psicológica es la dirección en la que nosotros sentimos que pasa el tiempo, la dirección en la que recordamos el pasado pero no el futuro. Y la flecha cosmológica es la dirección del tiempo en la que el universo está expandiéndose en vez de contrayéndose<sup>379</sup>.

La palabra *Q'epa* en quechua designa el futuro. Traducido significa *atrás* o *detrás*, a la espalda. En aymara, además de *q'epa* con igual sentido que en el quechua, existe otro término, *cchina*, que significa detrás y es aplicado al futuro<sup>380</sup>. Otra traducción, como la que hace Esterman, relaciona *q'epa* con "después", traducción ésta que comparto, que es menos problemática y más adecuada para designar el tiempo futuro. A diferencia de los andamaneses cuyo idioma desconoce el tiempo futuro<sup>381</sup>, el quechua y el aymara sí designan, solo que a primera vista parecieran indicar, tomado literalmente, el pasado, pues eso quiere decir *atrás*, cuando menos en lo que respecta al sentido común.

Debería tomarse en consideración el valor de la palabra *Q'epa* como una metáfora, antes que literalmente. En tal sentido formulo dos hipótesis.

La primera es que *Q'epa* debe tomarse en sentido aristotélico, que incluye la noción de lejanía. El tiempo consiste en un fluir del futuro hacia el pasado, en el que el instante es un referente fugaz. Sin embargo, hay que distinguir tanto el pasado como el futuro en relación al instante, por la cercanía que guarda con él, y que es posible establecer con los términos anterior y posterior. De ese modo en el futuro el posterior se encuentra a más distancia del instante que el anterior, y más próximo en el pasado. Ocurre lo contrario con el anterior, más distante en el pasado que en el futuro. Dicho de otra manera podría afirmar que el futuro está *detrás* (del anterior, el que por estar

<sup>379</sup> Ibid: 191.

<sup>380</sup> *Nayra* expresa el tiempo pasado, y es el equivalente del *ñawpa* en quechua; y *Nayra haque naca* se refiere a los antepasados. Ver Thérèse Bouysse Cassagne, en *La identidad aymara, Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*; Editorial Hisbol, La Paz, 1987. Véase en especial Capítulo V, acerca del tiempo del grupo y del imperio.

<sup>381</sup> M. Eliade: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*; Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981. Véase el capítulo: *Morfología y función de los mitos*.

muy próximo al instante, el futuro inmediato, no se percibe como tal, sino el que viene detrás o después).

La segunda hipótesis, basada en la intuición, guarda relación con *Q'epa* tomado en su connotación de *a la espalda*. Hablar de futuro como algo que está *a la espalda* (*Q'epa*) -generalizado especialmente entre sus intérpretes no quechuas y no aymaras-, equivale a todo aquello que se sustrae a la mirada, a los ojos. No puedo ver lo que tengo a la espalda, puesto que allí no tengo ojos, ya que para mí el conocimiento de las cosas entra por los ojos, y por extensión de los sentidos. Decir que el futuro está a la espalda equivale a la afirmación de que el futuro es lo no conocido, lo no visto, lo ignorado; al contrario de que el pasado es lo conocido, lo visto, lo no ignorado. Significa esto que para el hombre andino ¿no existe un futuro como lo desconocido? Por el contrario ¿se trata de una suerte de crónica de una vida anunciada? Esta idea contradice la noción convencional que se tiene del futuro, no ya un futuro tal como la concibe el hombre occidental, sino de aquella que forma parte de la experiencia vital del ser humano. El ser-ahí es un ser que transcurre. Un ser existencial es un ser en el espacio y en el tiempo, es un ser en movimiento, limitado, finito, un ser que no sólo nace y muere porque es limitado, sino que es consciente de su nacimiento y de su muerte. Para Heidegger el ser es abierto, es ad-venir, y el tiempo se configura justamente en relación con esa apertura del ser.

Pero si invierto la operación y proyecto de atrás (futuro), ubicado a mis espaldas, hacia delante –en el sentido atrás/delante del espacio- significa en el mejor de los casos que el futuro es conocido, una suerte de copia de lo que ya se sabe, del que ya se tiene experiencia, y por lo tanto, como cabe suponer, no abriga, entraña u oculta algún tipo de temor, pues sólo se teme lo desconocido<sup>382</sup>. Pero esto ocurre en cierta forma en el tiempo circular, que consiste básicamente en volver al comienzo, a la experiencia primordial. En cambio la traducción "después" parece más adecuada para designar el futuro, y no como mañana sino como después de mañana. En la expresión quechua *imaynaraj kanka q'epa tiempupí*, traducido *cómo será en tiempo posterior o después*, es decir *cómo será en el futuro*. Aquí la expresión *q'epa* es

<sup>382</sup> El tiempo por venir, lo que está después, lo oculto y desconocido, el hecho de no saber cómo será, y que llega a expresarse como la posibilidad de lo nefasto, es una de las fuentes del *miedo mágico* a la que alude R. Kusch. Ese miedo sería por consiguiente un elemento organizador del pensamiento aymara y quechua. Kusch, PIPA 1977: 40 y ss.

equivalente a después. Visto de esta manera resulta imprescindible tener en cuenta la noción de distancia o lejanía para entender la idea de futuro del hombre andino.

El hecho de interpretar *q'epa* solo como lo que está *atrás*, es restrictivo, cuando en realidad responde a los sentidos de *atrás* y de *después*. Lo que está delante está atrás (de algo), es una expresión gráfica que denota temporalmente que el futuro en cuanto tal no es la inmediatez, sino lo que es posterior a ella. Atrás o después están en la perspectiva de la mirada que se abre a partir de un punto de vista, aunque no son alcanzados por la mirada precisamente porque se sustraen a ella. Estar atrás o después remite a algo oculto y también a lo lejano.

Aunque las investigaciones demuestren que el cerebro no conoce el futuro; sino que reconoce sólo presente y pasado<sup>383</sup>, todo indica que el hombre tiene una idea del tiempo compuesta de pasado, presente y futuro. “Los gentiles, los hombres y las almas formamos parte de un mismo sistema temporal. Según Juan Coletto, la próxima humanidad estará compuesta por las almas que se encuentran ahora en el cielo. Esas almas son los muertos de la tierra, desprovistos de pecados” —escribe Ortiz Rescaniere<sup>384</sup>—, “Como un juego de espejos, los gentiles (pasado) y el pueblo de las almas (futuro) reflejan al mundo del presente al revés, inverso. Gentiles y almas tienen un nexo común en la medida en que ambos hacen eco al mundo de los hombres”.

Esta forma de entender el futuro como *q'epa* conlleva algunas consecuencias en la articulación del hombre con el tiempo, existencialmente hablando. Sostener el futuro como lo conocido afecta la idea de esperanza. Algunos autores como Ortiz han planteado, basados en la primordialidad del tiempo andino, de manera negativa la posibilidad de la esperanza que entraña de alguna forma la emergencia de la idea del bien en el seno de lo desconocido. Estas cuestiones nos llevan a interrogantes aún más generales: ¿Hay esperanza en el mito? ¿Cómo es el futuro para el hombre mítico?

Faller y Cuellar<sup>385</sup> postulan un modelo relativo del tiempo en el que la sucesión *ñawpa/q'epa* no reconoce el Ego como punto de referencia, en

<sup>383</sup> J. Hawking en *Historia del Tiempo, del big bang a los agujeros negros*. Editorial Crítica, Barcelona, 1989. Marco Aurelio Denegri; en programa *Función de la palabra*. RTN, 16/12/01.

<sup>384</sup> En *De Adaneva a Inkari, una visión indígena del Perú*; Retablo Ediciones, Lima, 1973.

<sup>385</sup> En *Metáforas del tiempo en el Quechua* (2005).

sentido aristotélico, de un anterior –delante- al Ego y un posterior –atrás o después- del Ego. Está claro que en el espacio la función del centro hace las veces de referente, el punto ordenador a partir del cual se pueden comprender todas las formas de alejamiento. El *ñawpa/q'epa* temporal implica básicamente la idea de sucesión, y según Faller y Cuellar se trata de una sucesión de segmentos sin Ego. De esta idea se puede inferir que cada segmento se convierte en referente del otro, pero también que cada *q'epa* es *ñawpa* de otro *q'epa* y así *ad infinitum*. Lo que parece evidente es que por esta vía el razonamiento acaba instalando el instante, como punto de referencia o centro, en la sucesión delante/atrás o antes/después. El tiempo no sólo es sucesión de los segmentos pasado/futuro, homologable con *ñawpa/q'epa*, sino sucesión de pasado/presente/futuro. En quechua la palabra *kunan* se emplea para designar el ahora, el presente, y *kay* refiere al ser y al aquí. De manera que la sucesión temporal, entendida en su linealidad, debería ser *ñawpa/kunan/k'epa*. Existe el ayer, el hoy y el mañana, *ch'isi/kunan/paqarin*; en función del pasado tienen perfil propio segmentos antes de ayer/ayer/hoy, donde todavía no aparece el *ñawpa*; en relación al futuro se sigue hoy/mañana/pasado mañana, *kunan/paqarin/mincha*, y aquí tampoco aparece *q'epa*. Lo que indica que *ñawpa*, en relación al pasado, como dicen los *runakuna*, no es un pasado reciente o próximo sino el pasado antiguo. De la misma manera, *q'epa* no designa cualquier tiempo futuro, sino el futuro lejano. Aquí es evidente la intervención de la noción de alejamiento en la designación del tiempo. El pasado y el futuro se pueden fragmentar en varios segmentos. A partir del *wata* (o *mara*) se puede señalar el anteaño (*khurimara*). *Khuri* es una expresión que significa anterior, lejos, allá. Los segmentos se pueden anteponer hasta llegar al *nayrapacha*, o *ñawpapacha*. De modo semejante los segmentos anuales se pueden suceder hacia el futuro, uno atrás (después) de otro, hasta configurar el *q'epapacha*. Y así el tiempo transcurre de lo primordial, que es propiamente el pasado antiguo, a lo desconocido, que es el *q'epa*. *Ñawpa* no solo designa lo que está delante, designa también lo que es primero, lo primordial, el origen. *Ñahuin* significa ojo, pero también brote. La papa tiene ojos de donde nacen los brotes de nuevos tubérculos. El ojo, que puede designar igualmente al ojo de la papa, o al ojo de agua, puquio o manantial, no solo es el lugar por donde brota la nueva planta o el agua, sino que es principio de vida. En aymara, el

equivalente de *ñahuin* es *amu*; significa origen, botón en flor. Es raíz del término *amtaña*, que significa recordar<sup>386</sup>. Los agricultores andinos solían desenterrar las semillas sembradas cuando los ojos habían echado brotes para dividirlos y volver a sembrar cada brote por separado, y así conseguían multiplicar la cosecha. *Ñahuin*<sup>387</sup> (ojo) es el tiempo primordial. El peso que tiene sobre el tiempo el concepto *primordial* es fundamental en la visión andina, pues se actualiza permanentemente, es parte del *kay* y del *akana*, y atraviesa los segmentos del futuro. Reitero, *q'epa* y *ñawpa* están en las antípodas, y, sin embargo el pasado y el futuro pueden confundirse en un mismo campo de visión.

La visión segmentaria del tiempo se extiende igualmente a los caracteres estacionales, astronómicos, climáticos. Junto a una embrionaria visión abstracta del futuro, se colocan la sucesión de segmentos vinculada con el verano, el otoño, el invierno, la primavera; el día con la noche; el tiempo de lluvias y el tiempo de sequedad; el tiempo de la escasez y el tiempo de la bonanza; el tiempo de la fiesta y el tiempo del trabajo.

En resumen, el papel que juega lo primordial en el tiempo, lo hace el centro en relación al espacio. En el primero es fundamental la noción del origen fundante; y en cuanto al espacio, el centro es el punto a partir del cual se dan todas las formas de alejamiento.

## 5. EL TIEMPO ANDINO ES CIRCULAR Y CÍCLICO.

El *runa* no interroga acerca del tiempo, no pregunta ¿qué es el tiempo?, tampoco se pregunta por la orientación que pueda poseer, lo que tiene es una intuición en la medida que lo experimenta o vivencia. Y pese a haber desarrollado un calendario y sistemas de observación complejos acerca del tiempo, al *runa* no le ha preocupado saber si el tiempo es lineal, circular o tiene

<sup>386</sup> Juan Van Kessel, *Medicina andina*, 1985:19.

<sup>387</sup> El término *Ñahuincha* alude al matrimonio simbólico de dos vacunos pequeños, para propiciar la fertilidad y la reproducción del estable. Juan Ossio afirma: "A estos ñahuinchas se les frotaba tres veces en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, y luego se les cortaba un pedazo de oreja, dejando caer la sangre en una vasija. Esta sangre era mezclada con cañazo y se daba a beber a todos los concurrentes en una especie de comunión. Después de quedar vacía, la vasija se ponía encima de los animales. Se les soltaba, y se veía cómo caía. Si la vasija caía boca abajo era mala suerte y si caía boca arriba era un buen augurio: el rebaño se reproducía en abundancia". (El Dominical, de El Comercio, 25/12/2000).

forma de espiral. Esta ha sido una inquietud legítima y generada por los intelectuales, llevados por un afán de encontrar en el pensamiento andino una filosofía particular<sup>388</sup>.

En el pensamiento del hombre andino lo que gravita en el tiempo es el peso del trabajo agrícola, y este es uno de los rasgos capitales de su cultura que se enuncia como agrocéntrica. En el pensamiento religioso —especialmente en la India— se ve en el tiempo el peso del sufrimiento, para el pensamiento filosófico el tiempo es aniquilado por el peso de la contradicción. Heráclito es el filósofo del devenir, pero al igual que Buda, emplea con predilección la imagen del círculo para expresar el contenido de su doctrina. “En la circunferencia el principio y el fin coinciden”<sup>389</sup>.

La observancia de los eventos naturales y cosmológicos ha proveído al pensamiento espontáneo del andino la información convincente acerca de su repetibilidad y la frecuencia con que ellos ocurren, asociados a los cambios vitales que implican, siguiendo un patrón rítmico que va del nacimiento a la muerte. Ligado a los fenómenos de naturaleza cíclica la concepción espontánea del tiempo tiene asimismo un carácter cíclico, dado que el hombre piensa lo que vive. No hay que dejar de lado que si bien el andino extrae de su experiencia (de interactuar con la naturaleza) los elementos que integran su saber, la noción de ciclicidad del tiempo no excluye el carácter circular del mismo.

La idea más recurrente para determinar si el tiempo es lineal o circular reposa en la relación entre pasado y futuro. Cuando se excluye toda posibilidad de convergencia entre ambos, en el sentido de que los hechos son irrepitibles e irreversibles, la noción de tiempo es lineal. En cambio cuando se admite la posibilidad de que el pasado y el futuro están en una relación de convergencia, de encuentro, el tiempo es percibido como un retorno al pasado, en que el futuro es el pasado. Recordemos que *q'epa* significa indistintamente futuro,

---

<sup>388</sup> Hay en este sentido una discusión acerca de la forma del tiempo, si es lineal o circular, siguiendo la inspiración judeocristiana, en un caso, o de la mítica, en la otra. Algunos como Ricardo Claverías no dudan en combinar ambas formas: el tiempo andino es lineal y cíclico. Señala la importancia del tiempo cíclico para el hombre andino, puesto que 1. Permite planificar el uso de recursos de acuerdo a un calendario agrícola y ganadero, cuyas fases están comprendidos en el tiempo sagrado; 2. El tiempo sagrado sistematiza la tradición, posibilita la evaluación de los resultados y la eficacia de la decisión colectiva en el ciclo anterior, el cual fortalecerá el ideal de bienestar duradero de la familia y de la comunidad. (Claverías 1990:39).

<sup>389</sup> En Cassirer, Ob.Cit: 149.

*atrás, después*, y se han popularizado enunciados como “el futuro está atrás”, “el hombre andino camina de espaldas al futuro”, “el hombre mantiene sus ojos en el pasado”, “el futuro es el pasado”, “el futuro está a la espalda”. El segundo significado ha tenido menos suerte quizá porque el término “después” es más connotativo. Puede entenderse en varias direcciones, una de las cuales está en el hecho de estar ubicado en el futuro, entendido éste en una acepción mediada por la distancia, o mejor, la lejanía. Pero también “después” es empleado como equivalente de “atrás”; y así decir “después de” equivale a decir “atrás de”.

Tal vez la principal dificultad radique en la forma de interpretar el pensamiento del *runa* por la cual se ha puesto en sus labios lo que él no quiso decir. De esta manera la expresión *q'epa* puesta en la perspectiva de una visión lineal, irreversible y cristiana del tiempo, no puede tener otro significado que “atrás”. Consecuentemente el futuro colocado “a la espalda” de ego resulta ilógico y absurdo. En la visión lineal el pasado no regresa.

Sin embargo el significado de *q'epa* cambia de sentido cuando se le percibe en la convergencia de pasado y futuro. El término *ñawpa* en quechua designa el pasado, pero también significa lo que está delante. Su equivalente en aymara es *nayra*, y *nayrapacha* es el tiempo pasado. El vocablo quechua *s'apiy* que designa a la raíz del árbol, posee también una connotación social que se relaciona con el origen del hombre. Otro término, *Tiksi*, que Guardia Mayorga<sup>390</sup> traduce como raicilla, significa lo antiguo, el hecho primero o primordial, fundante, en el sentido de espíritu-raíz.

Tomado en sentido lineal del tiempo, *ñawpa* debía designar el futuro y *q'epa*, el pasado. ¿Por qué entonces el *runa* realiza una operación lingüística por la cual invierte sus significados? La explicación podría estar otra vez en el tipo de relación entre pasado y futuro. *Ñawpa* y *q'epa*, están en una relación de conjunción, de encuentro, de *tinkuy*. La experiencia del tiempo es de retorno al comienzo, al pasado primordial. En este sentido el tiempo andino es circular<sup>391</sup>. *Ñawpa* que debía designar el futuro, lo que está delante, significa el pasado; y *q'epa* que debía designar el pasado, lo que está atrás, significa el

<sup>390</sup> Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa; quinta edición, Lima, 1971.

<sup>391</sup> Mircea Eliade, en *El Mito del Eterno Retorno* resalta el pasado primordial, fundacional. Es el tiempo primordial, no el tiempo cotidiano.

futuro. Este delante que está atrás y ese atrás que está delante, remiten gráficamente a la serpiente, Amaru, desplegada en círculo en el que su cabeza se muerde la cola. De otro lado, el vocablo *chakana*, que significa convencionalmente puente, que juega muy bien como articulador de niveles de *pacha* espacio, expresa también el tiempo circular, y lo hace espacialmente mediante sus niveles y ángulos (doce). De ese modo pasado, presente y futuro se siguen uno tras otro<sup>392</sup>.

El andino posee este modo de ser temporal en que junta el principio y el fin, la vida y la muerte, el pasado y el futuro. Caracterizado por el estar siendo, en su peculiar psiquismo<sup>393</sup> el pasado continúa avanzando y empuja hacia el porvenir.

## 6. EN TORNO AL AHORA: *KUNAN PACHA*

El instante, según Aristóteles, es el límite de las partes del tiempo, y es asimismo el elemento de la continuidad del tiempo, "pues une el tiempo pasado con el tiempo futuro, y de un modo general es el límite del tiempo". Al-Kindi en cambio, a diferencia de Aristóteles, sostiene que el instante es constituyente del tiempo pero es indivisible y no está en el límite entre el pasado y el presente<sup>394</sup>. Otra posición, como la de Gastón Bachelard<sup>395</sup>, asegura que el instante es el tiempo, y el pasado y el porvenir son vacíos, reduciéndose ambos a meros hábitos. El tiempo real existe verdaderamente por el instante aislado que está en lo actual, es decir en el acto, en el pres-ente<sup>396</sup>. Al implicar la idea de continuidad, el tiempo asume una sucesión de instantes que le dan a la duración un carácter vectorial que puede indicar la dirección del tiempo. Así

<sup>392</sup> El tiempo está relacionado a la estructura social colectiva y al reconocimiento de la sucesión generacional: "soy mi padre, soy yo, soy mi hijo".

<sup>393</sup> W. James describió el tiempo psíquico como una duración de la fluencia, por el cual "es el pasado que continúa avanzando y empuja hacia el porvenir". Citado por X. Zubiri, Ob. Cit., pág:270.

<sup>394</sup> Ahmed Hasnaoui, Acepciones del tiempo en la filosofía Árabe-musulmana. En *El tiempo y las filosofías*, 1979:73.

<sup>395</sup> Gastón Bachelard, en *La intuición del instante*; Fondo de Cultura Económica, 1999, Segunda Edición. Pág. 47 y ss.

<sup>396</sup> Presente deriva del latín *praesens*, que significa estar presente, en el sentido de que el Ser se da en un ente, como un regalo o don (de allí el término popular de presente como regalo). "Este don no supone la donación de la Totalidad del Ser y, en consecuencia, al estar el Ser pres-ente en un ente, está también, en tanto Totalidad, aus-ente en él", escribe Arturo García Astrada, 1971:27.

una perspectiva de instantes desaparecidos se llama pasado, y otra de espera se conoce como porvenir, sin profundidad y sin nexos con la realidad. El acontecimiento es lo que introduce la diferencia entre pasado y porvenir. "El tiempo no es nada -escribe Bachelard- si en él no ocurre nada"<sup>397</sup>. El pasado cargado de ocurrencias es un hábito presente, el cual no se inscribe ni en una materia ni en un espacio; sólo puede tratarse de un hábito sonoro, al igual que un eco tiene una voz.

En todo caso el instante, límite entre dos tiempos, o constituyente del tiempo es el ahora puesto en devenir. Entre el no es todavía y el ya no es, pues está siendo. Para San Agustín el presente (ahora) es la única dimensión del tiempo. Escribió: "No existen los pretéritos ni los futuros, ni puede decirse con propiedad que son tres los tiempos, pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras"<sup>398</sup>. Se deja suponer que el pensamiento de San Agustín admite el presente como una extensión del instante.

El ahora en quechua se dice con el vocablo *Kunan*, y *kunallan* ahora mismo. César Guardia traduce *kunan pacha* como ahora mismo, el presente, y *kunan punchao* hoy día. Otro término que se emplea para designar el ahora es *kanan*, aunque tiene un segundo sentido "lo que ha de ser, el futuro"<sup>399</sup>.

*Kunan pacha* es el tiempo presente, el momento de la vida que se experimenta. Es el correlato de *kay pacha*, el mundo de aquí.

*Kunan* (ahora) está entre *qayna punchao* y *mincha*, ayer y mañana; pero también entre pasado (*ñawpa*) y futuro (*q'epa*).

El presente es parte del carácter concreto del pensamiento andino, el cual exige no solo la presencia del objeto o del fenómeno, sino la presentidad de los mismos. Presencia objetual, en el sentido de res extensa, y temporal. *Kunan pacha* es el ahora que implica un *kay pacha*, un aquí, o, dicho con más propiedad, un estar aquí. La presentidad se manifiesta en la intensidad del presente que caracteriza el pensamiento y la actividad del hombre andino. Hace del *kunan-kay pacha* el eje fundamental de su existencia, incorporando

<sup>397</sup> Obra citada: 36.

<sup>398</sup> Citado por Arturo García Astrada, en *Tiempo y eternidad*, 1971:25.

<sup>399</sup> Guardia Mayorga, César: *Diccionario kechwa-castellano castellano-kechwa*; 1971: 79.

en él las dimensiones de pasado y futuro. En el *kunan-kay pacha* el pasado, *ñawpa*, tiene un peso gravitante que convierte a las actividades en una mera repetición. El presente temporal no excluye el espacio.

El peso o gravitación de los hechos o acontecimientos primordiales extienden en el tiempo, lo espacializan, convirtiéndolo en un hecho o acontecimiento de alguna manera presente, en el sentido que afecta el aquí y ahora. Es la duración de la que hablaba Bergson, el instante que se prolonga en la mirada y en la memoria por la importancia que reviste para la experiencia del hombre. El hecho primordial tiene poder explicativo del ser y la existencia del hombre, es su anterior y su futuro, es pasado, presente y futuro, pues toda la existencia el hombre tiene sentido en relación a ese pasado primordial.

## 7. PACHAKUTI: TEORÍA DEL VUELCO O DEL RETORNO

Cuatro nociones generales acompañan al vocablo *pachakuti*. Primero, la teoría del vuelco, sostenido entre otros por R. Kusch<sup>400</sup>, el cual se entiende generalmente como un tipo de cambio profundo que se produce cada 500 años o más, en unos casos, y en otros se refiere a los cambios precedidos por grandes catástrofes naturales o sociales, como los ocurridos en el 650 d.C. y en 1450 d.C, con la expansión cruenta del imperio Wari y con la irrupción de los españoles en los Andes, respectivamente. Estas últimas fueron precedidas por el sumergimiento de las constelaciones negras del Zorro y de la Yacana en la línea de horizonte en la Vía Láctea<sup>401</sup>. Segundo, *Pachakuti* entraña la idea de retorno, en el sentido de volver al comienzo de los tiempos, a la experiencia primordial. Es el mundo tiempo que regresa a sus orígenes, o entraña en general la idea de volver al estado anterior de cosas. En este sentido se traducía el nombre del Inca Pachacuti como "Señor volcador del espacio-tiempo"<sup>402</sup>. Tercero, compromete la idea de vez, de turno, señalando períodos de tiempo comprendidos como era o época que se suceden o alternan. Y cuarto, la doctrina del Pachacuti del hombre andino, en la que se puede

<sup>400</sup> En Ob. Cit: págs. 78 y siguientes.

