

## **CAPÍTULO II.**

### **TEORÍA**

El propósito de este capítulo es definir los conceptos de paisaje, espacio-tiempo, cosmovisión, ritual y percepción dentro de un enfoque fenomenológico derivado de la etnografía, la historia, la antropología, los estudios del paisaje (entorno) y la astronomía cultural. Me centro en los aspectos básicos del estudio del calendario agrícola en Socaire, norte de Chile, bajo los conceptos de entorno y percepción.

Entorno, se define como el conjunto de elementos que hacen parte de la percepción, es decir, resultado de la interrelación de los distintos componentes del medio psico-social, físico-material y extra-somático de la cultura. Aquí, se incluyen aspectos como las ideas, la experiencia, la cultura, las obras materiales, la biota, los fenómenos atmosféricos, los ciclos estacionales y el cielo.

Percepción, se define como la función psíquica que permite a los seres humanos y determinados primates, a través del uso de los sentidos: aprender, elaborar e interpretar los estímulos (paquetes de información) provenientes del entorno físico, social y simbólico. Ésta dependerá o estará condicionada por: el instrumento, la fisiología, la psicología, el contexto cultural y la capacidad de representación (individual colectiva).

Desgloso por separado: 1) paisaje, espacio-tiempo y fenomenología donde incluyo los conceptos de lugar, sendero (relación), horizonte (marcador) y cenit/anticeño (proyección vertical) como resultado de las nociones de “morar o vivir en el mundo. 2) cosmovisión y cosmovisiones andinas bajo las categorías de centro y división del espacio-tiempo en dos, tres, cuatro, cinco y sus múltiplos. 3) el ritual ligado con los conceptos de liminalidad asociado a los ritos agrícolas, de paso y el culto a los santos. 4) psicología y percepción donde me refiero al cuerpo humano como unidad de medida, la triada PAH-Mimetolito, las *huacas* y el animismo en los Andes.

#### **2.0. PAISAJE, ESPACIO-TIEMPO Y FENOMENOLOGÍA**

Desde una perspectiva constructora, cada sociedad erige el mundo en el que vive a través de los sentidos, es decir, crea su propia cosmovisión o *Worldview* (punto de vista de las cosas). Iwaniszewski define el “morar o vivir en el mundo” como resultado del “estar-ahí” (*dasein*) y de las intersubjetividades del ser humano con el

mundo que le rodea - siguiendo ideas de Heidegger 1999 - agrega que el ser humano y el mundo natural, son entidades inseparables, resultado de una historicidad que responde a una espacialidad y temporalidad particulares (2007b:12).

Siguiendo al mismo autor, el “medio natural” (entendido como paisaje) no puede concebirse separado de la práctica social concreta. Por el contrario, es parte de un discurso que trasciende la dicotomía naturaleza-cultura, donde los distintos elementos del conjunto pueden ser vistos como agentes sociales, es decir, con voluntad y características humanas (Iwaniszewski 2007b:13, 22). Dentro de esta categoría, pues podría plantear perfectamente que los cerros y los ríos no son cosas, sino “alguien” dentro de la concepción del paisaje atacameño. Es aquí, donde paisaje y cosmovisión están estrechamente vinculados y se convierten en elementos básicos de la percepción del entorno.

Según Kearney (1975), existen determinados principios básicos a todos los seres humanos, que de alguna manera u otra, determinan nuestra posición en el mundo, ya sea con respecto a las cosas u otros seres humanos. Estos son los principios de: el sí mismo y el otro, la relación, la clasificación, la causalidad, el espacio y el tiempo. Todos ellos determinan el tipo de “relación” que establecemos con el paisaje, con las cosas y con otros seres humanos, independiente de la concepción que tengamos de éstos. Por la naturaleza de mi trabajo, aquí me centro en las categorías de espacio y tiempo.

Estas categorías dentro de sistemas de clasificación, responderá a:

“Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos ofrecen modelo alguno. El esquema de la clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de una elaboración en la cual han entrado todo tipo de elementos extraños (Durkheim y Mauss 1991 [1903]:17)” (Gavilán 2005:140).

Para Durkheim el espacio y el tiempo son categorías sociales o representaciones colectivas. En otras palabras “... ideas y sentimientos comunes que las generaciones se pasan una a otras”, resultado de la sociedad en su conjunto y no

de puras individualidades (1914/1970:101, en Huici 2007:11-14). Se reconoce aquí, el carácter colectivo de ambas categorías, y en el caso de las prácticas calendáricas<sup>1</sup>, a su vez relacionadas con distintas jerarquías y dominios de fuerzas dentro de un actuar cíclico (López-Austin 1999:28).

El espacio se reconoce como un punto de referencia - de y para - la elaboración de la representación colectiva "... ocupado por la sociedad... que ha proporcionado la materia prima de categoría de espacio" (Durkheim 1912/1982:409, en Huici 2007:20-21). Mientras que el tiempo, refleja en sí mismo el ritmo de la vida social, con ejemplos claros en lo que es un sistema de calendario con la división en días, semanas, meses y años.