<sup>401</sup> W. Sullivan: *El secreto de los Incas. Los misterios de una civilización perdida*. Grijalbo, Barcelona, 1999. Traducción de José Manuel Pomares.

<sup>402</sup> W. Sullivan en *El secreto de los Incas. Los misterios de una civilización perdida*. Grijalbo, Barcelona, 1999.

reconocer cierto influjo judeo-cristiano, está relacionada con el fin del mundo y la consiguiente renovación por un mundo nuevo. En todos los casos Pachacuti está asociado a la idea de catastrofismo por medios humanos como las guerras<sup>403</sup>, o por medios naturales como la destrucción por el agua (en los diluvios), semejante a la de otras civilizaciones como la azteca o asiática/oriental, o por el fuego, vinculado a las erupciones volcánicas.

Los diccionarios más tempranos de quechua y aymara e incluso los más recientes, concuerdan en darle a la palabra *pachakuti*: el significado de "voltearse el mundo". El sufijo *kuti* (derivado seguramente del verbo quechua *kutii*, que quiere decir voltear, volver o trocar<sup>404</sup>) implica asimismo la idea de salto, como el salto de una pulga. Asociado a *Pacha*, *kuti* viene a reforzar la idea de cambio por salto, ciertamente un gran salto, como suele ser no una época de cambios, sino un cambio de época.

La connotación de "volverse la tierra, voltearse el mundo" implica la cancelación de una época que debe ser además de modo catastrófico y violento. La erupción de un volcán, como los que solían ocurrir en el sur peruano; la irrupción de tornados o huracanes (muy pocos en esta parte del continente); las grandes avenidas de agua producto de torrenciales lluvias, como las que se producían en la costa norte, resultado del fenómeno del Niño o los aluviones en el altiplano; un cataclismo tectónico, frecuentes en el Perú, y en especial en las inmediaciones a las placas de Nasca, eran percibidos como señales del descontento de los dioses andinos, en particular de *Pachacamac*<sup>405</sup>, y acompañaban eventualmente la ocurrencia de un *pachacuti*, que se producía de manera cíclica, si bien es necesario entender que tales ciclos abarcaban grandes arcos de tiempo, como de 500 ó 1000 años. En cierta manera *pachakuti* remite asimismo a la noción del fin, aunque no precisamente

<sup>403</sup> Ludovico Bertonio traduce pachacuti como "tiempo de las guerras", en Diccionario de la lengua aymara (1612) 2005. Relacionado con la tercera edad aymara *auca*. Esta edad tenía dos denominaciones *auca pacha* o *pacha cuti* dependiendo de cómo se enfrentaban las partes: era *auca* si los pares se rechazaban, y *yanantin* si los pares coincidían e iban juntos. Los guerreantes tenían dos posibles caminos, la del encuentro (*tinku*) y la de la alternancia (*kuti*). Ver T. Bouysse Cassagne, en La Identidad Aymara: Aproximación histórica, siglo XV, siglo XVI. Hisbol, La Paz, 1987:195.

<sup>404</sup> Kusch desarrolla el significado de "trocar" en el sentido de "volver al estado anterior de las cosas", que en quechua se expresa con el término *kutichii*. Cualquier vestigio que se perciba como una amenaza al bien estar del hombre, o el mal ya instalado en el individuo, requerirá de un rito de restauración o reintegración al orden de cosas establecido por la comunidad y su cosmovisión.

<sup>405</sup> Vease, por ejemplo, F. Pease, El dios creador andino. Mosca Azul Editores. 1973:30 y ss.

a la idea del fin del mundo como entre los judeocristianos, sino al fin de una época y al comienzo de otra. Como se podrá inferir literalmente de la propia traducción “voltearse el mundo”, no refiere de ninguna manera al fin del mundo, en el sentido de acabamiento o extinción. Aunque hay semejanza, en cuanto a la ciclicidad y catastrofismo de *Pachakuti*, con las culturas de Centroamérica, difiere en cambio en relación a la idea del Fin. El historiador de las religiones Mircea Eliade piensa que la mayoría de mitos americanos del Fin, implican o una teoría cíclica (como la de los aztecas), o la creencia de que la catástrofe será seguida de una Nueva Creación, o, finalmente, la creencia en una regeneración universal efectuada sin cataclismo en la que sólo perecerían los pecadores. Según las tradiciones aztecas hubo ya tres o cuatro destrucciones del Mundo, y la cuarta se espera que ocurra en el futuro. Cada uno de estos Mundos está regido por un Sol, cuya caída o desaparición marca el Fin<sup>406</sup>. Entre los griegos se conocían distintas tradiciones míticas que hablaban sobre las formas catastróficas del fin del mundo. Platón sostenía (en Timeo) el Fin por el Diluvio, y los estoicos tomaron de Heráclito –que ya había planteado la teoría cíclica del tiempo- el Fin del Mundo por el fuego (ekpyrosis). La destrucción del mundo por el fuego y el diluvio señalaban el ritmo del Magnus Annus (el Gran Año). Aristóteles habría sostenido (en texto perdido) que las dos catástrofes tenían lugar durante los dos solsticios: la *conflagratio* durante el Solsticio de verano y el *diluvium* en el Solsticio de invierno<sup>407</sup>.

De diversas maneras la visión entrópica del tiempo expresa la decadencia y pérdida irreversible de culturas mediada por eventos catastróficos. Aunque *Pachakuti* participa de esta visión de la decadencia, sin embargo es más importante la idea de transformación que lo caracteriza.

No está demás recordar que la destructividad, según Aristóteles, es una de las características del tiempo, definido como devenir, por el hecho de estar ligado al movimiento y al cambio, de un modo inevitable, y el movimiento ligado a su vez a la existencia. En efecto lo que fue ayer, ya no es hoy; lo que es hoy ya no será mañana. El simple paso del tiempo, que se percibe como movimiento borra, modifica, cambia y transforma aquello que fue, y se destruye irreversiblemente en el pasado. “El tiempo es causa de destrucción -escribe

<sup>406</sup> Véase M. Eliade, *Mito y Realidad*, Guadarrama, 1973: 73.

<sup>407</sup> M. Eliade, *Ibid*: 78.

Aristóteles-, ya que él es número del movimiento y el movimiento deshace lo que existe"<sup>408</sup>. En el tiempo todas las cosas se engendran y se destruyen.

La idea del Estagirita acerca de la destructividad del tiempo, vinculado al movimiento, es de carácter general, y en ella se hallan comprendidas tanto la visión entrópica como la visión, digamos, del sentido común basada en la experiencia cotidiana del devenir.

En el relato Taita Cristo<sup>409</sup> del escritor Eleodoro Vargas Vicuña, el personaje narrador que vuelve a su pueblo de origen después de una relativa ausencia, exclama admirado por el cambio que observa en el comportamiento religioso de sus paisanos: "¿Cómo es el tiempo, no? Da que pensar, da también que sufrir".

Es muy evidente la alusión al paso del tiempo asociada a la idea de deterioro, de transformación y de envejecimiento; por eso la expresión "da que pensar y sufrir", acaso sea porque resulta difícil aceptar, aunque no entender, el cambio al cual evidentemente están sujetos tanto los hombres como sus actos (en el relato es la fiesta religiosa).

Sin embargo hay hechos primordiales, en la existencia individual y colectiva, resistentes a la destructividad del tiempo que dan sentido a que "todo tiempo pasado fue mejor", donde el pasado representa a la infancia, a los seres queridos ausentes, al paisaje esencial que se revela como fuerza telúrica, es decir, el alma a que aludía Ortega y Gasset, y en nuestro medio Jorge Basadre<sup>410</sup>. El pasado juega su particular respectividad con relación al presente y expresa los sentimientos de vejez, muerte, dolor y nostalgia. Esto no significa de ningún modo que el estado de cosas anteriores al presente fuera mejor -aunque cabe la posibilidad que lo sea, sobre todo si el presente exhibe signos de decadencia cultural-. Lo que está expresando no es un estado objetivo de cosas, sino un estado interior, subjetivo, individual, y colectivo, en el

---

<sup>408</sup> En *Física*, Libro IV, sostiene que a diferencia de los seres que están en el tiempo, los seres eternos no existen ni están en el tiempo, y el tiempo no los envuelve ni mide de ninguna manera su existencia. Puesto que el tiempo es la medida del movimiento, lo es también, accidentalmente, la medida del reposo. En general todo aquello que no es eterno puede existir y no existir, pero está sujeto a la generación y a la destrucción. Pp. 104-105.

<sup>409</sup> En relato del mismo nombre: *Ñahuin, narraciones ordinarias 1950/1975*. Editorial Milla Batres, 1978.

<sup>410</sup> En *El alma de Tacna*, 1926, Ediciones Comide; escrito al alimón con José Jiménez Borja.

cual se toca el alma y la conciencia de las personas, que está expresando una historia particular, individual o restringida a una comunidad.



Figura N° 17. IIIa de tiempo.

Las llamas, macho y hembra, unidos por la espalda, miran el pasado y el futuro. El círculo inmediato son los días de la semana, y el círculo superior representa los meses del año. Los rodea dos Amarus, serpientes cósmicas.



Figura N° 18. Reverso de IIIa de tiempo

En la vista se simplifica la representación anterior con la presencia de elementos básicos temporales como el sol y la luna, el día y la noche; el pasado y el futuro en la unidad de la llama macho y hembra. El diseño de la planta sobre el lomo común de las llamas expresa la vida y el sentido de fertilidad asociada a ella.

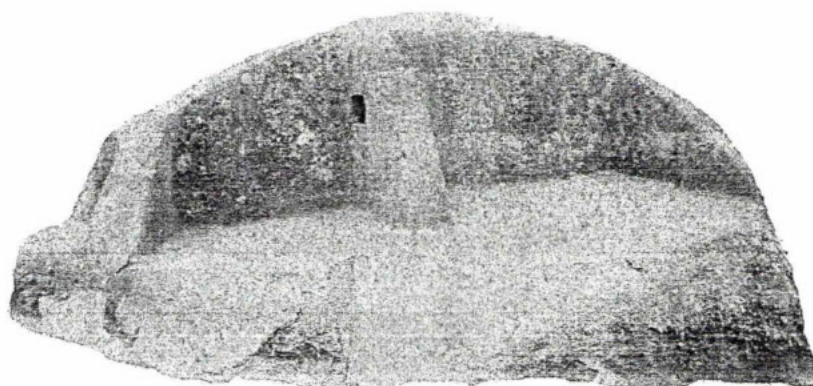


Figura N° 19. *Mirador solar.*

*Intihuatana*, observatorio solar, situado en el complejo arqueológico de Saywite (Apurimac). La ventanilla, por donde atraviesa el sol, tiene orientación Este-Oeste.

Lo que parece inafecto a la destructividad del tiempo en la mentalidad andina, son los hechos fundantes que están ubicados en el *ñawpa* o *nayra pacha*, debido a que escapan a la fuerza erosiva del devenir, y por el hecho de que terminan adquiriendo la categoría de sagrado, propiedades que le confieren gravitación e influencia en la existencia de los hombres, y le otorgan una continua presentidad.

La idea que envuelve a *Pachacuti* como regreso del tiempo a su origen fue sugerida inicialmente por Mendizábal<sup>411</sup>. El retorno al origen fundacional, *in illo tempore*, revela la importancia de la experiencia inicial en la vida de las culturas. "Para que el remedio o el canto del remedio tenga efecto –escribe Eliade- hay que conocer el origen de la planta, la manera cómo fue alumbrada por la primera mujer"<sup>412</sup>. El conocimiento del origen, por medio de los mitos, y su actualización mediante el rito, se revelan como una restauración del tiempo primordial, al punto que puede convertirlo –merced al mecanismo mental de cuandocación- en su pasado y en su futuro. Aquí cobran sentido *Ñawpa* y *Nayra* que significan también origen.

<sup>411</sup> En Ob.Cit, pág.105.

<sup>412</sup> En Mito y realidad, 1973: 29.

ejemplo, empezó el 1 de enero del año 1 y acabó el 31 de diciembre del año 100. Aquí el siglo se postula solo como una medida de tiempo al interior de la misma era. En el caso de los andinos *Pachacuti* clausura una época y da inicio a un nuevo flujo temporal en el mejor sentido de cortar un turno (o vez) o suspender. *Epokhé* es un término griego que significa suspensión, aunque debe entenderse esta suspensión como la manifestación (participación) de lo eterno y su carácter epocal en la forma de darse el ser<sup>413</sup>. (El tiempo es la imagen móvil de la eternidad).

Una definición del tiempo, como la que se hace en la Enciclopedia de Ciencia y Tecnología, dice "Dimensión del universo físico con la cual, en un lugar dado, se ordena una secuencia de sucesos; también un instante en particular en esta secuencia, como el tiempo del día, técnicamente conocido como época"<sup>414</sup>. Y la medición del tiempo fue posible contando las repeticiones

---

<sup>413</sup> Arturo García Astrada, *Tiempo y eternidad*. 1971:30.

<sup>414</sup> Enciclopedia McGraw-Hill de Ciencia y Tecnología, T. IV. Barcelona. S/F.

# PRIMER DE GENERACIÃO INIS<sup>48</sup> VARIVIRACOCH<sup>A</sup>



Primera generación de Indios Uari Uiracocha runa, primer indio de este reino,  
Uari Uiracocha uarmi • en este reino de las Indias.

Fig. N° 20. La generación Wari Huiracocha runa, según Guamán Poma.



Segunda edad de Indios Uari runa • Pachacámac maypincanqui • pucullo Uari uarmi • en este reino de las Indias.

Fig. N° 21. La generación Wari runa.

57 TERZERA E DADDE I'IS  
PURUN RUNA



Tercera edad de Indios, Purun runa • purun runa • purun uarmi • en este reino de las Indias.

Fig. N° 22. La generación Purun runa.



El cuarto edad de Indios, Auca runa • Aucapacha runa • pucara • en este reino de las Indias.

Fig. N° 23. La generación Auca runa.

de algún fenómeno recurrente y el intervalo entre las recurrencias sucesivas ha dado origen a las subdivisiones de él. El fenómeno que más se emplea es la rotación terrestre, la cual se cuenta en días. Los días se miden mediante la observación del paso meridional de las estrellas y se subdivide con ayuda de relojes de precisión.

Así como desarrollaron unidades de medida para el espacio en base a lo conocido, los andinos se basaron en la observación de los eventos y fenómenos cíclicos astronómicos, agronómicos, climatológicos, para desarrollar el sentido de medición del tiempo. J. Earls<sup>415</sup> distingue tres etapas en la elaboración de las medidas del tiempo en los andes: 1) Un calendario basado en el ritmo ecológico y no astronómico, cuyo origen sería collavino; 2) La armonización del trabajo agrícola y el ritmo lunar, que constituía la innovación incaica, y 3) La que tendría en cuenta a la vez un calendario lunar, los meses lunares, y las actividades agrícolas propias de cada estrato ecológico.

Pero lo más conocido para el andino en primer término era su propio cuerpo. Leamos a María Reiche:

“Los peruanos tomaron su cuerpo para inventar sus medidas. Abriendo los brazos tenían una medida; abriendo sus manos, también. Una cuarta, una resma, el codo, la distancia que hay entre el índice y el pulgar, lo que existe entre un paso y otro, todo fue medido por los antiguos. Tenían conocimiento de lo que medía un siglo, un mes, un día, un minuto. Como no inventaron el papel, inventaron las pampas. Allí escribieron. Supieron amarrar el Sol en el Intihuatana, así como recibir y despedir los solsticios cada 21 de junio o de diciembre. Fueron astrónomos y matemáticos insignes”<sup>416</sup>.

El conocimiento del tiempo entre los andinos estaba relacionado con la necesidad de conducir las actividades agrícolas y llevar adelante las obligaciones religiosas. El tiempo constituía la preocupación central en una cultura agrocéntrica. Los oráculos distribuidos a lo largo del mundo andino servían para desentrañar las particularidades temporales del futuro. Aquí la noción de tiempo tiene una connotación de cosa concreta, pues se conoce como tiempo al clima –húmedo o seco-. En gran medida la sostenibilidad de la sociedad dependía enteramente del tiempo, y tanto los oficios religiosos, los

<sup>415</sup> Citado por T. Bouysse Cassagne, en *Identidad aymara*; 1987:283.

<sup>416</sup> María Reiche, Entrevista publicada en *El Dominical*, *El Comercio*, 31 de agosto 1986.

rituales, como las acciones prácticas estaban destinadas a garantizarlo<sup>417</sup>. En este sentido el tiempo cumplía la función orientadora del hombre andino, y esta se daba en distintos niveles. El primero en categoría de importancia giraba alrededor del cielo, del que los andinos se volvieron en grandes observadores e intérpretes. Tenía gran importancia la Vía Láctea, la formación de las constelaciones, los movimientos del Sol y de la Luna y las posiciones de estos a lo largo del ciclo anual y lunar<sup>418</sup>. El segundo giraba en torno al ciclo de los principales cultivos como la papa y el maíz. Y en menor medida se asociaban también a los ciclos ganaderos, en especial de los camélidos andinos.

El cronista Felipe Guamán Poma de Ayala registra una clase de indios “filósofos astrólogos que saben las horas y domingos, y días y mes año para sembrar y recoger las comidas de cada año”. Uno de esos indios filósofos astrólogos era Juan Yunpa natural del pueblo de Uchumarca Lucana, entendido en el conocimiento de las estrellas y del “ruedo del andar del sol, y de las horas y meses año”<sup>419</sup>. La hora, el día, la semana, el mes o año tenían un nombre. A la hora le llamaban *sucu ay cucuy*, la semana *hunca hunac*, el mes *sucquilla*, un año *suc uata*, al medio mes *chictaquilla*, al menguante *quilla uanun*, al creciente *puran*. En su recorrido el Sol también señalaba las estaciones desde el mes de enero.

Según el filósofo astrólogo Juan Yunpa

“un día (de enero) se asienta en su silla y señorea el Sol en aquél grado principal, y reina y apodera de allí; y asimismo el mes de agosto el día de San Juan Bautista se asienta en otra silla en la primera silla de la llegada en la segunda silla, no se menea de aquella silla, en este su día principal descansa y señorea y reina de allí ese grado, el tercero día se menea y se apareja todo su viaje un minuto muy poco por eso se dice que se apareja su viaje, y de ese grado va caminando cada el día sin descansar como media hora hacia la mano izquierda mirando a la mar e norte de la montaña los seis meses desde el mes primero de enero, (...); de este mes de agosto comienza otra vez, desde la silla principal de la silla segunda principal, que estas dos sillas y casas tiene muy

<sup>417</sup> No sólo la Cultura Inca sino las culturas pre-incas, como la Mochica o Nazca, dieron grandes muestras de este sentido del tiempo elaborando complejos rituales para propiciarla o conjurarla, pues asociaban a su destructividad sea por la forma del diluvio o por el fuego, y la sequía debía entenderse como una variante del Fin por medio del fuego. La desaparición de varias culturas de la costa norte del Perú, y de culturas lejanas como la Maya o Azteca, están vinculadas a la sequía.

<sup>418</sup> Tom Zuidema ha dedicado varios trabajos al calendario andino; puede verse entre otros el “Hacia un calendario estelar general andino en el Antiguo Perú”, publicado en Andes, revista de Ciencias Sociales, Nro.2, Historia, arqueología, antropología, lingüística, psicología y filosofía, de la UNSAAC, 1995. Pág. 249 y siguientes.

<sup>419</sup> En: Nueva Crónica y buen gobierno. Pág: 728.

apoderado, que cada mes tiene cada su silla en cada grado del cielo el sol, y la luna va siguiendo como mujer y reina de las estrellas sigue al hombre que va apuntando y reloj de los meses del año...(…) Y para saber las horas y minutos dice el astrólogo que apunta muy de mañana el rayo del sol y la claridad se ha de ver de una ventana, la claridad adonde da, o que se ponga a mirar un cerro por donde sale y anda y vuelve y se asienta, que allí no yerra el punto y camino del sol, y allí ven que tiempo se ha de sembrar las sementeras tempranas y tardías y para plantar y para trasquilar ganados, lana de las ovejas pacos, y todas las comidas y viandas y frutas han de comer o han de dejar de comer por las enfermedades en sus meses ..(…) y algunos miran al salir de la punta de los cerros y quebradas, y dicen que desde el mes de enero que es el día muy largo y la noche corta, y desde agosto el día corto y la noche larga; y dicen que la luna esta debajo de un grado del cielo, el sol muy alto grado, y que es mujer y señora del sol, y es enfigurado el sol que tiene barbas como los hombres<sup>420</sup>.

Yañca es otro personaje denominado por Francisco de Ávila.

Además de valerse de la observación de cerros, de las sombras que echaban los postes de piedra, de las fases de la luna, Juan Yunpa se servía de un quipu, instrumento en el que registraba la contabilidad del tiempo. Era un *quipucamayoc* del tiempo<sup>421</sup>, y el quipu especial se llamaba *pachaquipu*. O *quilla huata quipoc*.

Otro instrumento utilizado para la observación del alineamiento y medida del movimiento de los astros fue probablemente el cetro. Como sugiere Milla<sup>422</sup>, el cetro está asociado a Huiracocha y aparece en diversas culturas del pasado andino. La primera cultura en la que se le conoce y rinde culto es en Chavín de Huantar, antes de 400 a.C., con la denominación de Dios de los Cetros (o varas), y posteriormente en Tiahuanaco y Paracas entre 500 a.C. y 700 d.C. El culto al Dios de los Cetros es extendido por la cultura Huari después del año 600 d.C. hasta el advenimiento de los Incas<sup>423</sup>.

El sentido de vez del término *pachacuti* entraña la demarcación de era, que es un espacio de tiempo. Los principales cronistas entendieron de esta manera.

<sup>420</sup> Guamán Poma, Ob. Cit. Pág: 728-730.

<sup>421</sup> El vocablo equivalente a quipucamayoc en aymara es chinocamana, el que valiéndose de cuerdas "hacía deslizarse entre sus dedos todo el ciclo del sol". (T. Bouysse Cassagne, 1987:278).

<sup>422</sup> Tunapa Wiracocha que está representado en la portada lítica de Tiwanaco es, en la interpretación de Milla, el astrónomo ordenando los ciclos del tiempo que rigen la agricultura. En Los nombres de Wiracocha, Edición digital, 2001.

<sup>423</sup> Ver María Longhena y Walter Alva: Perú Antiguo, historia de las culturas andinas. Folio, Lima, 2008.

Felipe Guamán Poma de Ayala<sup>424</sup> divide el tiempo en cinco eras. La primera llamada *uariuiracocharuna*. En el dibujo que acompaña aparece una pareja de hombre y mujer (a la que menciona *uariuiracohawarmi*), vestidos con hojas de plantas, en la que aparecen haciendo el barbecho de tierra, el hombre está impulsando la *chaquitacla* y la mujer le asiste probablemente para voltear el terrón.

En la segunda era, denominado *uariruna* (*uariwarmi*, la mujer) la pareja hombre y mujer aparecen vestidos con pieles y edifican *pucullos* (chozas circulares de piedra). En el dibujo la mujer se encuentra dentro del *pucullo* y el hombre está fuera, de rodillas, en actitud de oración, interrogando *pachacamac maypin canqui* (*Pachacamac, ¿dónde estás?*).

En la tercera edad, *purunruna* (*warmiruna*, la mujer), está representada por una pareja de hilanderos, delante de una casa con techo de dos aguas de estilo inca. Guamán Poma sostiene que al finalizar esta era sobrevino un cataclismo provocado por una peste.

La cuarta edad, llamada *aucaruna*, la de los guerreros. En el dibujo aparece dos grupos de hombres, uno de ellos apostados en un *pucara*, fortaleza, y otro grupo atacándolos desde abajo. En este dibujo el cronista no menciona individualmente a la pareja *runa* y *warmi*, donde *warmi* está fuera de consideración de la guerra. El cronista consigna la denominación de *aucapacharuna* que se traduce como el tiempo de los hombres en guerra.

La quinta edad discurre bajo el dominio de los incas.

Las cinco edades		uiracocha		rol de la mujer	
Uariuiracocharuna	uari	Uira / cocha	Runa Warmi	Asiste al hombre	Cultiva la tierra
Uariruna	Uari		Runa warmi	Pucullo	Ganado. Adorador de Pachacamac
Purunruna	Purun		Runa warmi	Hila	Hila. Chullpas
Aucaruna	Auca		Runa	No está	Guerra. Pucara. Aucapacharuna.
Icaprunan	incap		runa		En denominación. En dibujo no se menciona al hombre ni a la mujer.

<sup>424</sup> En Nueva Crónica y buen gobierno.

Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua<sup>425</sup> realiza la periodificación de la historia del Perú en tres edades en las que se puede percibir claramente la influencia cristiana.

La edad de *Purun pacha* es el tiempo de las tinieblas, del espacio yermo, inculto, despoblado. Es el tiempo dominado por la presencia de seres demoníacos, *Achacallos* y *hapiñuños*, que “andaban sueltos” hostigando a los hombres y raptando a los niños. Esta edad comprende dos grandes suberas. La primera denominada *Tutayac pacha* o *Ccallac pacha* (tiempo de la oscuridad o de la noche). En ella ocurren las guerras, las mutuas expulsiones. El cronista afirma que las naciones de las tierras altas, de Potosí, vinieron hacia “abajo” formando tres o cuatro ejércitos, con el manifiesto propósito de conquista y dominio. La segunda subera, denominada *Purun pacha raccaptin*, es consecuencia de la anterior y corresponde a los asentamientos, en el que “cada uno cogieron lugares baldíos para sus bibiendas y moradas”<sup>426</sup>.

La segunda es conocida como la edad del apóstol Tunupa. Su inicio podría coincidir con el año 33 de nuestra era, en que la pasión de Cristo, que culminó con su sacrificio, extendió muchos años después hacia Tahuantinsuyu, la presencia de Santo Tomás a quien los naturales llamaron Tunupa, un periodo que sería de escasa duración. El cronista escribe que a partir de “esa medianoche” los demonios empezaron a sentirse vencidos. Santo Tomás-Tunupa es descrito como un hombre anciano, con hábito de monje y un bastón. Los indios le llamaban *Tonapa* o *Tarapacá*, *Uiracochan pacha yachachic cachan* o *pachaccan* y *bicchai camayoc* (predicador), *cunacuy camayoc* (hombre hablador)<sup>427</sup>.

La tercera edad es la de los Incas que prosigue inmediatamente a la de *Tunapa*. En ella se describe los acontecimientos de la vida política, las conquistas y costumbres. Se inicia con la consagración de Manco Cápac por parte del heredero de *Tunupa*, *Tupayauri*. Es la etapa superior en la que tiene advenimiento el monoteísmo religioso.

<sup>425</sup> En Relación de antigüedades Deste Reyno del Pirú. Centro Bartolomé de las Casas, 1993.

<sup>426</sup> En pág. 187. Duviols sugiere que es todavía el tiempo *tutayac*, de la noche, pero ya no tanto ni por mucho tiempo ya.

<sup>427</sup> El cronista da cuenta que Santo Tomás-Tunupa fue admitido solo por el cacique Apotambo, y rechazado por los demás indios. El santo varón emprende sus andanzas por diversos pueblos donde es rechazado y a los cuales les envía castigos, convirtiéndolos en piedra o agua, por no escuchar su mensaje.

Las edades planteadas por Santa Cruz Pachacuti abarcan segmentos desiguales. La primera edad es carente de cronología, y concluye con el sacrificio de Cristo. La segunda edad es brevísima y concluye con la desaparición de Santo Tomás- Tunupa. Y la tercera edad empieza con el encumbramiento de Manco Cápac y concluye con la llegada de los españoles, alrededor del año 1500<sup>428</sup>.

Un mito andino de Q'ero (Provincia de Paucartambo, Cusco) recopilado por Juan Víctor Nuñez del Prado<sup>429</sup> en 1982, divide el tiempo en *ñawpa pacha*, pasado, *kunan pacha*, presente, y *qay pacha*, futuro, sostenido por una evidente visión cristiana del tiempo determinadas por las edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo<sup>430</sup>.

DIOS YAYA TIMPU ÑAWPA PACHA (PASADO)		DIOS CHURI TIMPU KUNAN PACHA (PRESENTE)		ESPÍRITU SANTO TIMPU QAY PACHA (FUTURO)
Piwi wawa  ↑	Primogénito Tiene munay (mueven piedras) Incas, kamasqa: conocían ñawpapacha, kunanpacha y qaypacha. Cuando llegan los españoles se refugian en Q'ero, o se convierten en perros. Otros en altomisa.	Piwi Wawa kuna  ↓	Descendientes de incas. Munainiyoq, pero no pueden mover piedras porque perdieron el lloq'e. Son Q'ero y altomisayoq. (Al servicio de los chana).	Kuraq (mayores, Piwi) munainiyoq (M)
	Medianogénito Poseían llank'ay Eran runas (servían y ayudaban a los incas).		Hijos de los runa. Llankainiyoq (saben trabajar y hacer negocios). Son qheswa runa kuna (otros campesinos indígenas) Moso runa kuna (andinos en proceso de aculturación)	
Chaupi wawa		Chaupi Wawa kuna		Chaupi Llank'ainiyoq (LI)  M Aynina kuichis LI Y

<sup>428</sup> Pierre Duviols refiere que las fechas fantásticas atribuidas por Pachacuti obedecen a una vieja tradición judeocristiana de cálculo por secuencias de 500 años (y no de soles o pachacutis).

<sup>429</sup> En Juan Ossio, Paradojas del Perú Oficial, PUC, 1994: 66-69.

<sup>430</sup> Fernando Fuenzalida ha sostenido esta clasificación sobre las edades del mundo andino, en El mundo de los gentiles y las tres eras de la Creación. Revista de la Universidad Católica, N° 2, 1977: 59-84.

			(Al servicio de los chana)	
Chana Wawa (surgen porque los Piwi wawas desobedecieron a Dios)	Ultimogénito Tenían yachay (sabían leer y escribir). Son españoles.	Chana Wawa kuna	Yachainiyoq Son Misti runa kuna (hijos de españoles que aún llegan) Gringu kuna (extranjeros en general)	Chana Yachainiyoq (Y)
DIFERENTES Dios otorga diferentes herencias a sus hijos.		DESIGUALES Empieza con desobediencia a Dios por los Piwi wawas y dura mientras Dios está enojado.		IGUALES Todos los hijos de Dios seremos iguales porque todos tendremos M+LI+Y. Nadie vivirá del trabajo del otro, ni enseñará a nadie, y todos podremos hablar con Taitanchis. Habrá abundancia, tranquilidad, respeto y hermandad.

Fig. N° 24. Las edades según un mito de Q'ero.

Según este mito, en cada una de las edades –pasado, presente, futuro– hay tres hermanos: *Piwi wawa* (primogénito), *Chaupi wawa* (medianogénito) y *Chana wawa* (ultimogénito) dotados de cualidades especiales y diferentes –el amor, el trabajo y el saber, respectivamente–. En el *Ñawpa pacha*, el pasado, que es el tiempo de *Dios Yaya*, tuvieron origen los Incas y se refugiaron en Q'ero a la llegada de los españoles, donde se convirtieron en perros o en sacerdotes (*altomisayoq*). Ellos poseían la cualidad del amor, y con solo querer podían movilizar las piedras. El *Chaupi* estaba dotado por el don del trabajo; eran los runas que servían a los Incas. El *Chana* que poseía el don de la sabiduría es, en el mito, el español que llegó al territorio de los Incas porque los *Piwi* desobedecieron a Dios.

En el *kunan pacha*, o tiempo presente, los *Piwi*, descendientes de los Incas, ya no tienen el don del amor porque han perdido el *lloq'e* (brazo izquierdo o lanza de guerra) y se han convertido al servicio de los *Chana*; mientras que los *Chaupi* mantienen el don del trabajo, pero al igual que los *Piwi* se han vuelto al servicio de los *Chana*. Y los *Chana*, que mantienen el don del saber, son los mistis, hijos de los españoles que siguen llegando.

En el *Qay pacha*, el futuro, o tiempo del Espíritu Santo, los *kuraq* (que descienden de los *piwi*), los *Chaupi* y los *Chana*, intercambiarán sus cualidades para que desaparezcan las diferencias, de manera que todos tendrán los dones del amor, el trabajo y la sabiduría.

La historia del mito ha distribuido en edades temporales las cualidades humanas y eventos sociales para explicar otro propósito: el paso de la diferencia a la desigualdad, mediado por la desobediencia, y finalmente a una utopía, la igualdad.

Guamán Poma	Santa Cruz Pachacuti	Mito Q'ero
Uariuiracocha runa	Purunpacha	Ñawpa (Padre)
Uariruna	Tunupa	Kunan (Hijo)
Purunruna	Inca	Qay (Espíritu Santo)
Aucaruna		
Icapruna		

## 9. EL ESTADO DEL TIEMPO O EL TIEMPO COMO CLIMA

El hombre inmerso en la naturaleza no sólo ha fijado las condiciones de su relación en términos espaciales, sino ha desarrollado una capacidad de observación y conocimiento del comportamiento del tiempo. Pues el clima es el factor más importante para guardar el equilibrio entre lo fasto y lo nefasto, y para que ocurra siempre el ideal de lo fasto debe hacer buen clima, en esta estación y en el próximo. Para una mentalidad concreta y pragmática el *pacha* temporal tiene referentes reconocibles fenoméricamente y ubicables en el espacio. La observación de los eventos naturales, desde lo dado a mano hasta el horizonte lejano, que incluye las señales emitidas por los astros, responde a la necesidad vital de programar la agricultura y para ello requiere dominar los medios de pronóstico. El hombre andino está equipado con medios y "tecnología" simbólica para afrontar los avatares del futuro, sobre todo cuando éste sobreviene con características no deseadas y se muestra como una amenaza al sentido de lo fasto. Entonces recurre a una gama de mecanismos de control, casi siempre basados en el pensamiento mágico expresado a través

de los rituales, con el propósito de manipular el tiempo y reencausarlo a favor de lo fasto.

Opera en la mentalidad del andino la noción del buen tiempo, o buen clima, o su revés, para codificar las señales que provienen del panorama observable constituidos por la normalidad o anormalidad, el atraso o adelanto de los eventos naturales. Estos eventos están relacionados con el frío, el calor y la humedad, y deben ocurrir en el momento adecuado y en la intensidad debida. Y las categorías de adecuado y debido forman ya parte de una estructura mental que se han adquirido en el transcurso de la experiencia.

Las señales observables deben encajar en el calendario como un anticipo de que el tiempo que viene lo hace de acuerdo al ritmo que le es conocido. Entre los aymara los ciclos de cultivo de los tubérculos y las gramíneas como la quinua son los marcadores del ritmo del tiempo. Este ritmo secuenciado por los meses dedicados a la labranza, la siembra y la cosecha estaban relacionados con los períodos de frío, calidez y humedad. El año estaba dividido en tres grandes estaciones: la estación fría (otoño e invierno, que duraba seis meses); la estación cálida y soleada, denominada también como *lupi pacha* (que comprendía la primavera, iba de septiembre a diciembre); y la estación de lluvias o *hallu pacha* (iba del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo)<sup>431</sup>.

La constelación de Las Pléyades ayudaba a las predicciones climáticas. Su aparición en el mes de junio indicaba el inicio del ciclo agrícola. El ser sobrenatural (en Huevo Cósmico; es el círculo externo en el Mapa de Santa Cruz Pachacuti) expresa el mundo entero, la eternidad y la unidad de todas las dimensiones temporales y espaciales.

Entre los campesinos de hoy es usual referirse al clima con la palabra tiempo. Y no porque desconozcan el término clima, sino porque para el campesino el clima es el tiempo<sup>432</sup>.

<sup>431</sup> Teresa Bouysse Cassagne, en *Identidad aymara*, 1987:278. El calendario incaico se elaboró teniendo en cuenta el curso del sol, las fases lunares y aparición de las Pléyades (Qolqa), pero sobre todo por el ciclo de siembras y cosechas.

<sup>432</sup> Un tema recurrente entre los campesinos es el tiempo comprendido como clima. Buen tiempo, dependiendo de la estación en que se encuentre, es aquel (supongamos en verano) día soleado alrededor del medio día y con lluvias hacia el atardecer y en las noches. Es decir, buen tiempo es aquel que corresponde a la estación. Mal tiempo es cuando hay un exceso de uno o varios de los elementos implicados o cuando uno o varios de ellos están ausentes parcial o totalmente. Un tiempo de lluvias torrenciales que arrastra los cultivos es, qué duda cabe de

## 10. INTIHUATANA: AÑO SOLAR

El vocablo *Intihuatana* ha sido tomado como el símbolo de medición del tiempo de los Incas. Según la popular traducción se trataría del lugar donde los Incas amarraban el sol. Dicho lugar consistía en un monolito de piedra con características que permitían observar el movimiento del sol. El más conocido estaba en la ciudadela de Machupicchu, pero habían otras muchas más distribuidas en diversos lugares del sur andino, como en Saywite, próximo a la localidad de Curahuasi en Apurímac, en la ruta al Cusco; o el que hay en el cerro Kasasani, en la región altiplánica; lo que demuestra el afán que hubo entre los antiguos peruanos para guiarse siguiendo la travesía del sol. En una zona arqueológica próxima a Kasasani se presencia un agujero en roca labrada por manos indígenas, una suerte de pequeño túnel que conduce la vista hacia el lugar donde se encuentra el *Intihuatana*. Quienes han hecho el seguimiento a lo largo del año, han comprobado que el 21 de junio el sol atraviesa dicho

---

ello, un mal tiempo. La lluvia casi siempre, tanto si se produce como cuando no ocurre, como el clima en general, eran temas obligados y cotidianos que ocupaban y preocupaban sólo a las gentes pobres de la sierra. No recuerdo otro tema que atrajera con tanta vehemencia a los hombres y mujeres de la Santa Tierra. ¿Cómo está el tiempo por allá? ¿llueve? ¿llueve mucho? El estado del tiempo era imprescindible al momento de establecer una conversación, y los ánimos correspondían a la información recibida. Si no llovía, o estaba empezando a demorar, se agregaban gestos de inquietud en los que se adivinaba la preocupación por la propia vida, pues la ausencia y acaso falta total de lluvia no sólo significaba una inclemente sequía, sino el hecho de enfrentar el hambre y una pobreza más acentuada. Y ¿si llovía mucho?, podía ser preferible, aunque eso suponía pérdida de reses o caballos arrastrados por los ríos, huaicos que caían sobre los caminos, cauces ensanchados, puentes desaparecidos.

Incluso las cartas que enviaban a sus familiares en las ciudades daban cuenta de cómo estaba el aguacero por la tierra. Fijación u obsesión, como quieran llamarlo. El aguacero era un tema que señalaba y marcaba visiblemente al hombre de la sierra. Toda la tragedia y toda la fiesta, al igual que toda la vida del serrano tiene relación con el estado del tiempo, y este es con la lluvia. La fatalidad del mundo andino está marcada por el agua.

Al costeño le parece extraño. La lluvia no es su tema ni su preocupación. ¿Por qué habría de serlo? Su agricultura no es alimentada por la lluvia, sino por el río; y el río siempre es suficiente, en agosto o en febrero. Sólo que en el verano suele correr junto al pueblo turbio y algo subido en su caudal. Una que otra vez causa problemas a los que nadie presta atención.

Salvo el fenómeno del Niño que ha venido a desarreglarlo todo, para los habitantes de la costa. Inundación de pueblos y ciudades (ya no más el pobre y silencioso río que corre junto al pueblo), carreteras cortadas, puentes anulados, desapariciones de hombres, animales y cosas, todo junto, diferenciado y en distinto grado e intensidad, como si solo antecediera y acondicionara otras pestes y plagas que volvían al primer orden un tema temido como "el fin del mundo". Se impuso con su fuerza. Llover cuando debe estar seco, volver gris la ciudad en verano como si fuese invierno, rayos y relámpagos donde nadie hubiera imaginado, huaycos que se anunciaban varios días antes... Y como solo sabe ocurrir en la sierra, la soberana y soberbia lluvia (disfrazada con el nombre "El Niño") se vuelve tema de todos los días y de todas las horas. Las radios e informativos de TV, como los periódicos, parecen inundados de agua y barro. Y como dijo un periodista de TV, hasta el programa de pronósticos del tiempo (Satel) era el favorito del presidente del país.

agujero y va a dar exactamente en el *Intihuatana*, marcando así el inicio del invierno<sup>433</sup>, y el año nuevo andino.

## 11. TIEMPO Y COSMOLOGÍA DE LOS INCAS

Los Incas conocieron las siguientes estructuras con funciones astronómicas: usnu, sukankas, sunturwasi, Coricancha, wacas (dispuestas en sistema de ceques).

Los fenómenos astronómicos que observaron los Incas en el Cusco, siguiendo el movimiento anual del Sol: solsticios, equinoccios, pasos del sol por zenit y antizenit (Nadir). La luna en sus diferentes fases y sus posiciones extremas norte y sur. Las estrellas Alfa y Beta Centauros, las Pléyades y la Cruz del Sur.

Como bien sabemos el Inca no sólo era el gobernante con poderes absolutos, sino un soberano semidivino, considerado Hijo del Sol, supremo dios de los incas, recibía de sus súbditos el culto que se debe a los dioses. Su palabra era obedecida y venerada, su poder tocaba el tiempo, pues estaba en él -quizá no tanto en su voluntad de decidir las cosas como en su conocimiento del comportamiento de los astros, muy bien cimentado por sus súbditos astrónomos- el poder regular el tiempo. El Inca programaba los rituales que unían a su sociedad. La coordinación de los rituales centralizaba el poder y la autoridad en manos de una élite que rodeaba al Inca. Brian Bauer y David Dearborn<sup>434</sup> autores de un reciente estudio sobre astronomía andina se preguntan, tras afirmar que "la sincronización de los movimientos celestes y las estaciones, se mantenía gracias a la intercesión del Inca gobernante", si existe alguna relación entre el desarrollo del Estado y el surgimiento de sistemas astronómicos complejos.

La cosmología incaica se desarrolló a partir de un sistema que asociaba el término "ánimas" con *huacas* (nombre con el cual se conocían a las montañas, cuevas, manantiales, ríos y piedras individuales, todos los cuales abrigaban un sentido sagrado). Pero le daban especial importancia al Sol y a la Luna.

<sup>433</sup> Alejandro Guerrero, en "Titicaca: Puma de Piedra". Producciones Alcaraván, 1997.

<sup>434</sup> En *Astronomía e Imperio en los Andes*; Centro Bartolomé de las Casas; Cuzco, 1998.

Es indispensable resaltar que el interés andino por la astronomía tiene una base agraria que antecede a los incas y se relacionan posiblemente con la cultura Huari, que se desarrolló entre los años 550 d.C. y 900 d.C., y Tiahuanaco, que se desarrolló entre 450 d.C. y 900 d.C. Combinando elementos de ambas culturas, los Incas asociaron la élite gobernante con el sol.

Para los incas el origen del cosmos estaba ubicado en el Lago Titicaca, una *paqarina* de suficiente importancia para ser el punto de origen del cosmos. “El hallazgo de materiales procedentes de sacrificios preincaicos e incaicos, tanto en la Isla del Sol como de la Luna, sugiere que allí se hicieron ofrendas a ambos astros por milenios”<sup>435</sup>.

Numerosos templos y observatorios fueron levantados por los incas en los alrededores del Cusco para llevar a cabo la práctica de la observación astronómica, algunas de las cuales, como el Coricancha, era de fundamental importancia para la observación del cosmos. Los españoles le llamaron al Coricancha “Templo del Sol”. Era en realidad un conjunto de templos dedicados a diversas deidades: el Sol, la Luna, las Estrellas, el Trueno, el Arco Iris y Huiracocha. El ícono central del Coricancha era el *Punchao* (luz del sol), una imagen sumamente venerada del sol.

La actual plaza de armas del Cusco, llamada entonces como Haucaypata, fue la segunda zona más importante de la ciudad. Miles de personas se congregaban allí durante los principales rituales. Las momias de los incas difuntos eran colocadas en esa plaza en ocasiones ceremoniales especiales y allí tenían lugar batallas rituales entre los jóvenes de la ciudad. Ubicado en el centro de Haucaypata se alzaba el *Usnu*, que era una gran piedra que servía como asiento desde donde el Inca contemplaba la escenificación de complejos rituales en la plaza y observaba la puesta del sol en días específicos del año.

Alrededor de la ciudad del Cusco había cerca de 400 huacas, organizadas varias de ellas en 41 ó 42 líneas que tenían su origen en el Coricancha. Este conjunto de santuarios es conocido hoy como “el sistema de ceques del Cusco”, vinculado probablemente a la astronomía incaica.

---

<sup>435</sup> Bauer y Dearborn, Ob. Cit. Pág: 18.

Zuidema<sup>436</sup> y Aveni<sup>437</sup> sugirieron que la función central del sistema de ceques del Cusco fue servir como instrumento contable del calendario incaico. Según el estudio de Zuidema cada santuario del sistema representa un día del año; algunos ceques estaban alineados para observar eventos astronómicos en el horizonte; además de incluir señalizadores de los solsticios de diciembre y junio, diversos ceques, huacas y partes del Templo del Sol fueron usados para observar la salida o la puesta de las Pléyades, la Cruz del Sur y Alfa y Beta Centauro, además del cenit solar.

### *Las sucancas y los yancas*

Como grandes y minuciosos observadores de los eventos astronómicos, los incas supieron que el año y las estaciones estaban delimitados por el regreso del sol a su punto específico de solsticio cada 365,25 días. Para llevar a cabo esas observaciones construyeron pilares pétreos cerca de la ciudad imperial a fin de observar las puestas y salidas del sol. A esos pilares denominaron en runasimi *Sucancas*. Y los personajes especializados en estos oficios, dedicados de por vida a la contabilidad del tiempo ayudándose con *quipus*, eran amautas, más conocidos como *Yancas*. Unos personajes que integraban el núcleo de la élite gobernante.

Los señalizadores solares medían en promedio 3,3 metros de largo, 1,5 metros de ancho y 4,5 metros de alto como los que estaban ubicados cerca de Urubamba. Según una de las crónicas más tempranas, como la de Juan Diez de Betanzos, los incas habrían puesto cuatro columnas en el horizonte del Cusco que señalaban la salida del sol y cuatro más que marcaban su puesta. Para iniciar la siembra en agosto, el sol era observado desde la plaza central del Cusco (Haucaypata), y es posible que para concluirla se le observase del mismo lugar en el Solsticio de diciembre. Los incas miraban ponerse el sol detrás de los pilares de Picchu desde *Usnu*; esta fecha marcaba el inicio de la siembra. Como es sabido el Inca presidía dicho acto en una imponente ceremonia y era quien, ubicado en el mismo *Usnu*, encabezaba la observación del declive del astro dios.

---

<sup>436</sup> En El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la Capital de los Incas; Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 1995. Véase el capítulo I.

<sup>437</sup> En Horizonte astronómico en Cuzco incaico. En: Arqueoastronomía en las Américas. 1981.

*Qoyllur Mayu, ese gran río, que llamaban a la Vía Láctea*

Con el nombre quechua *Qoyllur Mayu*, río formado por estrellas, los incas designaron a La Vía Láctea y los aymaras lo conocieron con el nombre de *Khata Chi'lla Taja* ("El camino que recorre por la ladera de un costado del firmamento")<sup>438</sup>. En efecto quechuas y kollas veían un gigantesco río de estrellas conformado por millones de nebulosas claras y oscuras atravesar el cielo emergiendo tras las altas montañas de *Umasuyu* (Oriente) para sumergirse tras las cumbres de *Orqosuyu* (Occidente) en la inmensidad del mar (*Mamacocha*). El *Qoyllur Mayu* circulaba por el *Hananpacha* hacia el mundo de los muertos y los antepasados. Donde otras culturas del planeta creyeron ver un árbol (como los Fineses), una leche derramada por alguien tan poderoso que jugaba con el destino de los mundos, una serpiente que corría lentamente pero sin detenerse (como los Maya-quichés) o tal vez un águila (como los Aztecas), los Incas vieron simplemente un río. Y al igual que para los egipcios el Nilo reflejaba a la Vía Láctea, entre los incas le correspondía desempeñar ese papel al Valle Sagrado del río Urubamba. De allí su condición de sagrado.

Las diferentes culturas conocieron a la Vía Láctea con nombres extraídos de su entorno natural.