Grete Mostny (1954), en su etnografía del poblado de Peine, contiguo a Socaire, da ejemplos para la definición de los conceptos de espacio y tiempo entre los atacameños. Uno de sus informantes da la frase *t'aphútama* "yo estoy sembrando" y *t'aipu hutinama* "mañana voy a sembrar". En la primera se refiere al lugar de trabajo (el campo de cultivo), es decir, en referencia a una acción concreta. Mientras la segunda, refiere al lugar, pero a otro tiempo y una acción no actual (mañana). Allí, las sílabas *na* y *ma* indican tiempo y espacio. En la primera frase, la frase coincide en tiempo y espacio, razón por la cual se expresa con *ma* solamente. Otro informante, con la frase *pauna-kimana* "la guagua está llorando", se refiere a un bebe que llora, pero que no está presente. De acuerdo con Mostny, el informante estaba hablando de una acción, que el imaginaba desarrollando en el momento de hablar, pero no en presencia de él. Aquí, *ma* y *na* corresponden entonces al tiempo y al espacio, pero se invierten las condiciones. Con el primer informante, el tiempo era el no-presente y el espacio era presente, con el segundo, el tiempo era presente, pero el espacio era el no-presente. Desconozco si estas diferencias lingüísticas están presentes en el *kunza* de Socaire. Por desgracia, hoy muy poco pobladores manejan el idioma y se reducen sólo al uso de un número reducido de palabras.

---

<sup>1</sup> El control del tiempo ha sido una preocupación permanente en todas las civilizaciones, especialmente entre las sociedades agrícolas. Por cuanto, la producción de excedente requiere la posibilidad de medir el tiempo, ejercer el control sobre los fenómenos meteorológicos y planificar las actividades productivas adecuadamente (Broda 2003:49).

Como comentario, agrego que la concepción occidental de dichas categorías, p.ej. el día de 24 horas o los meses de 30 y 31 días, dentro de un año de 365 días y fracción, no pueden ser aplicados al contexto cultural prehispánico o indígena, sin un análisis y crítica de fuentes. Como señala Hanns J. Prem en el prefacio de su “Manual de la Antigua Cronología Mexicana”:

“La tesis principal de mi estudio es que la mayoría de los problemas que se perciben en el calendario y la cronología de la antigua Mesoamérica nacieron más bien del conocimiento defectivo que de los dos calendarios tenían, tanto los autores antiguos como la mayoría de los investigadores modernos. La tesis complementaria es que muchas de las informaciones que los autores coloniales pretender dar sobre el calendario antiguo mesoamericano, más bien se fundan en sus propias construcciones o de las de sus contemporáneos, confeccionadas para modificar el calendario autóctono para erradicar supuestos instrumentos paganos o al menos “civilizarlos” según el modelo europeo” (2008:7).

Desde mi punto de vista, estos comentarios pueden ser llevados al campo del estudio del paisaje y la percepción del entorno. Como investigadores, no podemos extrapolar conceptos, técnicas y conjeturas del “mundo conocido” a grupos humanos etnográficos o arqueológicos. De ahí, las ventajas del enfoque fenomenológico que intenta definir los parámetros, en mi caso espacio-temporales, de la conceptualización del paisaje - bajo el concepto de entorno -.

Entonces, el espacio y el tiempo no son medios neutros y homogéneos, independientes del desarrollo de la acción social. Por el contrario, siguiendo las ideas de Soustelle (2004), espacios y tiempos se relacionan con hechos humanos y fenómenos naturales, generando una curiosa intersección de “lugar-instante” a la que defino como paisaje. Esta categoría analítica se reconoce entre los grupos andinos como la *pacha* (lugar-tiempo) y generalmente tiene una división tripartita: Hanan (arriba), Kay (acá) y Hurín (abajo) - ocupando la terminología en quechua -.

M. Ester Grebe (1994:298), entrega mayores antecedentes con respecto al tiempo en la zona centro-sur andina (sur de Bolivia, centro-norte de Chile y Argentina). Allí, se entiende al tiempo dentro de una concepción cíclica (resultado de los eventos

naturales y astronómicos), geométrica (condición extendida al espacio), reversible, no-cronométrica, dualista y astral. Donde el elemento central será el Sol o en su lugar, cualquier elemento del entorno geográfico y astronómico, p.ej. una montaña o el mismo planeta Venus. De ahí, que mi planteamiento intente conocer como los seres humanos visualizan, comprenden y manipulan el espacio y el tiempo, dentro del concepto de “lugar-instante” o *pacha*. Que incluye además los principios del sí mismo y el otro, la causalidad - podríamos decir ritual - y los elementos concretos de la experiencia, ligadas con los ciclos agrícolas y la veneración a las montañas.

Entre los atacameños, la concepción del tiempo es circular, idea que comparten con aymaras y mapuches. El tiempo se representa como un gran círculo orientado contra las manecillas del reloj en relación al movimiento del Sol y los astros. Este círculo tiene una división vertical, de naciente a poniente, dividido por las posiciones de Sol y otros astros que sirven como indicadores de tiempo (Grebe e Hidalgo 1988:77).