Maya-quiché	Gran Serpiente
Aztecas	Aguila (Witzilopochtli)
Zuni (indios de Nuevo México)	Viga del Cielo
Incas	Qoyllur Mayu (gran río)
Aymaras	Khata Chi'lla Taja (gran río)
Tribus suroeste Australia	Baiame
Tribus turco-tártaras	Camino de los pájaros o de la Oca salvaje

<sup>438</sup> Otros nombres con que los quechuas conocieron a la Vía Láctea son: *Janaq Pacha Ñan*, *Janaq Pacha Mayu* y ahora *Santiago Ñan*. Por su parte los kollas les atribuyeron otros nombres: *Lakjampu Jawira* o Río del cielo (Palao 2000); *Karahuara Jawira* o Río de estrellas, *Pacha Jawira* y *Santiago Taja* o Camino de Santiago (Bustinza 1995). Según William Sullivan La vía Láctea no solo era percibida en los Andes como un río (mayu), sino como un camino (ñan). Era la ruta seguida tanto por los dioses como por los espíritus de los muertos para llegar hasta el mundo de los vivos. Entre los andinos existía la idea de que la Vía Láctea funcionaba como la frontera entre los mundos, lo que llevó a la idea de tender un puente a través de la divisoria. Sostiene que Zuidema y Urton (1976) "han demostrado cómo crearon los incas todo un calendario (destinado a la programación de las tareas anuales y los rituales adicionales relacionados con el control de los rebaños de llamas), basado en las posiciones estacionales del ramal de la Vía Láctea que contiene la Llama celeste" (El secreto de los Incas, los misterios de una civilización perdida. Grijalbo, Barcelona 1999:83).

Estonios y Laponos	Sendero de los pájaros
China	Corriente del cielo
Siberia septentrional	Río
Yakuto	Rastro del dios cazador de ciervos de 6 patas (Este ciervo sería la Osa Mayor y su casa las Pléyades).
Musulmanes	Camino de los peregrinos de La Meca
Celtas	Cadena de Lug (Señor de las Artes, de la paz y de la guerra).
Fineses	Un árbol.

En todas estas tradiciones, la Vía Láctea aparece como un lugar de paso, de origen divino, que enlaza los mundos divino y terrestre. También es comparada a la serpiente, al río, a una huella de pasos, a una salpicadura de leche, a una costura y a un árbol. Es tomada por las almas y por los pájaros para su viaje entre los mundos. Simboliza la vía de los peregrinos, de los exploradores, de los místicos, de un lugar a otro de la tierra. ¿Por qué los Incas la asociaban con un río? Tal vez porque, visto en conjunto, podía dar la impresión de estar observando un río, o acaso porque el río jugaba un papel de interés económico en la vida de los Incas. En un sentido más amplio, el agua era un elemento vital para la economía agraria, la crianza de los auquénidos, para la supervivencia física del hombre y del propio desarrollo de su cultura. Por ejemplo, el agua puede caracterizar mejor algunas de sus criaturas míticas, tal es el caso de Huiracocha, dios invisible pero ligado al agua. Si uno tuviera en cuenta las categorías materia/forma de Aristóteles terminaría diciendo que el cosmos y el mundo tienen la forma que se les confiere, y así la Vía Láctea para los Incas era un río y no un árbol.

Dentro de la Vía Láctea se observan manchas negras en cuyas formas los andinos identificaron a una diversidad de animales que fueron percibidos como prototipos de los animales que poblaban el *kaypacha*, o mundo de aquí. Tales prototipos corresponden al Puma, al Cóndor (kuntur, kunturi o mallku), a la Perdiz (llutu, khullu), a la Llama (yacana), al sapo (jampatu), a la serpiente (machajway, asiru), al zorro (atoj, qamaqe). Cada una de estas constelaciones negras poseía una gran simbología que se singularizaba a través de los animales terrestres en su relación con los seres humanos<sup>439</sup>.

<sup>439</sup> El *Jampatu* está vinculado al ciclo del agua, desaparece en época de seca y aparece con la lluvia. Cuando se le observa con perfil nítido en la Vía Láctea en el mes de agosto a la una de la mañana, augura un año seco y escaso de lluvias; en cambio si se deja observar opaca y borrosa el tiempo que anuncia será de abundantes lluvias. Igual significado entraña la aparición estelar de la *Machajway* (*asiru*); aunque en la tierra la culebra está asociada al sentido de *kuti*

## Las Pléyades

La aparición de las Pléyades, la constelación compuesta de siete estrellas, tenía una gran importancia para los andinos, pues antecedía al Solsticio de invierno que ocurría alrededor del 21 de junio. Al igual que en la Polinesia donde el año comenzaba el día en que esta constelación asomaba de nuevo por encima del horizonte, en el Perú desempeñaba un papel de primer orden en el sistema cosmogónico-religioso de los Incas y marcaba el inicio de la renovación del tiempo (el 21 de junio empezaba el Nuevo Año andino). Los ritos de propiciación del buen tiempo en las numerosas celebraciones de *Q'oullur Riti* incluían, en la antigüedad, sacrificios humanos. Tanto en Perú como en Polinesia, y en Grecia Antigua, las Pléyades eran tenidas por patrona de la agricultura, y consideradas como las guardianas de las cosechas, las dueñas de la madurez de los frutos, o protectoras de la conservación del maíz.

Los Incas conocieron Las Pléyades con el nombre de "Cabrillas", y las distintas culturas las bautizaron siguiendo la inspiración dictada por sus condiciones materiales, ideológicas y religiosas que los caracterizaron. Los mandija, pueblo del Sudán oriental, situaban a las Pléyades como la morada de las mujeres bonitas después de su muerte.

Babilonios	Temennu (piedra fundamental)
Árabes	Al Wasat (el centro)
Hindúes	Amba (la madre)
Asirios	Kimitu (la familia)
Hebreos	Kimah (el montón)
Griegos	Palomas (las 7) de Afrodita
Aborígenes de Australia	Muchachas sagradas que juegan en un corroboree.
Indios América del Norte	Danzarinas sagradas
Lapones	Grupo de vírgenes
Incas	Las Cabrillas

(cambio o vuelta, como "cambio de suerte"). El Cóndor (*kuntur*) es tomado como el "mensajero de Wiracocha", el que "trae el alma de los difuntos y las lluvias", su presencia inesperada es temida porque anuncia la muerte de alguna autoridad o principal del pueblo. El zorro o *atoj* es socio del cóndor por lo que se le considera como el "mensajero menor de Wiracocha". La *Yacana* (llama) es un animal de alto valor simbólico pues es el regulador del agua que garantiza la recirculación de dicho elemento a través de los tres mundos (*Hanan, Kay* y *Uqho Pacha*), y es considerado además como un animal de alta pureza por lo cual es muy estimado en los rituales de sacrificio. (J. Bustinza, "Filosofía Andina" 2006; R. Randall, "Del tiempo y del río: El ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica"; Boletín de Lima, N° 54, Año 9., Noviembre de 1987: 69-95).

*La Yacana, o constelación de la llama*

En el capítulo 29 del Tratado Quechua sobre religión y mitología del pueblo de San Damián de Checa (Huarochirí) editado por Francisco de Ávila<sup>440</sup>, a fines del siglo XVI, se trata una de las manchas negras que aparece en la Vía Láctea en que los peruanos vieron una llama a la que denominaron *Yacana*.

Se localiza al sur de la Vía Láctea, entre  $\alpha$  Centaurus y  $\varepsilon$  Scorpio. Cuenta el propio Garcilaso de la Vega<sup>441</sup> que cuando fue conducido por sus parientes maternos, dedicados seguramente a la contemplación del cielo, a observar la Vía Láctea y en ella a distinguir precisamente una llama justo en la parte donde habían unas manchas negras, el joven adolescente no veía otra cosa que manchas negras, y por más que fatigaba su imaginación no podía distinguir nada parecido a una llama, que es el animal que estaban viendo, extasiados, sus parientes del ayllu materno. Escribe Garcilaso una frase que ha quedado para la reflexión posterior, que no había desarrollado una imaginación que le permitiese ver una llama donde sólo percibía, desentrenado, unas manchas negras: "En la vía que los astrólogos llaman Láctea, en unas manchas que van por ella a la larga, quisieron imaginar que había una figura de llama con su cuerpo entero, que estaba amamantando a su cría. A mí me la querían mostrar, diciendo: Ves allí la cabeza de la llama, ves acullá la de su cría mamando, ves el cuerpo, brazos y piernas del uno y del otro. Mas yo no veía las figuras, sino las manchas, y debía de ser por no saberlas imaginar".

La *Yacana* fue considerada como el prototipo de las llamas, "anda alrededor del centro del cielo. Nosotros lo vemos andar dentro del río. Baja del cielo para beber agua. La *Yacana* tiene un cuello muy largo, dos ojos, es precedida por una pequeña mancha negra llamada *Yutu* (perdiz). La *Yacana* tiene también un hijo. Además, tres estrellas van en línea recta: el Cóndor, el Gallinazo y el Halcón"<sup>442</sup>.

<sup>440</sup> En Ritos y tradiciones de Huarochirí. Editado por Gerald Taylor, IEP, INFEA, 1998.

<sup>441</sup> En Comentarios Reales, el origen de los Incas (1612) 1968. Editorial Bruguera, S.A.

<sup>442</sup> Francisco de Ávila, en G. Taylor, Ob. Cit.

Los “ojos de la llama” (*Llmacñawin*), son conocidos hoy como  $\alpha$  y  $\beta$  Centaurus. El bebe de la llama se extiende por debajo de su madre con la cabeza hacia atrás.

Juan Polo de Ondegardo<sup>443</sup>, otro de los cronistas tempranos de la Colonia, refiere que los ovejeros le tenían veneración a *Urcuchillay*; del que dicen era un carnero de varios colores, y le hacían sacrificios porque se encargaba de la conservación del ganado. (Para los astrólogos era Lyra). Adoraban también a *Catuchillay*, que semejaba un cordero. Los que vivían en las montañas adoraban a *Chuquichinchay*, que semejaba a un tigre, y a su cargo estaban los tigres, osos y leones. La llama celestial fue conocida con los nombres de *Yacana* y *Catachillay*.

Como sabemos, dos grupos de constelaciones tuvieron importancia central en la astronomía del antiguo Perú:

- a) Las Pléyades y Orión, que marcaban el tiempo de secas en relación al solsticio de junio.
- b) La llama celestial con su bebe y la Cruz del Sur, que marcaban el tiempo de lluvias relacionado con el solsticio de diciembre.

Los ritos de las llamas se pueden concentrar en dos épocas:

- a) ritos alrededor del solsticio de diciembre, y
- b) ritos indicados por el movimiento de la constelación de la llama (después del equinoccio de septiembre).

Los días del Solsticio se consideraban como un puente que conectaba el mundo celeste con el terrestre. En el Solsticio del 21 de junio, fecha en que el sol se encontraba a mayor distancia de la tierra y era por consiguiente la noche más larga del año y más fría, al salir el sol por la Vía Láctea establecía un puente con la tierra de los dioses y antepasados. Y en los días del Solsticio del 21 de diciembre al salir el sol por la Vía Láctea, abría la tierra de los antepasados permitiendo que los vivos consultasen a los muertos.

#### *Ritos después del equinoccio de septiembre*

---

<sup>443</sup> En Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros. Horacio Urteaga, Lima, 1916.

<i>Capacraymi</i>	Diciembre (1er mes)	Sacrificios de carneros y corderos; quemaban leña labrada y olorosa; traían oro y plata. Ponían 3 estatuas de Sol y 3 del Trueno (padre, hijo y hermano). Horadaban orejas a adolescentes (Huarachicuy o Vicarasifía).
<i>Camay</i>	Enero	Echaban cenizas por un arroyo abajo.
<i>Homaraymi (puchayquis)</i>	Octubre	Sacificaban cien carneros, y si faltaba agua sacificaban carnero negro atado en un llano y no le daban de comer hasta que lloviese.
<i>Raymi cantarayquis</i>	Noviembre (ayamarca)	Preparatoria de orejones.
<i>Ituraymi</i>	variable	Alarde de viejos y jóvenes dando vueltas. Se hace de ordinario cuando llueve mucho o poco o hay pestilencia. Sólo se hacía en tiempo de gran necesidad.

### *El rito de Anahuarque*

Este rito muestra la analogía de un evento astronómico con los conceptos de ancestro femenino, del diluvio, de las carreras y de la iniciación de los muchachos que se expresaban ritualmente. El cerro Anahuarque adquiría especial interés por su referencia al Cusco. Por los años de 1500 cerca a la Huaca de Anahuarque, ubicada en la parte más alta, se pudo observar desde el Templo del Sol, la salida de las estrellas  $\alpha$  y  $\beta$  Centauro, formando la constelación de la llama celestial. Dicho evento era fundamental en la vida de los jóvenes pues marcaba el paso de un estado de vida al del adulto.

Una interpretación aymara de Anahuarque arroja más luces sobre su significado relacionado con un género de ritos. En efecto *Anaatha* significa "ahijar el ganado para la obra de la generación"; *anathapitha*, "juntarlos" y *Huarqhui, tayru*, "de mediana edad; mozo, moza, por casar, y había de estarlo ya".

Un rito semejante se llevaba a cabo en San Damián (Huarochirí, Lima) el 30 de noviembre, llamado de San Andrés, durante el cual los jóvenes adolescentes ponían a prueba su resistencia física y valor en carreras y otras pruebas de esfuerzo físico; era el rito de pubertad que marcaba el pasaje al estado de adultez. Este rito se desarrollaba alrededor de la aparición de *Las Cabrillas*, cuya propia denominación alude a un conjunto, a una junta de criaturas celestiales jóvenes, y que coincidentemente en las demás culturas

adquiere una semántica semejante. En resumen: se juntaban los jóvenes para definir una transición de una edad a otra.

Simultáneamente a estos ritos de iniciación la analogía se extendía hacia los planos social y económico. Los curacas y sus segundas personas reclutaban doncellas, entre las más bellas púberes y adolescentes, para llevarlas luego a las casas de las elegidas y dedicarlas al servicio perenne del Inca en las llamadas *acllahuasis*. Al mismo tiempo, se recogían los frutos de la última cosecha para depositarlos en los graneros imperiales, siguiendo una política de prevención de las grandes calamidades. Se daba también inicio a la recogida de los tributos. En suma: si en el cielo se reunían los arquetipos en una suerte de celebración cósmica, ¿por qué no habían de hacerlo los hombres aquí en el *kaypacha*?

Y de ese modo, como suele decirse entre los estudiosos de la sociedad andina, se habían integrado plenamente astronomía, ideología, rituales, organización social y economía. Y las *Cabrillas* del cielo actuaban como marcadores del tiempo.

## 12. EL CALENDARIO ANDINO (*PACHA UNAN CHANGA*)

Según el cronista Juan Diez de Betanzos, el propósito del Inca Yupanqui era reunir el tiempo con los rituales, y se dispuso a señalar los meses del año, dándoles los nombres, y los diferentes ritos que los *runakuna* debían observar en y durante cada uno de los meses del año. El Inca Yupanqui elaboraba así un calendario religioso y cosmológico, a la que llamó *Pacha Unan Changa*<sup>444</sup>, que podría traducirse como “aquello que debe hacerse en correspondencia con cada tiempo”.

Ciertamente no se limitó a dar nombres a cada mes del año, empezando por el de diciembre, y fijar los ritos y cultos dedicados a los ídolos; sino que determinó los relojes (*Pacha Unan Chac*) para observar el paso del sol.

“...los cuales relojes hizo de esta manera que todas las mañanas e tardes miraba el sol en todos los meses del año mirando los tiempos del sembrar y coger y ansi mismo cuando el sol se ponía y ansi mesmo miraba la luna cuando era nueva e llena e menguante los cuales relojes

<sup>444</sup> En otro momento, J. Diez de Betanzos escribe “Pacha Unan Chac que dice relojes...” Suma y Narración de los incas,; Capítulo XV.

hizo hacer de cantería encima de los cerros más altos a la parte do el sol salía y a la parte do se ponía según do se ponía el cual se puso en cierto sitio en el cual estuvo seguro en pie en una parte de donde bien ver se pudiese y ansi como conociese desde aquel sitio do él se paraba el curso por do el sol iba cuando se ponía en aquel derecho en lo más alto de los cerros hizo hacer cuatro pirámides mármoles de cantería las dos de en medio menores que las otras dos de los lados y de dos estados de altor cada una cuadradas e apartada una de otra una braza salvo que los dos pequeños de en medio hizo más juntos que del uno al otro habrá media braza y cuando el sol salía estando uno puesto do Ynga Yupanqui se paró para mirar e tantear éste derecho sale y va por el derecho y medio de los dos pilares y cuando se pone lo mismo por la parte do se pone por donde la gente común tenían entendimiento del tiempo que era ansi de sembrar como de coger porque los relojes eran cuatro a do el sol salía y otros cuatro a do se ponía do se diferenciaban los transcurros y movimientos que ansi el sol hace en el año...<sup>445</sup>.

La descripción de Betanzos pone de manifiesto la distribución de relojes en las inmediaciones del Cusco en número de ocho, cuatro en la dirección del Este y cuatro al Oeste, para observar el recorrido del sol; así como del gran conocimiento que tuvieron para observar e interpretar adecuadamente y poder gobernar la agricultura.

El historiador Luis E. Valcárcel<sup>446</sup> destaca la importancia que los antiguos peruanos dieron a la medición del tiempo y a la forma como la administraban relacionándola con el trabajo agrícola:

“El calendario es la distribución del tiempo en el curso de un año, considerando como división principal lo del tiempo dedicado al trabajo y la del dedicado a la fiesta. Tratándose de un pueblo agrícola como el del Perú antiguo, la base del calendario es la vida del campo o sea la del agricultor. Por otro lado, las fiestas significan la recompensa del esfuerzo con la recreación, no solamente con el descanso sino con el placer de la buena comida, de la buena bebida, etc.”

El calendario es un mecanismo de cuandocación que ordena la vida colectiva distribuyendo las actividades económicas y religiosas en el tiempo limitado de un año. Su elaboración se basa en ciclos cosmológicos, agrícolas, administrativos, religiosos<sup>447</sup>. Como es conocido, con el advenimiento de la

<sup>445</sup> Betanzos, Ob. Cit. Pág: 72.

<sup>446</sup> En La Religión Incaica; Historia del Perú, Tomo III, Perú Antiguo, Juan Mejía Baca, Lima 1980: 118.

<sup>447</sup> Evidentemente ese interés por conocer la religión y el pensamiento cosmológico andinos tenía un propósito doctrinario para los españoles: canjear por la vía persuasiva, primero, y coactiva, después, la idolatría por la fe cristiana. Por ello queremos demostrar cuatro puntos de

colonia el calendario prehispánico fue cubierto y redimensionado por el cristiano.

A partir de la colonia la visión del tiempo entre los andinos se ha visto alterada sustancialmente al punto que fue adaptado el calendario europeo con cierto dominio en el ejercicio religioso y de la vida civil, se trastocó por ejemplo la noción fundamental de año nuevo al trasladarse del mes de junio al de enero. Pero la administración del tiempo marcada por los ciclos cosmológicos y los ciclos agrícolas, apenas fue tocada. Se puede percibir aun en la actualidad experiencias frecuentes de carácter práctico, e incluso religioso, mejor articuladas al calendario andino de origen prehispánico. Al lado de esta clase de experiencias de sello claramente reivindicativo, se dan en el escenario andino otras experiencias en las que unas recogen o el predominio del calendario occidental cristiano o la combinación de ambas culturas aportantes.

La distribución del tiempo en años, meses y días tuvo como base el fenómeno astronómico que se tomaba como referente. De acuerdo con este procedimiento se distinguen tres tipos básicos de calendario: solares, lunares y lunisolares.

Los calendarios solares se basan en el ciclo de las estaciones (en el período de revolución de la Tierra alrededor del Sol). El año se compone de 365 días, repartidos en 12 meses, aunque es necesario realizar un ajuste periódico (años bisiestos), teniendo en cuenta que la duración real del año formado por las estaciones resulta ser de una media aproximada de 365,25 días. Entre los egipcios, el año constaba de 360 días, basado tal vez en la división del círculo en  $360^\circ$  y la numeración sexagesimal, y se le añadían 5 días suplementarios, llamados epagómenos.

En los calendarios lunares, basados en el ciclo de las fases de la Luna, el año consta de 12 meses de 29 o 30 días, alternativamente, con un total de 354 días. La desviación de cerca de 11,25 días respecto del año solar provoca una rápida desviación de los meses respecto de las estaciones.

---

manera exploratoria respecto a la composición de ambos calendarios: ambos se han fusionado, se mantienen en paralelo, se impuso el occidental cristiano, operan independientemente o alternadamente.

Los calendarios lunisolares combinan a los dos precedentes. El año consta de 365 días, como en los calendarios solares, pero los meses se ajustan todo lo posible para que empiecen y terminen con una lunación.

En todas las civilizaciones se ha establecido una estrecha relación entre la vida y la medida del tiempo, se trate para situar los acontecimientos del pasado o programar las actividades futuras, o para disponer de un sistema de referencia temporal que permita regular las actividades cotidianas.

Las unidades (naturales) de tiempo, se determinan desde la más remota antigüedad, basadas en los tres fenómenos astronómicos periódicos más comunes que se ofrecen a la simple observación: la alternancia del día y la noche, la sucesión de las fases de la luna y el ciclo de las estaciones. De estos fenómenos se impusieron tres unidades naturales de tiempo:

- el día, relacionado con la rotación de la Tierra sobre sí misma;
- el mes, relacionado con el movimiento de traslación de la luna alrededor de la Tierra;
- el año, relacionado con el movimiento de traslación de la Tierra alrededor del Sol.

Estas unidades son el fundamento del calendario (en latín *calendarium* significa libro de cuentas).

Otra unidad de tiempo es la semana, que es común a un gran número de calendarios antiguos y está en los principales calendarios modernos. El origen de este período de siete días parece estar relacionado con las fases de la Luna, puesto que representa el número entero de días que más se aproxima al intervalo de tiempo, en el cual se suceden las principales fases lunares: luna nueva, cuarto creciente, luna llena y cuarto menguante. Las fases de la luna tuvieron gran importancia para los Incas en el conocimiento y denominación de los meses. Garcilaso refiere "Contaron los meses por lunas de una luna nueva a otra, y así llaman al mes *quilla*, como a la luna; dieron su nombre a cada mes, contaron los medios meses por la creciente y menguante de ella, contaron las semanas por los cuartos, aunque no tuvieron nombres para los días de la semana"<sup>448</sup>.

---

<sup>448</sup> Comentarios Reales: el origen de los Incas, 1968, Libro Segundo, Capítulo XXIII, p.182.

La determinación del número de días que debía tener una semana fue un tema de larga evolución. En la antigüedad egipcios, chinos y griegos contaban inicialmente el tiempo en décadas (10 días), hasta que los babilonios utilizaron la semana de siete días debido a que su astronomía se basaba en los ciclos lunares, a la importancia mágica que le atribuían al número siete y por su coincidencia temporal con los siete astros errantes conocidos en esos tiempos. Su empleo se difundió progresivamente por Occidente y en el año 327 el emperador Constantino I la adoptó como unidad básica en el Imperio Romano con una nomenclatura utilizada hasta nuestros días.

Astro o fenómeno	Latín	Castellano	Quechua	Aymara
Día de la Luna	Dies Lunae	Lunes	Quilla Punchao	Phajsi uru
Día de Marte o de la energía	Dies Martis	Martes	Ati Punchao	Sajra uru
Día de Mercurio o de la estrella	Dies Mercuri	Miércoles	Qoyllur Punchao	Pacha uru
Día de Júpiter o del resplandor	Dies Jovis	Jueves	Illa Punchao	Illapa Uru
Día de Venus o de lucero	Dies Veneris	Viernes	Ch'aska Punchao	Nanqha uru
Día de Saturno o del Arco Iris	Dies Saturno	Sábado	Q'uychi Punchao	Samaña uru
Día del Sol	Dies Solis	Domingo	Inti Punchao	Inti uru

Al haberse originado en los antiguos calendarios romanos el calendario occidental recoge el concepto romano de la organización del tiempo. En Occidente el cielo fue estudiado de manera cuantitativa, los números impuestos en el cielo y la organización del tiempo se basaron en los movimientos del sol y la luna tomados arbitrariamente. Ya se sabe que cada cultura elige los fenómenos exteriores a base de los cuales construye su calendario<sup>449</sup>, un sistema que selecciona arbitrariamente determinados fenómenos regulares del mundo exterior a los que organiza y relaciona con eventos determinados culturalmente. Por eso el término calendario posee dos definiciones: la de un

<sup>449</sup> Ascher, citado por Victoria Cox: Guamán Poma de Ayala, entre los conceptos andino y europeo del tiempo; Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 2002: 39.

sistema conceptual de planificación, en el cual las personas interesadas eligen los fenómenos exteriores que constituirán la base del calendario; y otra que le otorga valor simbólico a la representación de ese sistema<sup>450</sup>.