En este contexto, el día se divide seis partes: a) “cuando va aclarando el día” o “cuando va rayando el sol” (concepto de línea o *ceque*), se vincula con el amanecer y con el lucero de la mañana, cuando canta el gallo, b) “naciente”, corresponde cuando sale el Sol por el este, c) “cuando el sol está en el medio del mundo” vinculado con el medio día, cuando los objetos “no proyectan sombra”, d) “entrante o cuando el sol se entra” que corresponde cuando el Sol desaparece por el poniente, e) “cuando está oscureciendo” que corresponde con el crepúsculo o atardecer, vinculado con la aparición el “lucero chico” o de la tarde y f) “medianoche” marcada por la posición alta de este mismo lucero (nota: en este caso, puedo pensar que el lucero de la tarde es el planeta Júpiter, pues Venus nunca es visto pasar por el meridiano a medianoche, debido a la distancia angular que tiene con el Sol). El tiempo nocturno también se mide por relaciones posicionales entre: los dos luceros (Venus y Júpiter), las Tres Marías (Cinturón de Orión) y las Cabrillas (Pléyades). También por la Cruz del Sur, cuya forma representa al suri (avestruz andina), que ayuda a calcular las fases de tiempo nocturno por sus desplazamientos y posiciones de patas y cabeza (Grebe e Hidalgo 1988:77).

Esta división del tiempo en dos mitades, también tiene connotaciones culturales, asociadas con las horas de luz “las buenas horas” y de oscuridad “las malas horas”. Las primeras se vinculan con la vida y el bien, por relacionarse con el Sol y los cerros.

Mientras las segundas “el entrante o poniente” se vincula con los espíritus malignos (moros), los accidentes, la muerte y los difuntos (Grebe e Hidalgo 1988:78).

De allí, que predomine siempre la orientación espacial hacia el oriente (naciente), que es la orientación hacia donde se llevan a cabo todo tipo de ceremonias y las actividades cotidianas. Todas las actividades se hacen: “... hacia arriba, al naciente, porque de ahí nace el sol, y el agua también nace de arriba, o sea, de la cordillera... por eso, el convido (ofrenda-sacrificio) se hace hacia arriba, siempre la naciente, porque todo nace de arriba: la luna, el sol, el agua...” (Testimonio de Socaire, en Grebe e Hidalgo 1988:79).

Esta verticalidad está presente en la división del círculo del tiempo de día y noche, de allí que esta se vincule con la vida, mientras la horizontalidad se vincule con la muerte. El mejor ejemplo de aquello, es la orientación de los cuerpos de los difuntos que siempre se orientan con la cabeza al sur y los pies al norte (Grebe e Hidalgo 1988:79). Tradición que todavía se mantiene al orientar los cuerpos de los difuntos hacia el cerro Pular, ubicado al suroeste de Socaire, como señala el siguiente cuadro resumen.

<b>ESTE</b>	<b>OESTE</b>
Arriba	Abajo
Vertical	Horizontal
Adelante	Atrás
Derecha	Izquierda
Vida	Muerte
Salud	Enfermedad
Fuerza	Debilidad
Dominio	Dependencia
Superioridad	Inferioridad
Hombre	Mujer
Adulto	Joven
Maestro	Discípulo

**Principio de dualidad y oposición entre los atacameños (Grebe e Hidalgo 1988:79).**

Iwaniszewski (2007b:16), afirma que el paisaje es el resultado de la conceptualización que cada sociedad tiene del mundo, en otras palabras, un proceso de “vivir en el mundo”, que no jerarquiza de manera implícita o explícita, los aspectos físicos y simbólicos del mismo. Heidegger (citado por Iwaniszewski), planteó que “el morar o residir” está implícito en la relación de los seres humanos con las cosas que le rodean, es decir, una propiedad quinésica y sensual, resultado de la misma experiencia con el mundo. Puedo decir, consecuencia de la percepción entendida como la respuesta física y química de los órganos sensoriales a los distintos estímulos del medio, citando a Tilley (1994:13).

Desde esta perspectiva, asumo al cuerpo humano como la medida de todas las cosas. Esto incluye también los “momentos-instantes”, como base ontológica en la construcción del conocimiento y la concepción del paisaje. En este sentido: objeto y sujeto, naturaleza y conciencia, estarán en todo momento determinados, dialécticamente, como resultado de la experiencia y de las distintas categorías del “morar o vivir en el mundo”. En mi caso, en referencia “a” distintos elementos de la topografía, los cerros o *tata mayllkus*, como propiciadores de los fenómenos meteorológicos, el agua y el ganado en Socaire, como señala la antigua cantal y actual cantora de Socaire, Sra. Josefa Cruz (comunicación personal 2009).

Analíticamente entiendo al paisaje ligado a una determinada práctica social discursiva, definido como: el lugar, el sendero, el horizonte y el cenit-anticenit:

- El **lugar**, se define como aquellos centros de significado humano, puntos de referencia, valores y reservorios de la memoria (Tilley 1994:14-15, 26). Éste provee seguridad ontológica, es decir, el punto de partida para la definición de los conceptos de lugar-instante, el yo y el otro, la causalidad y la relación. En otras palabras, una estructura y una historia, dentro de una práctica social discursiva. Astronómicamente, se podría relacionar al concepto de punto de observación, definido como el lugar que ocupa un observador, por tiempo prolongado y que mira hacia determinadas marcas en el horizonte y el cielo como referentes del movimiento distintos objetos celestes<sup>2</sup>. Esta práctica social, observar el cielo, permite a la larga determinar eventos como los solsticios,

---

<sup>2</sup> Desde el punto de vista de la teoría del paisaje el “observar” equivale a otorgar sentidos.

periodo de siembra y cosecha, equinoccios y otras fechas (Hardman y Hardman 1992:155).

- El **sendero**, se entiende como aquellos lugares que conectan distintos lugares, a manera de una “relación” entre dos puntos significativos o líneas proyectadas en el mismo paisaje, sean estas físicas o imaginarias, rectas o curvas, continuas o discontinuas (Tilley 1994:31). Etnográficamente, estas líneas en el paisaje se reconocen como “líneas de convido a los cerros”, su función es ritual y está vinculada con los pagos a la tierra y las montañas (Diego Cruz, comunicación personal 2009).

- El **horizonte**<sup>3</sup>, comúnmente entendido como la línea aparente que separa el cielo de la tierra, aquí se define como el conjunto de rasgos que pudieron constituir marcadores calendáricos, en particular para el disco solar, o el lugar de intersección y traslape con lo que existe más allá de lo visible, p.ej. otro valle o comunidad étnica (Iwaniszewski 2001:222-223). El horizonte separa el cielo (bóveda celeste) de la tierra o separa horizontalmente el lugar en donde vivimos de los lugares de los demás. Este concepto ha sido ampliamente utilizado en la astronomía de horizonte para el estudio de los calendarios Hopi de Norteamérica (Parsons 1936, en Aveni 2005:64); y Andino, desde el 300 a.C. en Chankillo, Perú (Gezzi y Ruggles 2007) hasta tiempos incaicos (1470 – 1532 d.C.) (Bauer y Dearborn 1998; Zuidema 1989, 2009; entre otros)<sup>4</sup>.

- El **cenit**<sup>5</sup>-**anticenit**, se entiende como la proyección de la vertical sobre la cabeza del observador y su opuesto en 180°, como referencia a los pases del Sol por el cenit, la culminación de estrellas, pases de la Luna por el meridiano, o la observación de constelaciones y zonas oscuras de la Vía Láctea (Moyano 2010b). En quechua, el cenit estaba asociado con la palabra *sayhua*, definido como “mojón” o “lindero” de tierras y de caminos, sinónimo de *ticnu* “el zenit o

---

<sup>3</sup> Horizonte astronómico: gran círculo que se centra en el observador y es tangencial a la superficie de la Tierra en ese punto (Aveni 2005:139).

<sup>4</sup> Un horizonte irregular con picos y valles ofrece marcadores naturales en una zona montañosa. En zonas plana, p.ej. las tierras bajas mayas o el *Midwest* de EE.UU. (Cahokia), este horizonte debe ser construido a manera de pirámides, plataformas, templos y estelas (Hardman y Hardman 1992:154).

<sup>5</sup> Cenit o zenith: Z del observador, O, el punto directamente arriba. Opuesto a la dirección de una plomada o nadir (Aveni 2005:138).

punto de la mitad del cielo”, momento del día cuando el Sol pasa sobre la cabeza (mediodía) (Santo Tomás 1951 [1560]; González Holguín 1952, en Sanhueza 2005:61).