El calendario cristiano se desarrolló paralelamente con la Biblia y los manuscritos ilustrados que trasladados a través de breviarios y catecismos fueron instrumentos claves en la colonización y conversión de los indígenas americanos. Desplazó del calendario oficial al calendario inca (analizado por Zuidema, Aveni y Urton) que poseía un sistema conceptual totalmente diferente al del calendario occidental y su representación simbólica en vez de utilizar tablas empleaba un sistema de señales (ceques) y el quipu, un complejo instrumento que contenía suficiente información para la administración del tiempo. La Conquista y la Iglesia introdujeron violentamente en las sociedades andinas una variedad de símbolos cristianos, un calendario, las fiestas católicas y la denominación de los días con nombres de mártires y de santos cristianos que fueron obligados a observar en la práctica cotidiana; a asimilar las fiestas religiosas al ciclo agrícola andino; y adoptar nuevas instituciones como las cofradías en reemplazo de la representación simbólica basada en el ayllu<sup>451</sup>.

La Biblia era un libro complejo, en un mismo volumen contenía el calendario, el catecismo, la liturgia, la confesión y el salmo; además las familias que poseían una Biblia anotaban en ella los datos principales de su vida, lo que sería un calendario en el cual registraban los nacimientos, casamientos y muertes. La Biblia pasaba de padres a hijos y en ellas las familias dibujaban sus árboles genealógicos. Estos almanaques-libros desde el siglo XVI tuvieron una gran circulación en Europa, y por eso no sorprende que Guamán Poma haya tomado como modelo los repertorios cuando escribió su *Corónica*<sup>452</sup>.

Mención especial merecen los repertorios españoles donde se trataban temas de medicina, agricultura, clima y en algunos casos de navegación. Contenían un saber astrológico y semicientífico. Se ocupaban de la agricultura y exploraban la relación entre el cuerpo humano, el zodiaco y los días críticos, días en los cuales se pensaba que distintas partes del cuerpo eran propensas a

---

<sup>450</sup> Cox, Ob.Cit. Pág: 40.

<sup>451</sup> Cox, Ob. Cit. Pág: 42.

<sup>452</sup> Cox, Ob. Cit. Pág: 44.

enfermedades. Los repertorios también parecían secciones sobre la organización del cosmos. Uno de tales repertorios se llamó "Cronología y repertorio de la razón de los tiempos" escrito en 1594 por Rodrigo Zamorano y que conoció y utilizó el cronista Guamán Poma. El repertorio de Zamorano se ocupa, en detalle, de los vientos y la agricultura, información necesaria para aquellos que pensaban ir a vivir a las colonias españolas. Constaba de cinco libros y cada libro tenía cincuenta capítulos. En el primer libro el autor discurre sobre el mundo, las partes que lo componen y el tiempo. Luego, examina en detalle los distintos planetas que circundan la tierra. El mundo que describe Zamorano posee como base el modelo medieval del universo. Este modelo era estable y armónico y siguió vigente en Europa hasta finales del siglo XVII<sup>453</sup>. El libro seis trata sobre temas relacionados con la vida diaria del hombre.

La estructura del repertorio de Rodrigo Zamorano guarda una analogía con la *Corónica de Guaman Poma de Ayala*. Esto no sorprende ya que los repertorios servían como libros de consulta para la agricultura y la medicina.

Guamán Poma inicia su *Corónica* con el "capítulo primero de cómo comensó Dios a cría y hizo el mundo y entregó a nuestro padre, Adán, Eua, el primer mundo". Este capítulo posee cinco secciones que tratan sobre las cinco edades del mundo cristiano y es similar a las secciones del libro quinto de Zamorano en las cuales se discuten las distintas edades del mundo partiendo de su creación. La última sección del primer capítulo de la *Corónica* trata la "(quinta) edad del mundo desde el nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo." A diferencia de Zamorano, Guamán Poma posee otro capítulo que examina las edades de los indios. Este capítulo también se llama capítulo primero y trata "de los primeros yndios que trajo Dios a este Mundo Nuevo". La última sección corresponde a la sexta edad: "de las doze rreynas señoras, coyas, Mama Uaco, Chinbo Urma"<sup>454</sup>.

Al incluir en su texto dos capítulos primeros en vez de uno, Guamán Poma logra ubicar al mismo nivel, ambos mundos, el andino y el cristiano. En el primer capítulo dedicado al mundo cristiano, observa que Dios "crió" al hombre. En cambio en el primer capítulo dedicado a los incas, Guamán Poma discurre

<sup>453</sup> Cox, Ob. Cit: 46.

<sup>454</sup> Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica*. Pág: 1065. (120)

sobre: "los primeros yndios que trajo Dios a este Mundo Nuevo, Yndias. Uari Uira Cocha Runa, primer mundo".

Otra coincidencia entre el repertorio de Zamorano y la *Corónica* es que ambos libros describen calendarios casi idénticos. A su vez, los dos textos enumeran los distintos reyes y pontífices, españoles y andinos, en orden cronológico.

Otro repertorio conocido y utilizado por Guamán Poma fue el Repertorio de los tiempos de Andrés de Li<sup>455</sup>. Este libro no es tan extenso como el de Zamorano, pero trata temas similares, especialmente las secciones sobre el tiempo, los meses y la astrología. Hay afinidad entre el repertorio de Li y el de Guamán Poma, sobre todo en la manera en la cual ambos autores representan y ubican al sol y a la luna en sus ilustraciones. Pero a diferencia de Andrés de Li, los dibujos de Guamán Poma tienen en cuenta el movimiento del sol y su ubicación en el cielo durante el correr del año. En el repertorio de Li hay un marcado interés en la división y subdivisión del tiempo. En la primera sección de su libro, Li se pregunta ¿Qué cosa es día? ¿En cuántos tiempos se parte el día? ¿Qué cosa es año? ¿En cuántos tiempos se reparte el año? ¿Qué cosa es mes? A continuación Li divide su libro en distintas secciones dedicadas a los doce meses del año. Cada mes posee una ilustración y un texto escrito en el cual se aclara el origen del mes y sus características generales. La representación de los meses es muy similar a la utilizada en los calendarios del repertorio de Zamorano y en almanaques presentes en la *Corónica* de Guamán Poma. Ambos, Li y Zamorano se inspiran en el cosmos de Tolomeo, en el cual el mundo se encuentra rodeado por nueve esferas concéntricas y nueve cielos. Otro detalle importante es que la representación del calendario, su organización en tablas, sus ilustraciones, su discurso y hasta su sintaxis es idéntica en la obra de los tres autores: Li, Zamorano y Guamán Poma<sup>456</sup>.

En relación al "Relox" español, Guamán Poma despliega una verdadera lucha a nivel conceptual y simbólico. La palabra "reloj" no sólo aparece constantemente en el texto, sino que se le representa junto a la campana, instrumento utilizado para organizar el día de trabajo de los indios. Guamán Poma demuestra su fascinación por este instrumento que reestructura la vida

<sup>455</sup> Publicado en Toledo en el año de 1546.

<sup>456</sup> Cox, Ob. Cit. Pág: 48.

del indio mediante la colonización de su lenguaje y la división del tiempo en días, semanas y meses.

El reloj mecánico era en España el símbolo de avance tecnológico y progreso. La instalación en las ciudades de un reloj público era considerada como un signo de modernidad, de riqueza y de vigor administrativo. Durante los primeros años del siglo XV, la instalación de relojes públicos se relacionaba directa, o indirectamente, con la administración territorial. En el dibujo del cronista indio, el reloj se encuentra asociado a la campana. “El indio del dibujo desempeña la función que en Europa realiza la máquina. Dentro del nuevo sistema de producción y de organización de las horas de trabajo, el indio no sólo sufre el yugo bajo el poder español, sino que debe participar en imponer este sistema de producción”<sup>457</sup>. La campana y el reloj funcionaban en la colonia como “símbolos o ejercicios estructurales” capaces de reestructurar la vida del indio e incorporarlo dentro del sistema de producción colonial.

Guamán Poma conoce ambos repertorios y los toma como modelos estructurales de su *Corónica*, realiza ilustraciones y emplea incluso palabras españolas referidas a la organización del tiempo como “día, semana, y mes”, en un abierto conflicto de representaciones simbólicas e ideológicas que se expresan en el calendario cristiano y en el indígena. Mientras que el tiempo español, tal como aparece en el texto de Guamán Poma, se relaciona con la doctrina cristiana, el tributo que deben pagar los indios a la Iglesia Católica, el ejercicio del poder y la fuerza sobre la producción del trabajo, y la explotación del indio, en el sistema andino el tiempo posee otro valor que se relaciona con los ciclos de la naturaleza y la producción de alimentos. Pese al conflicto manifiesto de las dos concepciones del tiempo se percibe en la *Corónica* el predominio del tiempo cíclico y su articulación con las necesidades de producción y las necesidades simbólicas ancestrales.

#### *LOS MESES DEL AÑO Y LO QUE SIGNIFICAN*

---

<sup>457</sup> Cox, Ob. Cit. Pág: 73.

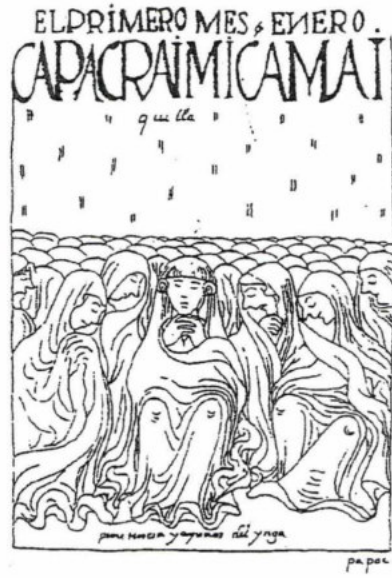


Fig. N° 25. Los meses de enero a abril, según Guamán Poma.



Fig. N° 26. Los meses de mayo a agosto.



Fig. N° 27. Los meses de septiembre a diciembre.

*AÑO NUEVO ANDINO (MOSOQ WATA, QUECHUA; MACHACA, AYMARA).*

Se le conoce con el nombre de *Mosoq wata*, en quechua, y *Machaca*, en aymara; en este último idioma se le conoce también con el nombre de *Pachakuti*, o *Mara T'aqa*, como en el ayllu Jesús de Machaca de La Paz. El hecho astronómico fundamental que da inicio al año es la ocurrencia del Solsticio de invierno, entre el 20 y el 23 de junio, durante el cual la Tierra muestra al Sol el Trópico de Cáncer, a latitud 23,44° Norte. Durante este Solsticio la noche es la más larga del año y el día es el más corto en el hemisferio sur, y la Elíptica llega a su punto más bajo en el día y más alto durante la noche. El Solsticio de invierno marca el inicio del nuevo ciclo de vida de la *Pachamama*. Los andinos celebraban ritos especiales de agradecimiento al Sol y a la *Pachamama*; al primero porque retornaba a la *pacha* y a la segunda por las cosechas y el inicio de la siembra. Las celebraciones incluían ritos de purificación, mediante ayunos y baños en lagunas y ríos a fin de disponer el espíritu a los beneficios del nuevo año. La gran fiesta del Sol, *Inti Raymi*, era presidida por el Inca, en la plaza Aucaypata del Cusco. Era la noche y el día más fríos del año, y la noche más larga. Los andinos estaban convencidos de que el Sol agonizaba y para evitar que muera encendían fuego con el propósito de animarlo.

En las comunidades andinas de hoy los ritos de renovación del año empiezan a las cinco de la madrugada, cuando el Lucero del amanecer, *Kantati Ururi* en aymara, empieza a resplandecer en el horizonte. Los *yatiris* ofrecen sahumeros y súplicas para que siempre guíe al Padre Sol. Los *yatiris* anuncian que los acontecimientos buenos y malos quedan amarrados en el pasado, se da paso a los rituales de limpieza con humo y agua para alcanzar y estar en paz con uno mismo, para recibir el nuevo tiempo. La celebración del *Pachakuti* era convocada y presidida por el *mallku* de la comunidad o la primera autoridad<sup>458</sup>.

<sup>458</sup> Los rituales de año nuevo que se siguen celebrando en la actualidad en el mundo andino quechua y aymara, comprenden las ahora regiones de Puno, Cusco y otras ciudades como Arequipa, Moquegua, Tacna, Arica, en los que participan un público creciente identificado con la cultura andina. Los mapuches originarios, que habitan entre Argentina y Chile, celebran el *Wetripantu* (Año Nuevo) en reuniones familiares y comunales en que se relatan historias tradicionales de la salida del Sol. El año nuevo andino coincide con otra fecha que proviene del

## LOS MESES

QUECHUA	AYMARA	CASTELLANO	SIGNIFICADO
Chajrayapuy quilla	Isca chino paj'si	Agosto	Época de romper las tierras. Se sacrifican quinientos niños.
Coya raymi	Hatha chinu	Septiembre	Gran fiesta y <i>pascua de la luna</i> , la Coya. Se echan las enfermedades.
Uma raymi quilla	Sata paj'si	Octubre	Se pide agua. Se atan los carneros negros para que lloren y pidan agua. Se atan los perros.
Aya marcay quilla	Chinu paj'si	Noviembre	Sacar a pasear los difuntos. Se cortan los cabellos de los orejones, y se celebra la primera menstruación.
Capac inti raymi	Hachachucha	Diciembre	Pascua del sol. Se sacrifican quinientos niños. <i>Solsticio de verano</i> .
Capac raymi quilla	Chinu paj'si	Enero	Procesiones al templo del sol, al de la luna, a las huacas locales. Penitencia y ayuno. Se implora para que llueva. Es la época de cuaresma.
Paucar uaray hatunpucy	Kajmay pajsí	Febrero	Sacrifican el ganado. Se celebra al sol, a la luna y a las estrellas. Ceremonias del ciclo vital. Hay hambre y llueve mucho.
Pacha pucuy	Hupa llamyli	Marzo	Se sacrifican los carneros negros. Mes de la maduración. Hay suficiente para comer, y llueve a cántaros.
Inca raymi quilla	Ancallama	Abril	Festejo del Inca. Se sacrifican carneros de colores. Se come y se bebe. Pascua.
Aymoray quilla	Casi paj'si	Mayo	Mes de cosecha. Se sacrifican los ganados de colores.
Cuzqui quilla		Junio	Fiesta del sol. Se sacrifican y entierran quinientos niños. <i>Solsticio de invierno</i> .
Chajra conacuy	Sasi paj'si	Julio	Se reparten las tierras. Se sacrifican cien carneros de colores. Las pestilencias afectan los ganados.

calendario cristiano, la de San Juan, del 24 de junio, en cuya víspera se hacen fogatas siguiendo el mismo principio del que estaban convencidos los andinos: dar calor al Sol.

Guamán Poma de Ayala enfatiza la dualidad del tiempo español que divide el año en dos, una de verano que tiene seis meses y otra de invierno con otros seis meses; este último son meses de hambre en que hace gran falta de frutas y comida, y en el que además hace frío y calor. A diferencia de las cualidades positivas y benéficas del clima andino, que hacen a su suelo y medio poseedoras de una gran riqueza, "donde jamás falta pan, carne, uino y plata del mundo para los pobres y seruido de Dios y de su Majestad"<sup>459</sup>.

El cronista andino menciona una de las actividades agrícolas esenciales, la siembra y la relaciona con el trabajo. En su calendario hace alusión constantemente a las autoridades de la Iglesia y a los españoles que no le permiten a los indios trabajar. Guamán Poma pretende demostrar de qué manera las regulaciones de la Iglesia y la doctrina impiden que los indios trabajen y vivan de la tierra. Las leyes españolas, las misas y la hora cristiana interfieren con el trabajo de los indios. El cronista señala cómo los españoles viven cada uno de "sus" meses, los meses cristianos, gracias al trabajo del indio.

El calendario de Guamán Poma se basa en las informaciones obtenidas en la región del Cuzco, como asistente de Cristóbal de Albornoz. El calendario tiene base cristiana pero hace posible distinguir las características del tiempo andino.

*Meses de agosto y de febrero.*

En estos meses se lleva a cabo la actividad de la siembra en la cual se abren las tierras. A este acto le corresponden ritos compensatorios entre los cuales se encuentran los sacrificios. En el mundo andino, el mes de agosto es uno de los tres meses en los cuales se realiza la mayor cantidad de sacrificios. Guamán Poma explica el significado que posee el abrir las tierras en la cultura andina. Relaciona la fiesta de Santiago con el acto de abrir tierras, el cual es un evento de gran importancia; al mismo tiempo utiliza el discurso de la Iglesia al escribir sobre la siembra. De esta manera, él incorpora dentro del tiempo cristiano un concepto religioso andino que tiene su base en el ciclo de la naturaleza, la siembra y la cosecha.

---

<sup>459</sup> Nueva crónica. Pág: 1027.(909)

Deborah Poole<sup>460</sup> afirma que en los Andes existía una gran variedad de especies de maíz que se clasificaban de acuerdo a su gusto, su textura, su color y cómo se lo cocinaba: se hervía, tostaba, etc. También el tipo de maíz variaba de acuerdo a cómo se plantaba, cuándo se lo plantaba y los requisitos de irrigación. Otras características que distinguían las distintas especies y subespecies de maíz señalaban el tiempo que tardaba en crecer, el tipo de tierra donde se plantaba y las relaciones sociales que existían entre los encargados de sembrar y cosechar la planta de maíz.

Los días importantes vinculados a la cosecha y la siembra de las papas y, en especial, del maíz llevaban los nombres de las fiestas de los santos católicos. El maíz se plantaba “en los llanos” durante el mes del santo Santiago que corresponde al 25 de julio y la cosecha tenía lugar el día de Todos los Santos, el 1 de noviembre. Los “llanos” serían las regiones propicias para la siembra del maíz, pues el cultivo de esta planta peligraba en las alturas debido a los fuertes vientos, las constantes precipitaciones y el granizo. El denominado maíz “temprano” se sembraba en las tierras irrigadas. En las demás tierras era necesario esperar la llegada de las lluvias antes de poder plantar. Este era el tipo de maíz conocido como “temporal”, el de las tierras no irrigadas que dependían de la lluvia.

El mundo andino se estructura a base de la siembra y la cosecha, que Guamán Poma denomina el “rudo y rreloxo” del sol. La función que desempeñan los astros en la organización del tiempo se evidencia en los dibujos. En la ilustración del mes de agosto se perciben los conceptos andinos acerca del tiempo y su relación con el sol. Mientras que en las ilustraciones españolas las posiciones del sol y la luna casi no varían, en cambio en la *Nueva corónica y buen gobierno* los astros se encuentran en diferentes posiciones, ocupando distintos espacios. En el dibujo del mes de agosto, el sol se encuentra justo arriba de los indios que abren la tierra. La función del sol en la organización del mundo andino se evidencia por medio del dibujo y el texto que alude a la posición del sol durante este mes. Este es el mes llamado *Chacra Yapuy Quilla*.

---

<sup>460</sup> Citada por Cox. Pág: 165.

Pedro Pizarro<sup>461</sup> (en Descubrimiento y conquista del Perú) menciona la relación que existía entre el sol y el maíz. Según Pizarro, en la huerta del templo dedicado al sol se plantaba maíz y las ceremonias incas giraban alrededor de la siembra y la cosecha de este producto.

Durante el mes de agosto el sol se encuentra en la posición privilegiada, arriba y a la izquierda. En cambio durante el mes de febrero la luna es el único astro en el dibujo. La forma de la luna durante los meses de enero y febrero es menguante y esto posiblemente se relaciona con la actividad principal del mes de febrero, el cultivo de papas. Guamán Poma denomina al mes de febrero como *chacmacuy quilla*. El mes de febrero es también el de la "gran maduración" de los vegetales y es el mes en el cual se abren las tierras. La siembra de papas se relaciona en los andes con los meses húmedos. En cambio el cultivo del maíz se relaciona con los meses secos: julio y agosto. En el dibujo de Santa Cruz Pachacuti Yanqui el maíz se encuentra del lado del sol. Esta relación entre el sol y el maíz también se observa en el dibujo de Guamán Poma del mes de agosto. El sol y la luna cumplen una función similar en las ilustraciones de ambos cronistas. Regina Harrison<sup>462</sup> señala que la gran variedad de símbolos en el centro del dibujo de Pachacuti se relacionan con el ciclo del agua y se manifiestan como rayos, ríos, arco iris, lagos, nubes y neblina.

El mes de febrero no solo es importante por ser el mes de la siembra, sino que durante este mes se lleva a cabo otra actividad esencial en el mundo andino: el tejido. Febrero es el mes de *paucar varai* (mes de vestirse taparrabos). Otros meses relacionados con el tejido son mayo, junio y octubre.

#### *Mes de septiembre.*

Durante este mes, *Coya raymi quilla*, se realiza la siembra del maíz y de las papas. Guaman Poma utiliza el quechua para describir las actividades de este mes: *zara tarpuy quilla* (mes de sembrar maíz), *mauay papa tarpuy quilla* (mes de sembrar papas tempranas)<sup>463</sup>.

<sup>461</sup> En Descubrimiento y Conquista del Perú; Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1994.

<sup>462</sup> John Earls e Irene Silverblatt: La realidad física y social en la cosmología andina. En Actes de XLII Congreso de Americanistas, 1976: 299-324.

<sup>463</sup> Guamán Poma, Nueva Crónica. Pág: 1052. (931)

El mes de septiembre es el festejo de la reina *Coia Raimi Quilla*. En el dibujo la luna, símbolo femenino, está en el lugar principal que generalmente ocupa el sol. Al lado de la luna el texto señala: "septiembre coya raymi quilla" El texto escrito dentro del dibujo ayuda a comunicar el mensaje, esto se debe probablemente a la importancia asignada a lo visual en el mundo andino. En cambio, en el texto español, lo importante es el texto escrito, el cual se halla separado de las ilustraciones.

Guamán Poma menciona el modo en que los funcionarios españoles y los padres de la Iglesia viven y sacan provecho del trabajo del indio. El autor andino utiliza el calendario para comunicarles a las autoridades españolas que ellos no deben interferir con el tiempo andino, la siembra y la cosecha, si ellos desean beneficiarse. El trabajo del indio sólo puede dar fruto si el español respeta la organización andina del tiempo.

El cronista andino indica que las actividades de siembra y cosecha deben realizarse a su debido tiempo:

"El trauajo es romper tierras vírgenes que ellos llaman chacmay mita. Pasando este tiempo, no se puede romper tierra. Y para arar la sementera que ellos llaman yapuy pacha, sembrar, tarpuy pacha, chacmay pacha y no sembrando en aquel mes y día señalado, ci pasa un punto ya se pierde la sementera"<sup>464</sup>.

#### *El mes de octubre.*

Es el mes en que se festejan los orígenes. No obstante, en su texto el autor andino no menciona esta fiesta. En la *Corónica* tampoco se alude a la fiesta de Citua que se lleva a cabo durante el mes de septiembre. Esto posiblemente se deba a que el segundo calendario de *Nueva Corónica* es el que usaron los indios diariamente. Si Guamán Poma no describió en detalle las fiestas, fue probablemente por temor a ser censurado por las autoridades españolas y religiosas empeñadas en erradicar las costumbres y ceremonias andinas. Por esta razón, sólo en el primer calendario del antiguo imperio Inca el autor andino puede escribir sobre las fiestas y ceremonias andinas.

---

<sup>464</sup> Guamán Poma, Nueva Crónica. Pág: 806. (932)

Al describir las tareas relativas al mes de octubre el autor andino alude a la censura y les pide a los padres religiosos que le permitan a los indios celebrar sus fiestas. En vez de mencionar a los dioses y a las fiestas andinas, Guamán Poma discurre sobre la comida y las celebraciones que se realizan en torno a ella.

El dibujo que corresponde a este mes ilustra el texto escrito. Guaman Poma escribe: “este mes a de oxear las sementeras del mays y trigo de regadío; se a de sembrar y oxealle de los páxaros y perdizes y de noche de la zorrilla”<sup>465</sup>. En el dibujo, un indio lleva a cabo estas actividades. Arriba del indio hay un animal, posiblemente un zorro, cuya función consistiría en espantar pájaros. El animal cubre al indio y parecería como si el zorro y el indio formaran parte de la misma persona. Lo que, de paso, ilustra la íntima relación entre el hombre y la naturaleza.

#### *El mes de noviembre.*

El título de esta sección es “*Aia Marcai Quilla* (mes de llevar difuntos)”<sup>466</sup>. Sin embargo, no se menciona nada sobre esta fiesta. En este mes se hace hincapié en la falta de agua y la necesidad de regar. El dibujo ilustra cómo los indios realizaban las tareas de irrigación. En el centro del dibujo el sol se encuentra más fuerte que nunca. En su texto, Guamán Poma otra vez les suplica a las autoridades que protejan a los “pobres” indios de aquellos que les quitan el agua. Posiblemente Guaman Poma se refiere a los españoles que nuevamente interfieren con el tiempo y con la vida del indio.

El no tener acceso al agua para los indios significaba perder no solo “sus sementeras” sino su misma condición de ser puesto que se identificaba con el agua y el trabajo de la tierra. El agua se encontraba en manos de los españoles, “alcaldes y jueces”<sup>467</sup>. El autor andino señala que los caciques y los españoles “suelen quitalle el rriego del agua” a los indios. Otra vez apela a la “piedad cristiana” de los españoles y llama a los indios “pobres” pues ellos han perdido su identidad al perder sus tierras y el control del agua.