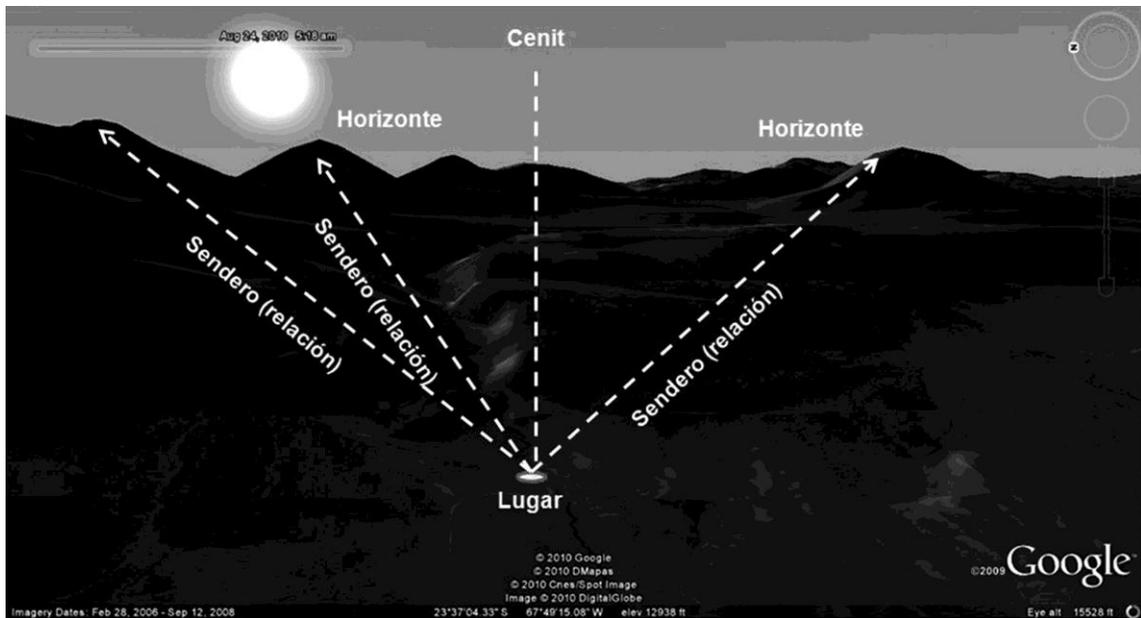


Figura 20. Categorías Analíticas del Paisaje

Dentro de la teoría astronómica, estos conceptos se incluyen dentro de la llamada teoría de la observación solar lineal (Hardman y Hardman 1992:150-152). Donde el concepto de “línea de visión” incluye: un punto de observación, un marcador y el Sol u otro astro en el horizonte, además de fenómenos cenitales en zonas intertropicales.

En el caso de la astronomía incaica, las categorías de horizonte y cenit, estaban integradas dentro del sistema de *ceques*, en función de distintas categorías de parentesco, jerarquías políticas, condiciones del tributo y fechas calendáricas, dentro de un sistema luni-solar, dual, ternario, cuadripartito, quinquenpartito y decimal, que regía las relaciones endo y exogámicas entre el Hanan, el Hurin y los cuatro suyus del Cuzco (Zuidema 1995).

La experiencia de “morar en el mundo” dependerá del punto de vista que se adopte con respecto a estos lugares, senderos, horizontes y cenit (anticenit). En otras palabras, una experiencia multi-sensorial que incluye el arte (capacidad) de caminar, oler, escuchar y sentir el paisaje (Tilley 2008:272).

Jacob y Leibowicz (2009), coinciden en el concepto - llevado a la metodología - de “conocer y vivir los sitios” arqueológicos. Siguiendo a autores como Acuto (1999), Bauer (1998), Thomas (2001), Bender (2001) y Tilley (1994, 1996), entre otros, se alejan del método cartesiano, intentando descifrar - desde la fenomenología del paisaje - las relaciones de poder, el conflicto social, las emociones y las vivencias de los que habitaron los sitios ceremoniales en la puna Argentina, a más de 4500 msm, es decir, desde una perspectiva humana de las cosas. Allí, la variedad de elementos del paisaje, como son: montañas, ríos, lagunas, rocas, *apachetas* (acumulación intencional de piedras a manera de mojón o marcador), caminos y fenómenos astronómico-climáticos, como entidades dinámicas y resultado de relaciones sociales y capacidades cognitivas.

En otras palabras, como un conjunto de elementos simbólicos que hacen parte de las estructuras sociales y de reproducción del poder, entre el Tawantinsuyu y las comunidades locales. Agregan, siguiendo a Van de Gutche (1999):

“La cognición inka del paisaje fue embebida en una práctica controlada estatalmente, donde los urbanistas y artesanos eran consientes de hacer en los sitios representaciones de la ideología estatal” (Jacob y Leibowicz 2009:9).

Estas ideas fueron anteriormente presentadas por Rodolfo A. Raffino en su tratado sobre “Los Inkas del Kollasuyu”, quien a partir de una descripción exhaustiva de la arquitectura y contextos arqueológicos de sitios comúnmente llamados incaicos, en los Andes meridionales, define los límites y naturaleza de la presencia estatal en estos contextos. Cuando se refiere a la arquitectura pública, señala:

“... no fue una arquitectura leñosa sino pétreo o megalítica, de grandes volúmenes, sobria y maciza, provista de líneas estáticas y superficies lisas, es decir, no cargadas. En términos ecológico-culturales, se trata de un estilo arquitectónico andino y representa una verdadera proyección del paisaje natural en los Andes” (1981:75) [El énfasis es mío].

Esta ontología del paisaje, permite soslayar la diferencia tácita entre naturaleza y cultura, derivada de la visión cartesiana del espacio-tiempo. En el análisis, toma

importancia, entonces las narrativas míticas, los rituales, las ofrendas, las tareas agrícolas y por cierto la fiesta, como síntesis de las anteriores, al momento de definir estos “lugares-instantes”. En la prehistoria europea, Bradley en “An Archaeology of Natural Places” (2000) identifica casos interesantes para el Mediterráneo, la costa atlántica, el Reino Unido y los países nórdicos, donde destaca la posibilidad de hacer una arqueología de los lugares naturales o de rasgos “no-alterados” como rocas, cuevas, montañas y cascadas, dentro del concepto de lugares sagrados.

“Natural places have an archaeology because they acquired a significance in the minds of people in the past. That did not necessarily make any impact on their outward appearance, but one way recognizing the importance of these locations is through the evidence of human activity that is discovered there” (Bradley 2000:35).