#### *El mes de diciembre.*

<sup>465</sup> Guamán Poma, Ob. Cit. Pág: 1055.(934)

<sup>466</sup> Guamán Poma, Ob. Cit. Pág: 1055. (935)

<sup>467</sup> Guamán Poma. Ob. Cit. Pág: 1058.(935)

Este mes se denomina "*Capac Inti Raymi Quilla* (mes de la festividad del sol)"<sup>468</sup>. En diciembre llueve mucho y pueden perderse las sementeras. Señala Guaman Poma: "En este dicho mes se a de sembrar papas, ocas y quinua, altramucis y trigo y mays de temporal cochaza sara, que toda la fuerza del sembrar con las aguas del cielo en este tiempo. Y en todo el rreyno ay tierras en muchas partes ques de temporal".

Guaman Poma escribe el tipo de enfermedades que generalmente afligen en diciembre. Esta sección se parece en tema y estilo a los capítulos de los repertorios que discurren sobre los meses y sus enfermedades. El autor andino utiliza terminología proveniente de la medicina europea, tales como: "malos humores" y "enfermos de gotass". El escritor andino advierte: "Y en este mes no pueden entrar a los llanos los zerranos ni los yungas (zona cálida) a la cierra porque se mueren luego por enfermedades y humedades que cría la tierra y el cielo. Y desde este mes están enfermos de gotas, malincólicos, mal de corazón y mal de ojos y de riñones- Y crian zarnas, carachis, cámaras de sangre, mal de ualles, quartanas, tercianas y malos humores en la cierra frío, traujos; en los yungas, mucho calor, enfermedad".

#### *El mes de enero.*

Al igual que febrero, enero es uno de los meses de la estación húmeda. Durante este mes hay inundaciones y aguaceros. El cultivo que se siembra es la papa. En el dibujo correspondiente a este mes se observa una media luna. En su texto Guamán Poma describe las tareas relacionadas con este mes: "Este mes de año nuevo es el comienzo de la gran aguazero y llueve mucho en que dizen ellos zara (maíz), papa, ocay olloco, masua (tubérculos), ziro papa (¿?), trigo, halmay mita, llullo mi cuy (comer cosas tiernas o tempranas), que comen michica zara (maiz temprano) y papa fresca y chaucha (pequeña)"<sup>469</sup>.

En el calendario de Guamán Poma percibimos que existe una relación entre el agua, la luna, las papas, los tubérculos y las plantas que crecen debajo de la tierra durante la estación húmeda. Gary Urton<sup>470</sup> señala que hasta hoy en día en los Andes el ciclo sinódico de las fases de la luna permite determinar

<sup>468</sup> Guamán Poma. Ob. Cit. Pág: 1061. ((939)

<sup>469</sup> Guamán Poma, Ob. Cit. Pág: 1028. (911)

<sup>470</sup> En "En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo", 2006, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

cuándo deben desarrollarse ciertas actividades como la siembra de las papas. El sugiere que la luna también se relaciona con el ciclo de menstruación y funciona como metáfora del desarrollo biológico del ser humano.

Los españoles, a diferencia de los indios, no valoraban las papas y esto se debe a que en Europa aquellas plantas cuyos frutos yacían debajo de la tierra como los tubérculos, poseían una connotación negativa. El hombre europeo despreciaba las papas pues se pensaba que el ser humano se encontraba condicionado por lo que comía. Anthony Padgen<sup>471</sup> sostenía que el saber popular dictaba que “aquellos que comen solamente la comida de los salvajes, las raíces, las nueces, las fresas, lo que produce la tierra, tendrán las mismas cualidades que los salvajes”.

*Los meses de marzo, abril y mayo.*

En su calendario, Guamán Poma indica que marzo, abril y mayo son los tres meses de maduración y cosecha. Durante el mes de marzo el sol se encuentra a la izquierda, una de las posiciones privilegiadas. Esto se debe a que la función desempeñada por el sol consistía en calentar la tierra y hacer posible la maduración.

El mes de abril se llama “*Inca Raimi* (festejo del Inka), *camay quilla* (mes de descanso)”. Durante este mes maduran el maíz, las papas y las frutas. Guaman Poma llama a este mes el de “pascua florida”.

El mes de mayo se titula “*Atún Cusqui* (gran búsqueda), *aymoray quilla* (mes de la cosecha)<sup>472</sup>. El dibujo ilustra la actividad de la cosecha de maíz. El sol se encuentra en su posición de fuerza, arriba y a la izquierda. Guaman Poma entra en detalle en lo que debe hacerse durante este mes: “Este se llama *calchay*, *zara arcuy*, *zara tipi*, *zara mucha quilla*, que an de amontonar el mays y mondillo y desgranallo y se a de sacar la cimilla aparte lo mejor mays de comer y lo peor para chicha, mucha zara (maíz vacío), *huto zara* (maíz agusanado). Cada uno destos se a de poner en sus lugares en sus bodegas *culluna* (barril), *chauay*, *collca* (depósitos).

---

<sup>471</sup> Escribe por el año de 1771 lo que podría considerarse un tratado sobre la comida para diferenciar la civilización de los salvajes. Citado por Harrison, Ob. Cit. Pág: 178 y 179.

<sup>472</sup> Guamán Poma. Ob. Cit. Pág: 1040. (921)

Guamán Poma describe las precauciones que los indígenas debían tomar cuando trabajaban en las minas: "En este mes es bueno para los yndios de las minas que en el camino no les falte de comer a ellos como a sus bestias y trauxan bien ci hazer falla de jornal"<sup>473</sup>.

*Los meses de junio y julio.*

El mes de junio es uno de descanso después de la cosecha. Guaman Poma señala que durante este mes los indios deben desempeñar sus tareas comunitarias como tejer, arreglar las calles y los edificios. En esta sección de su texto, Guamán Poma reconoce la nueva comunidad, la regida por los españoles y siente que ahora los indios están obligados a prestar su servicio al nuevo imperio. Según Guamán Poma, los indios tienen que servir a la Iglesia y a España y si lo hacen no deben ser castigados. Guamán Poma utiliza la palabra española "menguante" para describir aquellos días en los cuales los indios deben llevar a cabo sus tareas comunitarias: "Y en este menguante derriuar las maderas para tablas y palos para casas y aderessar los pueblos iglesia y limpiar los caminos rreales, ataxos para las ciudades y uillas, aldeas y pueblos de yndios y de estancias y corrales para que los padres y corregidores, cacique principal pueda andar y bezitalle para uelle la cristianda que tienen en ellas en todo el rreyno. Y esto se lo mande los alcaldes y regidor y ci no lo mandare, sean castigados en todo el rreyno"<sup>474</sup>.

Durante el mes de julio se lleva a cabo la repartición de las tierras, *Chacra Conacvy Quilla*, y también se realiza la cosecha, *Aymoray Quilla*. En este mes los indios eran obligados a dar limosna a los "biejos y ciegos y tullidos y ghuérfanos, biudas que tienen muchos hijos y coxos y mancos y encarzelados"<sup>475</sup>, También, los indígenas deben darles limosna a los "frayles franciscanos, hermitaños y a los padres de la Compañía de Jesús y a las santas beatas monjas y otros religiosos santos, cierbos de Jesucristo"<sup>476</sup>.

---

<sup>473</sup> Ibid.

<sup>474</sup> Guamán Poma, Nueva Crónica. Pág: 1043. (923)

<sup>475</sup> Guamán Poma. Ob. Cit. Pág: 1046. (926)

<sup>476</sup> Ibid.

## Términos relativos al tiempo:

QUECHUA	AYMARA	CASTELLANO
Quilla	Paxi	Mes
Wata	Mara	Año
Punchao (punchay)	Uru	Día
Chaupipunchay	Chica uru	Mediodía
Tuta	Aruma, jaipu	Noche
Kjaina punchay	Wasuru	Ayer
Kjaninpa punchay	Waluru	Anteayer
Kjaya	Kjharuru	Mañana
Minchay	Jurpuru	Pasado mañana
Kunan punchao	Ichuru	Hoy día
Chaupi tuta		Medianoche
Kaypi	Akana	Acá, aquí
Ñaupay		Adelantar
Ñaupá		Antiguo
Ñaupaq		El que se adelanta
Ñawi	Nayra, Amu	Yema de planta. Ojo
Pachapaqarii	Pacha Q'antati	Amanecer
Pacha puquy		Tiempo de la maduración
Wiñay		Crecer
Killa wañuy		Eclipse de luna
Inti wañuy		Eclipse de sol
Qayna wata		El año pasado
Chay pachapi		En ese tiempo
Kay		Estar, existir. Ser
Kani		Soy
Kay pacha	Acapacha	Este mundo presente
Wiñaykaq	Wiñaya	Eterno
Pacha puchukay		Fin del mundo
Jamuqpacha	Jutiri	Futuro, porvenir
Jamuq wata		El año que viene
Wañuy pacha		Hora de la muerte
Kunan punchau	Ichuru	Hoy día
Kunan pacha		Ahora mismo
Uku pacha		Infierno, mundo de adentro
Tutamanta		Mañana (primera hora del día)
Paqarin	Khara uru	Mañana (día siguiente)
Paray pacha	Hallu pacha	Tiempo de lluvias
Unay		Mucho tiempo
Paqarin mincha, mincha	Jurpi, jurpuru	Pasado mañana
Qepay		Quedar
Qepa	Qhepaj'aru	Último, postrero, atrás
Qepaypi		Detrás de mí
Imay pachan		Qué tiempo es
Rupay pacha		Verano
Chakii pacha	Mach'a	Tiempo de sequía
Chiri pacha		Invierno
Qaya		Tiempo pasado
Kuski pacha		Tiempo de roturar
Maypachapipas		En cualquier tiempo
Mita	Mita	Época, período, turno, vez
Purun pacha		Tiempos inmemoriales
Tipiipacha		Tiempo de cosechar maíz

Watay	Chinuta Masaypu Sapa mara Sapuru Para Haya	Amarrar Ayer tarde Cada año Cada día Frente Lejos
Tiqsi	Ururi Qallaraña Masaya Nayraru Manq'e Q'epata Q'epa uru	Lucero de la mañana Principio Los días pasados Adelante Adentro Después de otro. Después de tiempo. El día siguiente

### 13. LAS DISTORSIONES DEL TIEMPO

#### A. LA IMPUNTUALIDAD DEL ANDINO

El hombre andino posee un ritmo temporal modelado por la experiencia cotidiana, los marcadores naturales del tiempo y la interiorización de los mecanismos de cuandocación. Debido a que la puesta de las cosas en el tiempo se lleva a cabo en una síntesis de nivel inferior<sup>477</sup> que implica la correlación entre el suceso por datar y el marco de referencia que fecha, el andino percibe el tiempo en segmentos de diversa escala, o duración, desde aquellas que están comprendidas al interior del día hasta los segmentos identificados por la luna, el sol, los equinoccios, los solsticios, las estaciones, los ciclos agrícolas. El hombre andino mide, por ejemplo, el día por franjas: temprano, mediodía, tarde, noche. En quechua: *wallpa huaccay*, *pichiu*, *intillujsiy*, *chaupi punchao*, *inti huatay* (tarde), *tutayaj*, *chaupi tuta*. La coacción social recae sobre sí misma antes que sobre el individuo<sup>478</sup>. El reloj no tiene el valor que posee en las sociedades complejas e industriales, porque los compromisos no se cumplen en minutos o en horas, sino en grandes segmentos de tiempo. En las sociedades rurales (no industriales o pre industriales) el presentismo goza de gran intensidad que les predispone al escepticismo frente a la novedad, mientras que en países industrializados

<sup>477</sup> Esta síntesis de nivel inferior relaciona un marco de referencia (era carnavales) con un suceso o acontecimiento por datar (cuando ocurrió el terremoto). Ver Norbert Elias, O.C.17.

<sup>478</sup> Honorat Aguessy escribe que "los hombres viven conjuntamente antes de que cada cual elabore su experiencia del tiempo", en Interpretaciones sociológicas del tiempo y patología del tiempo en los países en vías de desarrollo. En Filosofías del Tiempo, 1979:110.

existe una manifiesta proyección en la perspectiva orientada por el futuro. Cuando el hombre marcado por el tiempo andino, pasa a la ciudad una de las primeras cosas que aprende es a relacionarse con el reloj. Como sostiene Juan Ossio se produce un cambio de ritmo de tiempo.

Pareciera ser que los países latinoamericanos que se han desarrollado a partir de migraciones europeas han mantenido un sentido riguroso del tiempo. En cambio en las zonas de influencia indígena, como Perú, México y Centroamérica, el tiempo abstracto es difícil de entender".

Ossio prosigue: "En el campo el reloj no organiza el tiempo. Este se desarrolla de acuerdo a los ritmos naturales, a los ciclos de siembra, riego, cosecha, incluso existen horas como el doce (almuerzo) que puede ser a la una o a las dos de la tarde, o el *inti huatay* (por la tarde) que significa amarrar el sol al fin de la faena diaria".

Prosigue Ossio: "Trasladados a las ciudades estos hombres y mujeres se vuelven impuntuales porque se ven obligados a desarrollar actividades regidas por otro ritmo temporal. Entonces se genera la confusión, el cruce. A las sociedades tradicionalmente agrícolas aclimatarse a las múltiples actividades de las sociedades urbanas les resulta difícil<sup>479</sup>".

De esto no se sigue que el reloj hace necesariamente puntual a la gente. Más aún en personas de origen campesino que, en su nueva localidad, llegan a la cita fuera de la hora convenida así tengan un reloj en el brazo. Un rasgo -el de la impuntualidad-, que ha devenido en la idiosincrasia del peruano. Sin embargo, habría que tener en cuenta a este propósito las observaciones hechas por Álvaro Gonzáles Riesle y Aldo Panfichi<sup>480</sup>, que advierten diversas motivaciones de la tolerancia con el tiempo.

Aldo Panfichi, basado en la sociología, generaliza el rasgo de impuntualidad a la sociedad peruana, más allá de quienes tienen origen campesino, señalando que la clave radica en que el Perú nunca fue una sociedad industrial, por consiguiente la coacción sobre el tiempo no se ha dado como en las sociedades que alcanzaron una alta industrialización, donde el reloj es el marcador fundamental de la vida cotidiana. El Perú es una sociedad en permanente transición, donde la fuerza productiva siempre fue terciaria,

---

<sup>479</sup> Declaraciones de J. Ossio en El Dominical de El Comercio, 05-03-2000.

<sup>480</sup> Álvaro Gonzáles Riesle y Aldo Panfichi, en Domingo de La República, 2007. Gonzáles Riesle: "Los peruanos dejamos todo para mañana, creemos que ser impuntuales nos da prestigio (así nos esperan) y en las empresas se dice que el único que puede llegar tarde es el jefe y como si la impuntualidad tuviera rol de liderazgo". Pero también la impuntualidad es una cuestión de interés: "Cuando estamos frente a algo que nos va a beneficiar inmediatamente somos puntuales. También cuando la sanción es evidente si no llegamos a tiempo".

informal o subempleada, y donde el tiempo tiene un valor relativo, sujeto a distintos ritmos temporales, en el que es posible detectar la prepuntualidad, cuando la necesidad de sobrevivencia ejerce presión sobre el tiempo, como ocurre con esas colas frente a ventanillas del Banco de la Nación, o en lugares donde se entregan lotes de terrenos. Una mezcla que deriva en una suerte de patología del tiempo, en que las sociedades complejas, no en el sentido de industrial o postindustrial, sino en el de conglomerado de culturas diferenciadas por su distinto signo temporal, comparten una misma época: allí están tradicionales, preindustriales, presentistas, emprendedores<sup>481</sup>.

### B. EL LUNES ES MARTES

En las novelas de Manuel Scorza los personajes campesinos tienen una percepción del tiempo que colinda con el humor, pues da la impresión de que le tomaran el pelo al lector. "¿Qué día era cuando el prefecto llegó al distrito?", supongamos que pregunta un personaje en diálogo imaginario, y su interlocutor responde: "Era un sábado domingo del 13, 15 de agosto septiembre".

No creo que podía hallar una mejor respuesta el campesino forzado a plantear el tiempo en la perspectiva de un calendario donde no interesa si el día es lunes o martes, si es 13 ó 15 o que el mes sea agosto o septiembre. Le basta que sea el día, *punchao*, donde todos los días son iguales. El domingo es diferente en el calendario, y va marcado con rojo, pues es día de descanso; no se trabaja, en memoria del día judeocristiano: al finalizar la creación, el último día el Señor descansó.

Entre los campesinos el domingo es igual al lunes y este al viernes, no hay días marcados con azul o rojo. Las grandes divisiones son impuestas por la naturaleza, los ciclos agrícolas, las festividades religiosas, En ellos encuentran su referente fundamental la historia individual y colectiva: el antes y el después. Cuando alguien toma prestado algo del amigo promete devolverlo no "mañana lunes a las 4 de la tarde", sino "*paqarin*" o "*mincha*" o "en carnavales" o "después de carnavales", donde el referente es impreciso pero

---

<sup>481</sup> Honorat Aguessys, *Ibid.* 125.

para el campesino es real. Impreciso porque no indica el día ni la hora, pero real, en que además del referente, se indica la obligación de cumplirlo.

### C. LA PACARINA TEMPORAL: LUGAR DEL AMANECER

*Paqarin* es el vocablo quechua que significa amanecer, y *pacarina* es el lugar donde amanece, mejor dicho el lugar donde alguien amanece –de allí el sentido de origen-. Además es un término que señala el futuro inmediato: mañana, el día siguiente al de hoy. Como fuere, el significado que mejor traduce *paqarin* es el momento en que se hace la luz del *punchao*, y tuvo para el andino de ayer, como lo tiene para el andino de hoy, una importancia particular en su vida cotidiana. No olvidemos que el sol era su dios y *punchao* el dios particular del día, y la vida de los hombres y el mundo entero transcurrían bajo la mirada de esos dioses, de modo que podía decirse “hombre en el día” o “mundo en día” (quizá en esta forma de concebir tiene explicación la frase “tierra en el día”, que es como se tradujo el término “indias”).

Bajo la convicción de estas premisas la vida cotidiana del andino empieza antes que el día se abra sobre la tierra. El andino recibe al *punchao* despierto y lo ve transcurrir completo desde que se empina en las montañas hasta que la oscuridad cae sobre la última rama de luz. Lo primero que ve aparecer es el perfil del mundo rasgado por una línea celeste que sigue el gradiente, separando en su recorrido lo oscuro del cielo de lo oscuro de la tierra hasta hacerse grande y abarcar la totalidad del mundo. Pero mucho antes que surja el hilo celeste el andino ha recorrido ya una parte del camino que, mucho más que verlo, conoce de memoria; o ha realizado visitas entre sus congéneres para recordarles los deberes de la solidaridad (*ayni*), o deslizar una conseja a un miembro del ayllu o para restañar heridas morales. Enrique López Albújar relata un hecho significativo de implicancia moral que muestra el temor y respeto que los personajes tienen respecto al sol, en el relato El Trompizo, a propósito de un arreglo de cuentas motivado por una infracción de orden comunal.

Por supuesto que nadie faltó a la cita, a pesar de lo avanzado y crudo de la noche cuatro de la mañana. Pero había que cumplir los preceptos del

ayllo. Asuntos de esta clase hay que tratarlos entre las sombras de la noche, para que los que no asisten no se enteren del arreglo y el sol no se escandalice. Al sol no le gustan estas cosas. Se enoja, lo mismo que los cerros, y daña las cosechas. El arreglo debe ser, pues, antes de que se despierte y comience a desperezarse sobre el lomo de las cumbres<sup>482</sup>.

Por eso el día, bajo la mirada del sol, está reservado para el trabajo que es sagrado, para la convivencia comunitaria en armonía, para la conversación fraterna. Una trasgresión cometida en el día se percibe como una falta al sol, y a él, como escribe López Albuja, le molestan las discusiones, las faltas contra el prójimo. Cuando ha salido el sol para el hombre andino, ocupado en las labores de la tierra o en el cuidado del ganado, el día ha avanzado ya bastante, por eso cuando se sienta cerca del fogón que aviva su mujer, no es para desayunar (palabra que desconoce), sino para almorzar; y el almuerzo se sirve siempre en plato hondo.

#### 14. EL TIEMPO LIMINAL

Desde el punto de vista simbólico, el tiempo representa un límite en la duración y la distinción más sensible con respecto al más allá, que se postula como lo eterno. Cuál es el límite entre el tiempo humano (finito) y el tiempo divino (infinito) y si entre ambos se puede imaginar alguna medida posible. Como todo parece indicar que la diferencia entre lo finito y lo infinito no puede ser normalmente concebida por la inteligencia, la cultura establece una modalidad del ser temporal en el límite en que deja de serlo. Entre los irlandeses viene indicada por una ruptura simbólica del tiempo humano cada vez que los humanos penetran en el Sid (el otro mundo). El asunto queda resuelto limitando los contactos entre los humanos y el Sid al corto período de la fiesta del primero de noviembre (Samain). Esta fiesta está entre dos años y simbólicamente se encuentra fuera del tiempo. De modo general las fiestas, las orgías rituales y los éxtasis son como escapadas del tiempo. Tales escapadas sólo pueden realizarse más que en la intensidad de una vida interior y no en un prolongamiento indefinido de la duración: salir del tiempo es salir totalmente

---

<sup>482</sup> Enrique López Albuja: El Trompazo, en Nuevos cuentos andinos; Populibros peruanos, Lima, S/F.

del orden cósmico para entrar en otro orden, el otro universo. El tiempo está indisolublemente ligado al espacio.

Leamos el siguiente relato:

“Donde ahora están las peñas de Organini, unas peñas al lado de otras, había un pueblo poseído por el demonio. Una de las peñas tiene la forma de la iglesia con el trazo de su enorme puerta. El diablo se había metido en el pueblo a pesar de la iglesia. Y había elegido justamente la iglesia *para que en su hora, a mitad de la noche*, se enciendan las luces del infierno y por su enorme puerta saliesen los sicuris tocando zampoñas y comiencen su paseo nocturno por el pueblo, visitando a cada familia encerrada en una peña.”

“Como en el pasado, cuando las peñas eran casas y el diablo era el cura del pueblo.”<sup>483</sup>

Al abrir un relato cualquiera del mundo andino, se encuentra diversidad de historias en las que aparece inexorablemente una expresión, que es muy emblemática, *en su hora*, seguida de otra frase aclaratoria *a mitad de la noche*. Al igual que en el relato mencionado arriba, otro texto narra la historia de un joven que al pasar por un río es encantado por una sirena. El lector entra en el dominio de una historia fabulosa (de fábula y de real maravilloso) que da cuenta que ese hecho ocurre a determinada hora. Los relatos precisan que el hecho ocurre *en su hora*. En el imaginario andino la sirena no aparece a cualquier hora, el maligno no sale a aterrorizar a los niños en Huanuara en cualquier momento del día. Tanto el diablo que recorre el pueblo sometido a él, o el joven que fue encantado por la sirena como los niños que se aterrorizaron con el maligno, ocurrieron *en su hora*. Es decir, en la hora de la sirena y en la del maligno. ¿Cuál es esa hora? Para ser más precisos, ¿en qué momento del día o de la noche ocurre?, puesto que el solo hecho de plantear tiene un carácter discriminativo. Es evidente que no puede ser cualquier hora, sino una hora determinada.

Así como el hombre tiene su espacio, en el que está inserto, donde es interior y construye su suidad, su íntimus, también tiene su tiempo, su hora, en el cual o durante el cual se hace extensivo y ostensible.

---

<sup>483</sup> De El Ángel de Aricota, y otras historias vueltas a contar, HEMZ, Lima 2008.

Los relatos míticos producidos por la tradición oral -no están circunscritos a una época ni a unos lugares específicos- sino diseminados en la historia y en todos los espacios sociales, rurales y urbanos.

Esos relatos míticos dan cuenta de una "ideologización" de los momentos discretos del tiempo, que se expresan como condiciones para la emergencia de eventos antireales y personajes antihumanos a saber por su relación con la realidad, tal como la conocemos, y la humanidad, tal como somos.

Por esa relación son atractivas las consecuencias que acarrearán en el orden de la moral y en la vida familiar y comunitaria.

El tiempo es un flujo continuo aun para la percepción mítica. Pero esa fluidez no excluye los momentos de discreción que, en una primera concepción viene a ser el instante. Como sostiene Aristóteles el instante es el que define el presente en el continuo flujo que va del futuro al pasado. Este instante puede, contrariamente al que insinúa el discurso mítico, ubicarse en cualquier momento del día o de la noche. El estereotipo del relato mítico "en su hora", no se refiere claro está al instante aristotélico, sino al instante del límite, aquél que se ubica en el final de un segmento y el comienzo de otro segmento.

En esa fractura del tiempo ocurren los encantamientos y se configuran aquellos personajes del imaginario andino conocidos como diablos o malignos.

Como ya hemos visto la conciencia mítica no sólo segmenta el tiempo, sino que cada segmento está sujeto a una dialéctica constante de comienzo y fin. Cuando esta dialéctica se traslada al imaginario andino adquiere la condición de una fractura. Para presentar de una manera descriptiva, la mañana y la tarde, o la noche y el amanecer, son segmentos, cada uno de los cuales tiene un comienzo y un fin. Ahora bien, la fractura aparece en el fin del primer segmento y el comienzo del segmento siguiente. A esta fractura llamo Hora Cero. La liminalidad es la característica de esta fractura. La liminalidad debe entenderse, paradójicamente, no como la ausencia de tiempo, sino como el límite entre el tiempo que ya no es y el que todavía no es. Es el instante aristotélico volátil, pero dotado de una fuerza poderosa capaz de generar eventualidades comparables a la irrupción de lo sagrado en lo profano, o del magma volcánico a través de las fracturas geológicas. El imaginario andino ha hecho conciencia del tiempo liminal y lo plasma a través de los relatos orales,

de historias maravillosas, en los que hace aparecer al maligno “en su hora”. En las numerosas entrevistas que he sostenido con los mallkus, narradores y sabios andinos, la hora de los malignos y de los encantamientos son señalados de manera genérica el medio día (finalizar la mañana/comenzar la tarde), la media noche (finalizar la noche/comenzar el nuevo día), al finalizar el día, al comenzar la tarde.

Liminal es también frontera. Tiempo “entre dos luces” –*Tutayan pacha* o *chamaca pacha*- que no se refiere únicamente a la región de los cerros. El término *chullpa*, en el estudio de Bouysse-Cassagne<sup>484</sup>, es una especie de pareja de ancianos, hombre y mujer, de estatura muy pequeña. Suelen aparecer generalmente en lugares cerca del río, durante las penumbras del crepúsculo, vestidos con sus trajes negros autóctonos.

### LA BOCA DEL TIEMPO

Se trata generalmente del momento en que empieza el día o empieza la noche. Otra manera de decir era mediante la estrella: el Lucero de la mañana o el Lucero de la tarde. Incluso durante la Colonia y los primeros años de la República era frecuente esta manera de referirse al día completo; al designar una jornada de trabajo, un turno de agua de regadío asignado a un agricultor, se señalaba usando la expresión “desde la boca del día hasta la boca de noche”.

En el “Torito de la piel brillante”, el relato se puede dividir en dos columnas referentes al Torito de la piel brillante y por el otro al del Toro Negro, de sus atributos y acciones, respectivamente.

Torito de la Piel brillante	Toro Negro
Nace de vaca virgen	
Vive en la superficie de la tierra	Vive en las profundidades
Amanecer	Medio día
(Acudirá al lago)	(Buscará al Torito...)
Salida del sol	

---

<sup>484</sup> Ob. Cit: pág. 37.

(Se levanta para despedirse)

Gran Señor, Poderoso, Demonio

El texto encarna la lucha entre el mundo de la luz y el de las tinieblas; el de la superficie y el de las profundidades. La pelea ocurre al mediodía, propuesto por el Toro negro y ganada por este. En consecuencia, el Torito de la piel brillante es sumergido de un "tacazo" a las profundidades del agua, en el mundo de las tinieblas. Sin embargo la pregunta es ¿hubiera tenido otro resultado si la pelea se hubiera producido al amanecer o a la salida del sol?

### *LAS MITADES*

En los relatos Organini, El viento diabólico, Los enqaychus, El torito de la piel brillante, Leyenda del Cerro Baúl, La banda encantada, la *mitad de noche* es la hora del demonio y de los encantamientos.

En Organini el texto descubre "su hora" y la "mitad de la noche", en que los diablos salen a dar un paseo por el pueblo convertido en peñas. El texto revela además la relación que se establece entre la religión cristiana, configurados por la Iglesia y el cura, y la fuerza demoníaca, configurada por el diablo y los músicos. Sin embargo, no se trata de una simple relación entre creencias religiosas, sino que revela la metamorfosis de la condición ontológica de un personaje en su opuesto: el cura es convertido en demonio, y la iglesia en infierno (al ser elegida en el lugar donde se encienden las luces del infierno).

En el relato "Viento diabólico" el demonio se revela como un mediador entre la pobreza y la riqueza. El diablo es un destinador de riqueza, pues posee el don, poder, de otorgar riqueza a cambio del cuerpo y alma del sujeto beneficiario (mujer pobre). Cuando el sujeto beneficiario muere, el destinador, demonio, procede a cobrar la deuda producto de un contrato, y lo hace en su hora, la mitad de la noche, en que se lleva el cadáver.

En el Torito de la piel brillante, el tiempo liminal "mitad de la noche" está expresado por "mitad del día" (medio día), en que el Toro Negro amenaza que buscará al Torito de la piel brillante para pelear y llevarlo a las profundidades del lago.

En la "Banda encantada" se narra la desaparición de los músicos y la escucha (aparición sonora) de música y fiesta. La desaparición de los músicos

ocurre a las doce la noche en la orilla del río. Pero después en la quebrada inmediata se escucha una música y el ruido de una fiesta a las doce de la noche, pero cuando hace luna llena. La desaparición ocurre en la noche sin luz mientras que la aparición se da en la noche iluminada.

El relato "Los enqaychus" trata sobre los fecundadores o propiciadores de la fecundidad. Consisten en pequeñas esculturas talladas en piedra con apariencia de animales, e incluso vegetales, dotadas de la fuerza de fecundar a la hembra. Cobran vida en las noches iluminadas (noche con fase de luna) o en el día oscurecido (tardes de niebla) para recorrer los ~~repaños~~ ~~a fin de cumplir~~ con su función.

### LA LIMINALIDAD (INDEFINICIÓN) Y LAS PACARINAS

El concepto de límite en sentido aristotélico es la línea o borde del objeto que no es parte del objeto ni parte del lugar que dicho objeto ocupa. En realidad es una línea imaginaria. Tal vez la palabra *pacarina* se acerca a este concepto de límite en los mitos andinos, pero tomando en cuenta el punto de vista del tiempo. Como se recuerda la *pacarina* tiene por lo menos dos acepciones. La primera es la que se relaciona con el lugar, como la que hace el cronista del siglo XVI Juan Diez de Betanzos, quien escribió que la *pacarina* es el lugar –montaña, caverna, laguna, manantial- de donde salieron los seres humanos, los animales y demás seres para poblar el mundo. Salieron, dice el cronista, claro está hacia el *acapacha* o *kaypacha*, pero ¿de donde?, del mundo de adentro, esas criaturas salieron del *Uqhopacha*, de las profundidades de las aguas o de la tierra. Así como es un lugar de salida, la *pacarina* es también un lugar de entrada, es decir, el lugar por donde desaparecen los seres vivos.

La *pacarina* es una categoría de orden espacial. Es una puerta, mejor dicho es una grieta, por donde se sale o se ingresa, donde se aparece o desaparece. Es una suerte de espacio liminal. La persona que se detiene en una puerta está entre los dos mundos que une y al mismo tiempo separa. La puerta o *pacarina* juega el mismo rol que el puente o la chacana: une y separa.

Desde el punto de vista del tiempo, la *pacarina* es el amanecer, el límite entre la noche y el día, entre la oscuridad y la luz. La liminalidad temporizada

solo se puede concebir recurriendo al concepto de contradicción. Mediante esta operación se pueden determinar como liminales los tiempos de no mañana y no tarde; si se tiene en cuenta los segmentos de día y su opuesto noche, se obtendrán los liminales no día y no noche; y si además tenemos en cuenta la luminosidad, o su ausencia, como categoría temporal, tendremos los liminales no oscuro y no claro.

Las categorías "no mañana", "no tarde", "no día", "no oscuro", "no claro", obtenidas por contradicción (opuesto de "mañana" es "tarde", en cambio contradictorio de "mañana" es "no mañana") son liminales.

De este modo, las manifestaciones maravillosas, como la desaparición de los músicos ocurre entre los segmentos Día / noche, es decir en la mitad de la noche; mientras que las apariciones ocurren en el mismo segmento de tiempo al que se agrega otro elemento, en la categoría de luminosidad. La luz (luna llena) que irrumpe en la noche, saca lo oscuro a lo no oscuro y reduce lo claro a lo no claro.

### *EL ORDEN DEL TIEMPO Y LOS MUERTOS*

Todos Santos en el calendario católico se celebra el día primero de noviembre y el día dos está dedicado a los difuntos, pero en el calendario ritual y religioso andino se ha fusionado en un solo día, conocido con toda propiedad, simplemente como día de los muertos, y ésta dura veinticuatro horas. Empieza a medio día del primero de noviembre y termina al medio día siguiente. Aquí no se produjo solamente un retratamiento del tiempo católico, fusionando dos días en uno, sino en su significado. Para el hombre andino resulta imposible separar lo santo del difunto, pues se trata de lo mismo, el muerto al morir se vuelve santo, en algo divino. En el imaginario andino, la muerte eleva al difunto a la categoría de ancestro<sup>485</sup>.

El tiempo juega un papel ordenador de los actos y gestos rituales señalando las condiciones y las circunstancias en que deben tener lugar. Ya está establecido que la festividad de los difuntos dura un día, pero falta esclarecer el hecho de que esas veinticuatro horas empiece al medio día del

---

<sup>485</sup> La ancestralidad es un rasgo característico de la religiosidad andina y, en general, del pensamiento andino.

primero de noviembre y termine al medio día siguiente, y por medio día debe entenderse la posición del Sol en el cenit (con su más o menos, entendible). ¿Por qué no empieza el día de los difuntos a mitad de la noche como todos los días, y como cualquier otro día festivo, pongamos por caso el día que se conmemora al patrono del pueblo San Benedicto de Abad? La respuesta no se deja esperar: "Porque las almas no pueden venir de noche" (comunicación verbal de Marcial Mamani, Tarata). Esta idea toma cuerpo si se tiene en cuenta los diversos gestos rituales que despliegan los pobladores como hacer volar cometas, u observar silenciosamente, y hasta con reverencia, el vuelo de las aves, mariposas o moscas, convencidos que con tales conductas ayudan a bajar a las almas. La elección del tiempo es fundamental para el inicio de la siembra, pero también para el inicio de la fiesta religiosa. Una *vilancha*, v.g., no puede ser a deshora, si no en cierto momento del día, de lo contrario en lugar de ser una fortaleza para los propósitos que el rito pretende obtener se convierte en una amenaza. La razón de por qué empieza a las doce del día primero de noviembre, considero, al igual que las doce de la noche, porque es una circunstancia, más bien instante, liminal, que marca el paso de un estado de tiempo a otro, ese pasaje de la mañana a la tarde (las doce del día no es la mañana ni es la tarde). Ese momento liminal de indefinición actúa como un separador de la experiencia semejante a la que marca el tránsito del día a la noche, o mejor, de la noche a la mañana, son designados como las circunstancias más propicias para la comunicación con los muertos. El tiempo de levantar o armar la tumba debe empezar a las doce del día primero de noviembre, porque es el tiempo liminal, no es la mañana ni la tarde. Todo el armado deberá ocurrir en este tiempo, pero cuando menos el inicio del acto requiere de esta liminalidad debido a la importancia que tiene todo aquello que es primero, que en los ritos adquiere la categoría conocida con el nombre de *puntacha*<sup>486</sup>.

La duración es otro aspecto fundamental de la temporalización pues delimita las acciones, no en su forma sino en su discurso (de discurrir), infligiendo a la performance ritual el ritmo necesario. La representación que se

---

<sup>486</sup> La *puntacha* designa en aymara a todo aquello que es primero, como la punta del corazón, la punta de los cabellos, la primera chicha (no fermentada), etcétera, que es destinada para los dioses.

tiene de la duración del conjunto, tanto del evento particular como de la fiesta, no es sino el resultado de una puesta ordenada, respetando su secuencialidad, de los actos rituales, otorgándole a cada evento su ubicación exacta dentro del acontecer -muy semejante a la sucesión de un relato convencional-, de modo que en su extensión se intuya en el presente ritual sus inevitables referentes en el pasado y en un futuro. Los ritos de aflicción funeraria están constituidos básicamente de oraciones (verbalizadas o cantadas), más conocidas como responsos, y de *tumathas* que se expresan desde que se abre la *tumba* hasta que se desarma, de manera ininterrumpida, en la casa de los deudos, en un acto que nadie duda que está ocurriendo un velorio; y la tarde del día dos de noviembre en el cementerio, donde se repiten los responsos y las visitas, de una sepultura a otra.

La categoría de temporalización permite la realización de los términos relacionados con la luminosidad (oscuro/claro, día/noche), la duración (prolongado/breve), los que sugieren puntos referenciales de tiempo (pasado/presente/futuro).

La relación del tiempo con la muerte, en particular cuando se trata de la reminiscencia de los muertos, trasciende la noción de liminalidad temporal y le confiere al muerto un valor escatológico vinculado con la semilla. El muerto no solo adquiere la categoría de sagrado y se asimila al mundo de los ancestros, sino que alcanza asimismo la categoría de *mallqui*, semilla. Así, esta larga travesía del caminante imaginario que es el tiempo, va de la semilla a la semilla, de *ñahuin* a *mallqui*. El muerto no es el final de la vida, sino fuente de vida; por algo los muertos eran y son tratados como si estuvieran vivos con bebida, comida, conversación, música y danza.

## CONCLUSIONES

- 1 Los Andes constituye el mundo –la totalidad de lo visible- del *runa*. Viviendo por milenios en sus profundidades, escalando las elevaciones de sus montañas y observando sus alturas estelares, el hombre andino se hizo a sí mismo. Creó mitos, inventó instrumentos. Fue criado por los Andes y le devolvió, en juego recíproco, el mismo sentido de crianza. Le conoció con el nombre genérico de *sallqa*. Los Andes no solo constituye el escenario existencial del *runa*, sino que es la base de su definición ontológica: *ser andino*. Es su espacio vital, su espíritu, comienzo y fin del hombre. Nutrió su visión del espacio y su intuición del tiempo.
- 2 El hombre andino ha desarrollado un pensamiento basado en la propia experiencia como resultado de su cotidiano interactuar con el mundo, guiado primariamente por la intuición, los sentidos y un profundo sentimiento de empatía. Pero existen dos principios fundamentales que están en la raíz de ese pensamiento. El primero de ellos está relacionado con la idea de “ser vivo”, que se proyecta más allá de la condición de hombre, animal o planta, al punto que convierte la biología, y los ritmos de la naturaleza, en modelo de pensamiento, sujeto a una ciclicidad, pues el ser vivo nace, crece y muere, cría y es criado. Posee un gran valor en esta forma de pensamiento la noción de crianza, que responde muy bien a la idea heideggeriana de curador. Concibe el cosmos como una proyección del ser vivo, la tierra es madre (*Pachamama*) porque es un ser vivo. El otro principio es la noción de semilla de enorme gravitación en el pensamiento andino, pues está vinculado con la idea de origen, fundamento y principio como los términos *ayllu* (semilla), el mismo término *pacha* (origen, fundamento, todo), *qosqo* o *taypi* (centro, origen), *illa* (germinador), *mallqui* (semilla, raíz, origen). Ambos principios dan origen a una peculiar racionalidad y a una forma de pensar que hemos llamado, inspirados por Rodolfo Kusch, pensamiento seminal.
- 3 Uno de sus rasgos más saltantes del pensamiento andino consiste en ser concreto, apegado a la particularidad de los hechos tanto en su

forma de entender el mundo y la vida como al hombre, distinta a una preocupación meramente abstracta; pero también concreto porque se trata de un pensamiento que se mueve en el sentido de lo práctico y de lo útil para asistir a la existencia del ser humano. Hay una intuición de las cosas orientada por la empatía antes que una racionalización -en el sentido de usar la razón, desprovista de fuerzas irracionales, o subjetividades, en la interpretación-. Por ello más que explicar los fenómenos, naturales y no naturales, el pensamiento andino pretende comprender dichos fenómenos adoptando como modelo de comprensión del mundo los ritmos naturales y la biología. Asimismo la comprensión de los fenómenos que acontecen recurre más a causas y fuerzas sobrenaturales como el *kamaqen*, que a causas propiamente naturales. El pensamiento andino se caracteriza también por ser una visión holística, o visión de la totalidad, que es distinta a la generalidad que caracteriza al pensamiento abstracto; en esa totalidad predomina la noción de imbricación (las cosas materiales y espirituales están amarradas) que, junto con la idea de orden, confiere el sentido de cosmos. Otros rasgos se refieren a la intencionalidad de los actos del *runa*, y ésta se refiere a las acciones orientadas por determinados propósitos y a sus consecuencias, y participan en ella tanto los seres humanos como los no humanos, dentro de un parlamento establecido entre el hombre y la naturaleza que se contraprestan deberes y obligaciones. El pensamiento andino se basa mucho en símbolos y se expresa con giros metafóricos que encierran profundos mensajes. Su relación con la naturaleza es de sujeto a sujeto, de allí la doble consecuencia de entender el mundo como una proyección de su propio cuerpo y personificar a la naturaleza en los eventos rituales significativos y específicos.

- 4 *Pacha*, que tiene el mismo significado en quechua y aymara, es una comunidad de espacio y tiempo que se expresa en el término integrado *espaciotiempo*, cuyo significado es implicativo si se toman por separado los términos que la conforman; de ese modo la percepción del espacio va ligada a la idea de tiempo, y viceversa. *Pacha* es un término polisémico y posee otros sentidos como el de totalidad (el todo), el de la

unidad (como la capacidad de integrar contrarios, de allí la unidualidad), el de profundidad (afectado por la noción de raíz, *sapiy*, y de lo fundamental en la medida que tiene origen lejano y fundante), y el de turno o vez (que entraña la idea de alternancia y sucesión).

- 5 El término *pacha* como una categoría de la totalidad, encierra los elementos básicos de una racionalidad planteados en las nociones imbricadas de espacio y tiempo. Forman parte de esa racionalidad las formas de ordenamiento social, político y religioso. El centro de *pacha* es el hombre disuelto en su comunidad, toda vez que esta predomina sobre el individuo, pero implica a la vez una totalidad de carácter cósmico donde están comprendidos el hombre (*runa*), la naturaleza (*sallqa*) y los dioses (*wacas*), que para muchos andinos quechuas y aymaras de hoy es la verdadera comunidad.
- 6 Las dimensiones de arriba/abajo, adelante/atrás, izquierda/derecha y afuera/adentro –en quechua: *Hanan/Urin*, *lloque/ñapaña*, *Hawa/uqho*, y en aymara: *alax/manqha*, (*anqa/manqha*)–, poseen una gran valoración por su función orientadora y organizadora no solo en el rango del espacio, sino de espaciotemporal; pues no se dice solamente, por ejemplo, el mundo de arriba, sino el mundo-tiempo de arriba. El espacio en general y la cualificación de sus dimensiones responden a las funciones de la espaciosidad (Zubiri), que no se limitan a la fijación de lugares y límites en la geografía sino que tienen amplias consecuencias en los campos de la religión, la sociedad y la cultura. De las tres dualidades del espacio, la de *hawa/uqho* (adentro/afuera), es la categoría más compleja por su capacidad de ampliar la concepción de *pacha* a dimensiones cosmológicas y escatológicas.
- 7 Por otro lado, la idea de “heterogéneo” aplicada por Cassirer a la definición del espacio mítico remite a la noción de un espacio (tal vez sea mejor expresado por la palabra lugar) particularizado, antrópico, interiorizado y racionalizado por el hombre; y así *pacha* debe ser tomado como un lugar de características singulares y percibido como paisaje o paraje. En este sentido el paisaje además de interiorización del entorno es una construcción, y no necesariamente porque el espacio o lugar sea modificado por la acción humana, sino porque el hombre termina por

señalar partes, referentes y sentidos. El andino llevó a cabo este construir del lugar de una forma bastante peculiar: caminando, que es como Huiracocha, héroe mítico prehispánico, creó el espacio en los Andes, trazó el Capac Ñan y las cuatro provincias del futuro Imperio de los Incas.

- 8 El tiempo es percibido por el andino como *pasando* (de allí el estar antes que el ser) o *siendo*, en tránsito, como un evento. Concordante con el paradigma biológico de comprensión del mundo, el tiempo es percibido y vivenciado como un pasar que describe un movimiento complejo de doble sentido, el que avanza y el que vuelve, que reúne el principio con el fin, el pasado con el futuro. Es el tiempo que va de la semilla (*mullu*, *ñawpa* o *ñahuin*) a la semilla (*mallqui*). El tiempo andino es cíclico. En este "siendo" gravita el presente, *kunan*. El pasado presente, el futuro presente. A la manera del tiempo agustiniano no existen propiamente pasado ni futuro, sino solo el presente, y así se puede hablar de un presente del pasado y de un presente del futuro. El andino confiere al tiempo este mismo sentido al mantener la vigencia (presentidad) del pasado reactualizando periódicamente mediante rituales los acontecimientos del pasado. Quizá no es tanto el pasado como tal lo que mueve la conciencia del andino sino el acontecimiento primero, fundante, el que da sustento a su existencia, el que actúa como definidor del tiempo, y así concluimos que el futuro no es el pasado, sino que el acontecimiento primero, que ocurre *in illo tempore* es el que marca la pauta del presente y el futuro. El tiempo es como la semilla que *siendo* se convierte en fruto, y éste a su vez, *siendo*, se vuelve semilla. Es decir la semilla que vuelve a ser semilla. El pasado que retorna en el futuro.
- 9 La idea de cambio está íntimamente asociada a la noción del paso del tiempo de un punto a otro, de adelante hacia atrás, delimitando en su pasaje un comienzo y un fin, un inicio y una llegada, punto en que se produce el corte de tiempo, que constituye asimismo el final de su duración. Entre el inicio del pasaje y el corte de tiempo se enmarca una era, que para el mundo andino fueron señalados –considerando sus inicios y finales- por Guamán Poma de Ayala (cinco eras) y Santa Cruz

- Pachacuti (tres eras). Y la idea misma del fin de una era o el cambio de una era en otra fue percibida como *Pachacuti*, es decir un final o cambio que entraña grandes cataclismos, guerras o acontecimientos cósmicos.
- 10 El calendario andino fue confeccionado teniendo en cuenta el movimiento de los cuerpos celestes (las constelaciones), el movimiento del sol y el de la luna, así como los ciclos agrícolas del maíz y la papa. Las imágenes del sol y de la luna en el calendario de Guamán Poma, varían de acuerdo al ciclo agrícola, el cultivo ritual del maíz y las celebraciones andinas. El calendario servía para orientar prioritariamente la agricultura, los rituales de subsistencia y las actividades sociales distribuidos en el tiempo (de un año). En este mecanismo de cuandocación eran especialmente considerados los cortes de tiempo que daban lugar a los períodos de transición en los que se realizaban los ritos de limpieza para contrarrestar la amenaza del caos.

## BIBLIOGRAFÍA

ABAGGNANO, Nicolás. *Historia de la filosofía*. Vol. I,II,III. Montaner y Simón, S.A. Barcelona, 1978.

ADORNO, Teodor W. *Filosofía y superstición*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1972.

ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.

ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas de Ute Schmidt Osmanczik, Introducción de Antonio Marina López. Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

BACHELARD, George. *La dialectique de la durée*. Presses Universitaires de France, París, 1950.

----- *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

----- *La intuición del instante*. Fondo de Cultura Económica, 1999.

----- *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

BASCOPE, Víctor. "Percepción andina del mundo y ciclo de vida en Cochabamba", en revista *Chungará* V.33, N° 2, (2001), Arica.

BEIGBEDER, Olivier. *La simbología*. Colección ¿qué sé? N° 17. Oikos-tau, Barcelona, 1971.

BERGSON, Henri. *El pensamiento y lo movible*. Edición Ercilla, Santiago de Chile, 1936.

BERNALES, Enrique. *El desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*. Universidad del Pacífico, Lima, 1981.

BERTONIO, Ludovico. *Vocabulario de la lengua Aymara*. Transcripción del Texto Original de 1612. Ediciones El Lector, Arequipa, 2006 (1612).

BEYERSDORFF, Margot. *Léxico agropecuario quechua*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1984.

BOLLNOW, Otto. *Introducción a la filosofía del conocimiento*. Amorrortu Editores, 1976.

BOUYASSE-CASSAGNE, T. y otros. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, La Paz, Bolivia, 1987.

----- *La Identidad Aymara: Aproximación histórica, siglo XV, siglo XVI*. Hisbol, La Paz, 1987.

BOSSHARD, Marco Thomas. "Epistemología monista de El Pez de Oro", en *Ahayu*, Año 01, N° 01, (Octubre 2007), Tacna.

BROKER BELTRAMIN, Jorge. *Aproximación preliminar al pensamiento heterológico*. Estudios Avanzados 5(8). Pp.113-127. Santiago de Chile, 2007.

BUNGE, Mario. *La relación entre la sociología y la filosofía*. Editorial EDAF S.A, 2000.

BURNS GLYM, Williams. "El tiempo en el Antiguo Perú". *Boletín de Lima*, N° 44, (1986).