En mi caso, la invocación de las montañas durante la ceremonia de petición de lluvias adquiere un sentido práctico y ceremonial, no sólo en el momento mismo del ritual, sino en también en la previa con la limpia del canal, la recolección de ofrendas y la disposición de los asistentes en la ceremonia. En todas éstas, pues existe un reconocimiento explícito de la topografía (los cerros) donde la acción de comer-beber y “dar de comer-beber” a los cerros, refuerza las relaciones de parentesco y lealtad entre las distintas familias de Socaire y un determinado cerro.

Por otro lado, el mismo centro ceremonial constituye una representación a escala de los cerros invocados para la petición de lluvias. El círculo de piedras, con dos piedras mayores hacia el este simbolizaría la imagen de una mujer, con las piernas abiertas (las dos piedras mayores), dando a luz al Sol naciente. Bustamante (2006), señala interesantes analogías con la cultura Molle del norte de Chile (130 a.C. - 700 d.C.), donde una representación similar da cuenta de los ritos de fertilidad y al agua:

“En este lugar, existe un monumento natural compuesto por una roca saliente de color gris, que presenta dos protuberancias de 2 m de altura... ambas, fueron talladas por el flujo del agua. En el centro y sobrepuesta a las anteriores, existe una roca de color blanco dorado poco usual en esta parte del río, pero si existente en la cumbre del cerro por donde sale el Sol para el solsticio de verano visto desde esta posición. Este

conjunto, se interpreta como dos piernas entre abiertas y la cabeza de un bebe al momento del parto (observado de NW a SE). A la inversa, las rocas asemejan la punta de un falo penetrando entre las piernas de la “madre tierra”. En este conjunto, también se encuentra un petroglifo de la rana en distintas etapas de crecimiento, que podrían estar asociados también a la fertilidad... Ambas líneas, coinciden aproximadamente con el solsticio de verano al amanecer (nacimiento) y el solsticio de invierno al atardecer (fecundación”).

Ambas representaciones, Socaire y Cuz Cuz, dan cuenta de una imagen a escala de la topografía local, con las piedras simbolizado a distintos cerros y el acto sexual-gestación-nacimiento vinculado con los cambios estacionales. Ello, me lleva a pensar en una teoría de la representación vinculada con los “momentos-instantes” dentro del calendario agrícola. En Socaire, el centro ceremonial con sus piedras al este representaría el útero femenino, como lugar de origen de las aguas para la siembra y el ganado, gracias a la analogía de la salida del Sol entre las mismas simulando un nacimiento. Esta representación a escala tendría a los cerros y al Sol como parte la masculina. Por complemento, al canal, la Luna y la tierra como la parte femenina, dentro de lo que he definido como el “morar o vivir en el mundo” de una comunidad atacameña (Moyano y Uribe 2010).

Entenderé al paisaje, como una construcción social y representación colectiva, resultado de las distintas categorías de “ser en el mundo” y definidas por las diferentes cosmovisiones (ver siguiente apartado). Allí, los principios del sí mismo y el otro, la relación (con otros seres humanos, las cosas y sus obras materiales), la causalidad, la clasificación, el espacio y el tiempo, fijaran las bases para lo que he definido como “lugar-instante” o *pacha* en el mundo andino. El paisaje como concepto, experiencia y cosas concretas, siempre hará referencia “a” algo conocido, es decir, a lo visto, lo escuchado, lo palpado, lo gustado y lo olfateado.

El “morar o residir” en el mundo, analíticamente se divide en las categorías de: el lugar (centros de significación), el sendero (relación o línea de convido), el horizonte (eventos astronómicos asociados a fechas) y el cenit-anticenit (proyección de la vertical). Categorías, que son dadas por sentado a manera ontológica, entregando un punto de partida para la construcción de cualquier tipo de conocimiento con respecto a

la experiencia concreta. Más adelante, desglosaré los elementos cognitivos que hacen parte de la construcción social del paisaje, incluyendo la noción de entorno.

En los Andes, el paisaje se entiende como algo vivo - noción animista – (ver más adelante) y como la proyección los sentimientos, acciones y obras del ser humano. De ahí, que la *huaca* o lugar sagrado, incluya cerros, rocas, ríos, cascadas, *apachetas* o formas naturales, en todas sus formas y tamaños, como parte de la vida social, productiva y ritual del hombre andino, hasta nuestros días. De igual manera, la representación a escala del paisaje constituye una característica central, por cuanto refleja las nociones básicas de la división del espacio y el tiempo, las relaciones de parentesco, el género, las jerarquías y las relaciones básicas de producción y reproducción social.

## 2.1. COSMOVISIÓN Y COSMOVISIONES ANDINAS

La cosmovisión (*Worldview*) se define como el conjunto de creencias y opiniones que forman parte del concepto de mundo o punto de vista de las cosas. El término es una adaptación del alemán *Weltanschauung* (*Welt*: mundo y *anschauen*: observar) inventado por I. Kant en su *Crítica del Juicio* (1790). En 1911 W. Dilthey publica su teoría de cosmovisiones retomado por Malinowski y Redfield e introduce el concepto al alemán<sup>6</sup>. Ella, es el resultado de la experiencia previa y el contexto cultural. Se corresponde con las nociones comunes - o principios básicos aceptados - en todos los ámbitos de la vida social, como son: la religión, el ritual, la economía, la producción, la ciencia, la moral, la filosofía, el arte, el sexo, la educación y el tiempo libre..., etc. Para Dilthey *Worldview* se define como interpretación del mundo.

A partir del estudio del culto a los cerros y el calendario prehispánico mesoamericano, Johanna Broda define la cosmovisión como “aquellas nociones de la naturaleza” que tienen la finalidad práctica de orientar las conductas humanas en el tiempo y el espacio (1996:420, 455). Agrega, una visión sistemática y repetida, a través

---

<sup>6</sup> Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las Ciencias Humanas): <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Dilthey,+Wilhelm/Einleitung+in+die+Geisteswissenschaften> (accesado el 1 de abril de 2010).

del tiempo, de los fenómenos naturales con la finalidad de predecir y orientar el comportamiento de los seres humanos dentro de su medio ambiente (1991:462).<sup>7</sup>

Broda señala que la cosmovisión podría ser entendida como una especie de “complejo ideológico”, refiriendo al conocimiento de la geografía, el territorio, las condiciones medio ambientales, los fenómenos meteorológicos y los especialistas “rituales”, dedicados sistemáticamente al conocimiento del mismo (1991; 2003:75-80). Esta posición teórica plantea el estudio de la cosmovisión en referencia a elementos histórico-culturales concretos, es decir, a partir de una realidad social objetiva y entorno geográfico conocido (Broda 1991:462, 1997:67). Siendo influyente y especialmente útil en el estudio del paisaje, el ritual, la religiosidad popular y el calendario en Mesoamérica (Albores y Broda 2003; Broda 2008, 2009; Broda y Good 2004; Broda, Iwaniszewski y Montero 2007; entre otros)<sup>8</sup>.

Desde el marxismo, la cosmovisión se define como el conjunto estructurado de diversos sistemas ideológicos, con los que un grupo social y dentro de un momento histórico concreto, pretende conocer el universo (López-Austin 1980:20, 58)<sup>9</sup>. Ésta se subentiende como una herramienta analítica y parte de principios ordenadores de clasificación, que incluyen niveles de lógica y racionalidad fundamental (López-Austin 1999:14-15). En otras palabras:

“... un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo, integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempos histórico dado, pretende aprender el universo” (López-Austin 1997:25).

---

<sup>7</sup> Según Iwaniszewski (comunicación personal 2010), esta definición se acerca mucho a la noción de *Weltbild* o concepto de mundo.

<sup>8</sup> Refiriendo al “paisaje ritual” de la cuenca de México, Johanna Broda señala que fue creado por los mexicas para tomar posesión de los espacios políticos y ocupar antiguos santuarios de la cuenca y establecer relaciones de dominio, sincretismo e integración con otros grupos étnicos (2007a:296).

<sup>9</sup> López Austin luego cambio su enfoque.

La cosmovisión correspondería entonces, al orden coherente y racional, a los principios lógicos fundamentales o al conjunto estructurado de sistemas ideológicos. En otras palabras, refiriendo a las concepciones *nahuas*:

“...creación trascendente, permanente, fruto en su mayor parte de las acciones minúsculas, cotidianas, anónimas, innumerables, dispersas se perciben en la lógica de las confluencias y sus concepciones centrales afloran en calidad de producto – máximas abstracciones – y guía – invisibles modelos – de los pensamientos y actos de cada miembro de una inmensa comunidad seguidora y constructora del sistema” (López-Austin 2005:68).

En otras palabras un “... conjunto estructurado de sistemas ideológicos que emana de los diversos campos de acción social y que vuelve a ellos dando razón de principios, técnicas y valores... [construyendo] prácticas cotidianas” (López-Austin 1999:16).

En un contexto marxista, el origen colectivo y social de la cosmovisión será el resultado de las distintas experiencias de la vida, mientras que su componente individual será la consecuencia de un sistema de sistemas, adquiriendo un componente de dominación en sociedades complejas donde pueden coexistir a la vez, distintas cosmovisiones. Esta postura materialista, entiende al *Worldview* como la visión científica y verdadera del mundo, de allí los problemas que ésta tiene desde la antropología simbólica y de corte idealista.

Según Iwaniszewski, estos puntos de vista refieren más bien al concepto de “imagen del mundo” o *Weltbild*, dentro de la tradición alemana. Y a la noción de una naturaleza separada de los fenómenos sociales que intenta explicar, p.ej. el concepto de paisaje ritual independiente de otros tipos de paisaje, generando una separación abrupta y poco atinente a los estudios de grupos humanos no-occidentales (Iwaniszewski 2007a), de ahí su concepto de “morar o vivir en el mundo” desarrollado en el apartado anterior.