BÜTER, Thomas y Dionisio CONDORI CRUZ (compiladores). *Diccionario Aymara-Castellano, Arunakan Liwru Aymara-Kastillanu*. Lima-Puno, 1984.

CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. 1996.

CASSIRER, Ernst. *Las Ciencias de la Cultura*. Fondo de Cultura Económica. 1951.

——— *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México; Quinta edición en español. 1968.

——— *Filosofía de las formas simbólicas II*. Fondo de Cultura Económica. 1972.

——— *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, Primera reimpresión. 1972.

CHOQUE QUISPE, Domingo. *Partículas lingüísticas de la lengua aymara*. Ediciones Wiñay marcka, Oruro, Bolivia, 1999.

CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANT. *Diccionario de los símbolos*. Editorila Herder, Barcelona, 1993.

CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Nueva Colección Labor, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1981.

CLAVERÍAS HUERSE, Ricardo. *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*. Lima, 1990.

CLOUDSLEY, Tim. "El curso del tiempo: Desde el futuro a través del presente y hacia el pasado", en *Antropológica*, Nro.7, (1987), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *El tiempo*. Traducción de Antonio Rodríguez-Huescar. Revista de Occidente, S.A. Madrid, 1958.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía. Vol.I, Grecia y Roma*. Editorial Ariel, Sexta Edición, Barcelona, España, 1981.

CÓRDOVA, Hildegardo (editor). *Espacio: teoría y praxis*. PUC, 1997.

COTTERELL, Arthur. *Diccionario de mitología universal*. Editorial Ariel, S.A. Barcelona, 1988.

CÚNEO VIDAL, Rómulo. *Historia de los cacicazgos hereditarios del sur del Perú*. Obras completas, Vol. I, Lima, 1977.

- *Enciclopedia Incaica*. Obras completas, Vol.7, Lima, 1978.
- DERRIDA, Jacques. *Tiempo y presencia*. Editorial universitaria, Santiago de Chile, 1971.
- DILTHEY, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Bibliot. De Filosofía, Revista de Occidente, 1974.
- DOLLFUS, Olivier. *El reto del espacio andino*. Perú Problema, Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1981.
- DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Amorrortu editores, B. Aires, 1971.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Ediciones Guadarrama, S.A. Madrid. Segunda edición, 1973.
- *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981.
- ELÍAS, Norbert. *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ENGELHART, Víctor. *Esquema del universo. La concepción del mundo a través de los siglos*. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1957.
- ENCICLOPEDIA DEL SABER HUMANO. *Astronomía y astronáutica*, Tomo 11, Moderno tratado sobre el cosmos. Editorial Mateu, Barcelona, 1972.
- ENCICLOPEDIA MCGRAW-HILL. *De Ciencia y Tecnología*, T. IV. Barcelona, S/F.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. *La destrucción del imperio de los incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Retablo de papel ediciones. Lima, 1973.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala Editing, Quito, Ecuador, 1997.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomos 2 y 3, Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1994.
- FEYERABEND, Paul. 1993 *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Primera Edición, Red Editorial Iberoamericana, S.A. México, 1993.
- FLORES GALINDO, Alberto. 1986 *Buscando un Inca, identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1986.
- FORGUS, Ronald H. y Lawrence E. Relamed. *Percepción. Estudio del desarrollo cognoscitivo*. Editorial Trillas, México, 1996.
- FRAYSE-CHAUMEIL, Josette. "El tiempo de... División del tiempo y ciclo de reproducción entre los yagua del oriente peruano", en *Anthropológica*, Nro. 3, (1984), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- FREÍDLE, David, *et. al.* *El cosmos maya; Tres mil años por la senda de los chamanes.* Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando. "El mundo de los gentiles y las tres eras de la Creación", en *Revista de la Universidad Católica*, N° 2, (1977), pp. 59-84. La agonía del Estado-Nación: Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo; Fondo editorial del Congreso del Perú, Lima, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón.* Paidós, Barcelona, 1997.
- *El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger.* En: *El tiempo y las filosofías*, Ricoeur y otros; Ediciones Sígueme, Salamanca. UNESCO, 1979.
- GARCÍA ESTRADA, Arturo. *Tiempo y eternidad.* Editorial Gredos, Madrid, 1971.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. *Lecciones preliminares de Filosofía.* Editorial Eidos, S/F.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inca. *Historia de los Incas.* Obras completas, V. IV, BAE 135, Madrid, 1960.
- *Comentarios Reales: el origen de los Incas.* Editorial Bruguera, S.A. Primera edición, 1968.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas.* Gedisa editorial, México, 1987.
- GISBERT, Teresa. *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina.* Plural editores/CID, Universidad Nuestra Señora de la Paz, Bolivia, 1999.
- GODELIER, Maurice. "Lo ideal y lo material", en *Revista Cuicuilco*, Nro.20, (1987) México.
- *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías y sociedades.* Versión castellana de A.J. Desmont, Taurus Humanidades, 1989.
- GOLTE, Jürgen. *La racionalidad de la organización andina.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1980.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichya o del Inca.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Edición facsimilar. Lima, 1989 (1608).
- GORDON, Pierre. *L'image du monde dans l'antiquité.* Presses Universitaires de France, 1949.
- GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo, *et. al.* *Crianza andina de la chacra.* PRATEC, Proyecto andino de tecnologías campesinas. Lima, 1994.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno.* 3 tomos. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GOUHIER, Henri. *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le xviiie siècle.* París, Librairie philosophique, 1980.

GUARDIA MAYORGA, César. *Diccionario kechwa-Castellano, Castellano-kechwa*. Quinta edición, Editorial los Andes, Lima, 1971.

HABERMAS, Jurgen. *Teoría de la comunicación, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, Alfaguara, S.A. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 1988.

HAWKING, Stephen. *Historia del tiempo: Del big bang a los agujeros negros*. Editorial Crítica, Barcelona, 1989.

HEIDEGGER, Martín. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

——— *¿Qué significa pensar?* Editorial Nova, Buenos aires. Tercera Edición, 1978.

——— *El concepto de tiempo*. Mínima Trotta, Madrid, 2001.

HESSEN, Johannes. *Teoría del Conocimiento*. Biblioteca Clásica Contemporánea, Losada, 1974.

IBERICO RODRÍGUEZ, Mariano. *Perspectivas sobre el tema del tiempo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958.

——— *El espacio humano*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1969..

——— *Notas sobre el paisaje de la sierra*. P.Villanueva, Editor, Lima, 1973.

JAMME, Christoph. *Introducción a la filosofía del mito*. Paidós, Buenos Aires, 1997.

JESI, Furio. *Mito*. Editorial Labor S.A. Barcelona, 1967.

JIMENEZ BORJA, Arturo. "Introducción al pensamiento arcaico peruano", en *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXVIII (1972), pp. 191-249.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Ediciones Alfaguara, Décima Edición, México, 1994.

KATO, Takahiro. "Agosto, el mes mágico: Un pensamiento popular del tiempo en el distrito de Aco, Perú", en *Anthropológica*, Nro.7, (1987), Pontificia Universidad del Perú, Lima.

KEMPER COLUMBUS, Claudette. "Los labios rezumaban saliva: ¿Una imagen arguediana de la Pachamama?", en *Anthropológica* Nro.3, (1984), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

KESSEI, Juan Van. *Medicina Andina*; CIREN, Chile, 1985.

——— *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Vivarium, Chile. 1992.

——— *Ritual de producción y discurso tecnológico andino*. CIDSa, Puno, 1993.

KESSLER, Mathieu. *El paisaje y su sombra*. Idea Books, S.A., Barcelona, 2000.

KOLAKOWSKI, Leszek. *La presencia del mito*. Amorrortu editores, B.Aires, 1971.

KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Edit. Instituto de Cultura Americana, 1971.

——— *América Profunda*. Hachette, Argentina, 1962.

LEÓN CAPARÓ, Raúl. *Racionalidad andina en el uso del espacio*. PUC, Lima, 1994.

LEVINAS, Marcelo Leonardo. *Las imágenes del universo. Una historia de las ideas del cosmos*. Fondo de Cultura Económica. 1996.

LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 1994.

LEVY-BRUHL, Lucien. *Alma primitiva*. SARPE, Madrid, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología Estructural*. Instituto del libro, La Habana, 1970.

——— *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, 1972.

——— *Mito y significado*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

LIRA, Jorge A. *Diccionario Kechuwa-Español*. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 1944

LIZÁRRAGA, Karen. *Identidad Nacional y Estética Andina: una teoría peruana del arte*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Lima, 1988.

LONGHENA, María y Walter ALVA. *Perú Antiguo: Historia de las culturas andinas*. Folio, Lima, 2008.

LOSADA PEREIRA, Blithz. "Los Andinos y Concepción del Mundo", en *Revista Estudios Bolivianos*, N° 08, (2003), Septiembre.

——— "La visión Andina del Mundo", en *Revista Estudios Bolivianos*, N° 10, (2003), Septiembre.

LUKÁCS, Goerg. *Estética 1, La peculiaridad de lo estético*. Volumen 1: *Cuestiones preliminares y de principio*. Traducción de Manuel Sacristán, Grijalbo, Instrumentos 18, 1982.

——— *Estética 1, La peculiaridad de lo estético*. Volumen 3: *Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético*. Traducción de Manuel Sacristán, Grijalbo, Instrumentos 20, 1982.

MALENGREAU, Jacques. *Espacios institucionales en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos, Mínima, Lima, 1987.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*. Editorial Sudamericana, B.Aires, 1967.

——— *Magia, Ciencia y Religión*. Editorial Ariel, Barcelona, 1974.

MANGA QESPI, Atuq Eusebio. *Lucha de dioses y creaciones humanas en la costa andina*. Ciberayllu: [WWW.andes.missouri.edu/.../EMQDioses/EMQ\\_Dioses1.html](http://WWW.andes.missouri.edu/.../EMQDioses/EMQ_Dioses1.html), 1990.

——— "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo", en *Revista española de Antropología Americana*, 24, 155-189, (1993), Editorial Complutense, Madrid.

MANRIQUE ENRÍQUEZ, Fernando. *Pachasofía y runasofía andina*. CONCYTEC, Colección Episteme. Lima, 2002.

MARTÍNEZ, Gabriel. *Espacio y pensamiento. I. Andes meridionales*. Hisbol, 1989.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*; Presses universitaires de France, París, 1968.

MEJÍA HUAMÁN, Mario. *TEQSE. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Universidad Ricardo Palma, Instituto de Cultura Andina, 1997.

MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio. *Estructura y función en la cultura andina*. UNMSM, 1989.

MILLONES, Luis. *Perú Indígena. Poder y religión en los Andes centrales*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2008.

MONDOLFO, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*. Losada, Biblioteca Clásica y Contemporánea, Buenos Aires, 1969.

MORIN, Edgar. *El método. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra, 1994.

MOYA, Enrique (Editor). *Cosmovisión y conocimiento de los alpaqueros aymaras*. Instituto Nacional de Investigación Agraria y Agroindustrial, Lima, 1994.

MURRA, John. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica*. Colección Austral, Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1965.

——— "¿Qué es un paisaje?". En *Obras completas*, V. VII, Madrid, 1975.

——— *Obras Completas*, Tomos 2 y 5. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *De Adaneva a Inkari*. Retablo de Papel, Lima, 1973.

——— "Unas imágenes del tiempo", en *Revista Anthropologica*. Año XIII, Nº 13, (1995), PUC.

PLATÓN. *Timeo o de la Naturaleza*. *Obras completas*, T.II; Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946.

PACHACUTI YAMQUI, Juan Santa Cruz. *Relación de Antigüedades Deste Reyno del Piru*. INFEA, Centro "Bartolomé de las Casas", 1993.

PARAMIO, Ludolfo. *Mito e ideología*. Madrid, 1971.

PEAGET, Jean. *Epistemología de las Ciencias Humanas*. Argentina, 1971.

- *Epistemología del Tiempo*. Librería "El Ateneo" Editorial, B. Aires, 1971.
- *Epistemología del Espacio*. Librería "El Ateneo" Editorial, B. Aires, 1971.
- PEASE, Franklin. *El Dios Creador Andino*. Mosca Azul, Edit, 1973.
- *El pensamiento mítico*. Antología. Mosca Azul Editores. Lima, 1982.
- PEÑA CABRERA, Antonio. "Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina: una comparación", en *Búsqueda de filosofías en el Perú de hoy*. Centro "Bartolomé de las Casas", Cusco. Pp 139-158, 1992.
- "Racionalidad y racionalidades", en *Logos Latinoamericano*. Año 2 / N° 2, Lima-Perú. Pp. 25-32, 1997.
- PÉREZ, Alberto Julián. "El pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano", en *Mitológicas*, año/ vol.18. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, Argentina. Pp. 59-66, 2003.
- PICHÓN, Jean Charles. *El hombre y los dioses. Historia temática de la humanidad*. Editorial Bruguera, Buenos Aires, 1970.
- PLATT, Tristan. "Espejos y maíz: el concepto yanantin entre los macha de Bolivia", en *Parentesco y matrimonio en los Andes*; Enrique Mayer y R. Bolton, editores. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 139-182, 1980.
- POLIA MECONI, Mario. *La Cosmovisión Religiosa Andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.
- PULGAR VIDAL, Javier. *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales*. PEISA, Novena Edición, Lima, 1987.
- RADICATI DI PRIMEGLIO, Carlos. *El sistema contable de los Incas. Yupana y Quipu*. Librería Studium, Lima, S/F.
- RANDALL, Robert. "Del tiempo y del río: El ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica", en *Boletín de Lima*, N° 54, (1987).
- "La lengua sagrada. El juego de palabras en la cosmología andina", en *Allpanchis* N° 29-30, (1986), Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
- RADIN, Paul. *El hombre primitivo como filósofo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1958.
- REICHENBACH, Hans. *El sentido del tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- RESNIKOV. *Semiótica y teoría del conocimiento*. Comunicación, Madrid, 1970.
- REYES, Alfonso. *La filosofía helenística*. Fondo de Cultura Económica, breviaros. México, 1959.
- ROMERO, Raúl R. (Editor). *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2008.

- ROSENTAL-IUDIN. *Diccionario filosófico*. Editorial Universo, Argentina, 1973.
- SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporánea: el proceso del pensamiento filosófico*. Francisco Moncloa, Lima, 1965.
- SALAZAR-SOLER, Carmen. *Supay Muqui, dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*. Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2006.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Traducción Eugenio de Zeballos. Mestas ediciones. Madrid, 2004.
- SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Instituto de Historia, 1951 (1560).
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los Incas*. Obras completas del Inca Gracilazo de la Vega, IV, BAE 135, Madrid, 1960 (1572).
- SÉJOURNÉ, Laurette. *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*. Fondo de Cultura Económica, México. Segunda edición en español, 1964.
- SNELL, Bruno. *The discovery of the mind. The Greek origins of European thought*. Oxford, Basil Blackwell, 1953.
- SILVERMAN, Gail. "Tawa Inti Qocha, Símbolo de la cosmología andina: Concepción Q'ero del espacio", en *Anthropológica*, Nro.6, (1988), Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . *El tejido andino: Un libro de Sabiduría*. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, 1998.
- SOBREVILLA, David. "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La cosmovisión Nahuatl y el surgimiento de la filosofía", en *Búsqueda de la Filosofía en el Perú de Hoy*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1987.
- . *Introducción a la Filosofía de la Cultura*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial, Lima, 1996.
- SOWELL, Thomas. *Conflicto de visiones: Orígenes ideológicos de las luchas políticas*. Gedisa Editorial, Buenos Aires, 1990.
- SULLIVAN, William. *El secreto de los Incas. Los misterios de una civilización perdida*. Grijalbo, Barcelona. Traducción de José Manuel Pomares, 1999.
- TAYLOR, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. IEP, INFEA. 1986.
- . *Camac, camay y camasca...* IFEA-Institut Francais d'Études Andines y CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". 2000.
- TELLO, Julio César. *La religión en el antiguo Perú: Wiracocha*. En: páginas escogidas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1967.
- TORERO, Alfredo. *Idiomas de los Andes, lingüística e historia*. Editorial Horizonte, Segunda edición. Lima, 2005.

- TORRES RUBIO, Diego de. *Arte de la lengua aymara*. Lima, 1967 (1616).
- TURBAYNE, Colin Murria. *El mito de la metáfora*. Traducción de Celia Paschero; Fondo de Cultura Económica, 1973.
- TURNER, Víctor. *Simbolismo y ritual*; PUC, Lima, 1973.
- ULMER, Karl. *El objeto de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 1965.
- URBANO, Enrique. *Wiracocha y Ayar. Héroe y funciones en las sociedades andinas*. Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1980.
- URTON, Gary. *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 2006.
- VALCÁRCEL, Luis. *Ruta cultural del Perú*. Editorial Universo, 1973.
- VARGAS VICUÑA, Eleodoro. *Ñahuin, narraciones ordinarias 1950/1975*. Editorial Milla Batres, Segunda edición, 1978.
- ZUBIRI, Xavier. *Espacio. Tiempo. Materia*. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- ZUIDEMA, Tom. *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina*. FOMCIENCIAS, Lima, 1987.
- "Hacia un calendario estelar general andino en el Antiguo Perú", en *Andes, revista de Ciencias Sociales*, Nro.2, Historia, arqueología, antropología, lingüística, psicología y filosofía, de la UNSAAC, 1995.
- "Cosmovisión inca y astronomía en el Cuzco: nuevo año agrícola y sucesión real", en *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina* (Antonio Garrido Aranda, ed.) Córdoba, 1996.
- "El espacio y el tiempo según Murúa y Guamán Poma", en *El hombre de los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- WATCHEL, Nathan. "Pensé sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guamán Poma Ayala et l'Inca Gracilaso de la Vega", en *Revista Annales*, mayo-agosto. Publicado después en *La vision des vaincus. Les indiens du Perou devant la Conquete spagnole*. Traducido al español fue publicado en *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología Andinas*, en 1973, por el Instituto de Estudios Peruanos. 1971.
- *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. Fondo de Cultura Económica, México. 2001.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Artes gráficas Bartolomé U. Chicsino S.A. Buenos Aires, 1974.

## GLOSARIO

### QUECHUA

APU:	Dios de la montaña.
KAYPACHA:	El mundo en que vivimos, incluyendo algunos espíritus.
MINKA:	Arreglo de trabajo colectivo; grupo de trabajadores.
PACHA:	Tiempo, suelo, lugar (Gonzales Holguín). (A): lugar, tiempo. (Apaza)
PPACCHA:	fuelle, chorro de agua, canal, caño (GH)
PACCARIK PACHA:	El principio del mundo (GH)
PACCARINI, O, YURINI:	Nacer (GH)
PACCARIN:	Mañana (GH)
PACHAC:	Ciento (GH)
PACHACA:	Mayordomo del inca, siervo (GH)
PACHAKA (A):	organización social (antigua); sin. Ayllu (Apaza ).
PACHAMAMA:	Diosa de la tierra. (A): madre tierra (diosa del Akapacha); sin.Santa Tira Wirgina. ( Apaza)
PACHACHKAMA (A):	puro yeso. (Apaza)
PACHA TUKUYA (A):	fin del mundo. (Apaza)
RUNA:	Hombre, o la gente.
URAY:	Bajo (usado en las mitades indias andinas).
WAYRA:	Espíritus de los vientos.
CUMNIY :	El trueno (GH)
CANAN, O CANCAN:	Lo futuro, lo que ha de ser, o suceder, o tener efecto o aer, o estar (GH)

#### Términos derivados de PACHA:

PACHACAMAC,  
PACHACUTI,  
PACHAYACHACHIC,  
AYAPACHA,  
PACHACA,  
HANAN KAY UCKU PACHA,  
PACHAMANCA,

PACHAMAMA,

PACHATATA.

AYLLU:

( Igual Ata): Semilla de las plantas y los hombres, y todos los animales. Casta, familia, ayllu.

ÑAWPA TARPUI:

s. Primera siembra que se efectúa en agosto antes de las siguientes temporadas: CHAWPI y QHEPA TARPUI. (M. Beyersdorff).

QHEPA TARPUI:

s. La siembra más próxima a aquella de media temporada, *Chawpi tarpuy*, que se efectúa en octubre y noviembre.

ÑAUPA:

Según C.A. Guardia:

Adj. Antiguo, pasado, remoto, antes.

Ñaupá runakuna: la gente de antes.

Ñaupá pachakunapi: en tiempos antiguos.

ÑAWPAQ:

Es una categoría de tiempo que denota el pasado, el presente y el futuro, expresados en una unidad múltiple donde el presente actúa como nexo entre estos dos sobre la base del pasado, que es dinámico. La noción de desarrollo que le acompaña es espiral. Traducido literalmente, ÑAWPAQ significa el que va primero, el que se adelanta a otro en el camino, o simplemente el primero. ÑAWPAQMAN señala al que va o está primero. Como verbo ÑAWPAY indica la acción de adelantar. Tanto porque indica lo "primero" y la acción de "adelantar", ÑAWPA puede expresar simultáneamente el pasado y el futuro. El pasado porque se relaciona con aquello que ha acontecido primero, es decir, antes que los hechos que vinieron después a consecuencia o no del primero. El primer hombre es, pongamos por caso, aquél que es el padre del padre del padre, es decir, simplemente, el primer padre. Es decir el ancestro. En quechua y en aymara este se ha especializado, tomando la forma de una montaña personificada: el Achachila o el Apu. Por otro lado, ÑAWPA denota el futuro tomando en cuenta el sentido de "adelantar", de "ir primero". En el primer caso parece indiscutible la alusión al atrás, al pasado; y en el segundo es inequívoco la alusión al

adelante, al porvenir, al futuro. (Rodrigo Montoya se equivoca al afirmar que ÑAWPAY no es lo mismo para pasado y futuro. El recomienda hacer distinción entre sustantivo y verbo, en el que sí tiene razón.)

C.A. Guardia: Adv. Adelante, el que se adelanta.

Ñaupay: v. Adelantar a otro que iba delante, adelantarse, adelántate.

## AYMARA

(Términos aportados por un informante aymara de Tacna; y Saturnino Callo Ticona)

JILATA:	Hermano. No es el hermano de sangre, sino de ayllu. En quechua es similar a llajtamasiy.
PACHA JILATA:	hermano del mundo (Apodo del zorro)
CH'IQA:	izquierda.
CUYACA:	Hermana.
URASA:	Tiempo
URJAWA:	Lugar
KEPATA:	(después del tiempo) Futuro, después. Este término indica, v.g., lo que debe entregarme a devolverme lo prestado. No hoy ni mañana, sino después.
ICHURO:	Hoy
JURPURO:	Pasado mañana (JURPHI URU: pasado mañana.)
KEPJURO:	Después de pasado mañana
MASURU:	Ayer
WALURO:	Antes de ayer
KEPJJATA:	Detrás
NAYRA:	jo, lo primero.
NAYRAPACHA:	l primer tiempo, el tiempo inicial, también el tiempo pasado. (sin. QHIPA PACHA).
NAYRAQATARU:	futuro. (NAYRAQHATARU PACHA: tiempo futuro).
QHARURU:	mañana (ARUMANTI: Mañana)
QHIPA:	atrás
HUALU, MICCA, NAYRA:	Antiguamente. (L. Bertonio).
HUALUPACHA:	Idem (es decir, antiguamente).
HUALURU:	Antayer (LB)

CCURI HUALU:	Ante anteayer
HILA:	Primero. (L. Bertonio también traduce <i>Nayra</i> como primero).
(Dicc. Aymara-castellano de N. Apaza Suca y otros)	
LAQ'A (-):	tierra.
KUPI:	derecha.
KHUNUPACHA:	tiempo de nevadas. (<khunu)
KHURIMARA:	nteaño (<khuri 1 (1. aquél; 2.allá)
KHUNAPACHA:	1. cuando, en aquél tiempo; 2.cuándo, en qué tiempo? (<kuna: qué?)
JILATA:	hermano (<Jila 3 ) (1.más, 2.por demás, 3.el mayor, 4.creciente).
JILA:	Hermano mayor, estar primero o adelantarse. (Qullana).
JICHHURU:	hoy día
JICHHAMARA:	este año
JICHA (-):	ahora, actual, presente; v. Jicha.
AWKI:	1. padre, 2.viejo anciano, 3.dios
AWICHA:	abuela
AWICHU:	pedra grande de las chullpas. Sin. Achachila
AWQA:	1.enemigo, 2.demonio que siembre confusión entre los hombres.
AWTI (-):	1.tiempo seco, estío; 2.hambre
NAYA:	yo
NAYRA (-):	1.ojo, 2.antiguo, 3.primero
NAYRATPACHA:	desde hace tiempo (Nayra 2)
NAYRATAÑA:	adelantarse, salir primero
NAYRURU:	el otro día (Nayra 2)
SULLKA:	Hermano menor, inferior respecto a otra cosa o persona (sullkata).