En un trabajo reciente titulado “Did I Say Cosmology? On Modern Cosmologies and Ancient World-views” (Iwaniszewski 2009a), se plantean las diferencias entre dos

conceptos a veces - mal utilizados - utilizados como sinónimos: cosmología y cosmovisión. El primero, se restringe al estudio de los fenómenos físicos, desde la perspectiva de la ciencia occidental mediante la racionalización del cosmos. El segundo, implica el punto de vista que se tiene del mundo (incluyendo al universo), mediante categorías definidas socialmente y resultado de la experiencia humana (*Worldview*). Ambas nociones, resultan útiles para el estudio de la astronomía cultural (ver más adelante).

En este contexto, el concepto de cosmología es a menudo confundido con las categorías de: 1) “cosmografía”, parte de la astronomía que se dedica a la descripción del universo a través de nociones elementales de matemática y física. 2) *imago mundi*, representación del mundo mediante imágenes o elementos que le simbolizan. Y 3) *Weltbild*, concepto de mundo. Según Iwaniszewski, todas ellas refieren a explicaciones racionales de la estructura del universo. Por ende, limitado sólo al estudio de las concepciones de mundo de los antiguos griegos, la Edad Media y los sistemas cartesianos europeos post-newtonianos. Siguiendo a Redfield (1952), el autor destaca el carácter reflexivo de la cosmología, debido al carácter racional de la misma. A diferencia de la cosmovisión, que serían aquellas categorías dadas por sentido (2009a:101)<sup>10</sup>.

Estas afirmaciones, sin embargo, no excluyen la posibilidad que existiera otro tipo de racionalidad dentro de las distintas lógicas de pensamiento entre los pueblos indígenas americanos previo a la llegada de los españoles. El desarrollo de complejos sistemas de calendario y el sistema de cuenta, además del conocimiento de los fenómenos de la naturaleza podrían ser la mejor prueba de ello.

Iwaniszewski (2009a:102-103), señala que el concepto de *Worldview* introducido por W. Dilthey es apropiado para los estudios relacionados con la antropología del ritual y el simbolismo. Sin embargo, frente al menosprecio de los aspectos cognitivos, propone que muchas de las sociedades del pasado utilizaron eventos astronómicos como parámetros en la navegación, la cuenta de tiempo y la organización de actividades, a través de analogías con determinadas circunstancias de la vida humana.

---

<sup>10</sup> Ontología: mundo de la vida, doxa, valores dados por sentido (cosmovisiones). Epistemología: racionalización (cosmologías).

Mi propuesta de investigación, claramente se enmarca en esta línea de trabajo, en busca de la definición de los aspectos psicológicos relacionados con la percepción del entorno.

A continuación reproduzco una lista de atributos, descritas por Iwaniszewski (2009a:104), con respecto a las cosmologías modernas y las cosmologías no-occidentales (cosmovisiones):

“Modern Cosmologies:

- “Empty”, neutral, abstract, reified, homogenous, invariable, constant categories, objective and empirical, dehumanized, ethically indifferent and universally valid vies of the world.
- Time and space objectively exist out the world of the humans, and serve as exterior parameters of the living system humans disengaged from the Universe.
- Universal values transcending social variability and cultural diversity (ethic, ideological, religious and cultural).

Ancient and non-Western cosmologies:

- Concrete, real, variable, relative categories, universal categories do not exist subjective and intuitive.
- Multidimensional reality in which intersect diverse environmental, economic, sociopolitical and ideological factors.
- Time and space are fundamental dimension of a social life and always operate as social categories.
- Humans intimately engaged in certain relations in the Universe
- Multiple and individual worldviews attached to cultures and people particular values, socially or culturally dependant".

La propuesta de Iwaniszewski se resume en la siguiente tabla (2009a:106):

<b>Modern term</b>	<b>Anthropological term</b>
Astronomy	heavenly knowledge, celestial lore
astronomical observation	sky/sun/moon-watching, stargazing
astronomical Observatory	sky/sun/moon-watching place
Cosmology	1) cosmography, weltbild 2) cosmovisión, worldview
astronomical alignment, orientation	relationship
Calendar-making predominantly for time-reckoning	Calendar-making for event or process synchronizing sequencing, classifying

A continuación, desgloso los elementos básicos que harían parte de los conceptos de cosmovisión y cosmovisiones andinas. Para ello me centro en el caso Inca, aun cuando entrego también elementos descriptivos de grupos etnográficos aymara y atacameño, del sur del Bolivia, norte de Chile y noroeste de Argentina. Defino el concepto de cosmovisión - en extenso - a partir de las nociones de centro, dualidad, tripartición, cuadripartición quinquenpartición, y sus múltiplos. Bajo los principios de regularidad, simetría, complementariedad y vitalización del entorno. Este último, será tratado por separado en el siguiente apartado de este capítulo.

### **La Noción de Centro**

En geometría, se define como el punto medio dentro de una figura geométrica. En una esfera, como corresponde a la representación del mundo en Socaire, es el punto equidistante de todos los puntos de la circunferencia. Ponce Sanginés (1996:31), lo reduce al principio organizador dentro de su concepto de cosmovisión. Mientras que en contextos tardíos o incaicos (1470-1532 d.C.) y etnográficos (sierra norte del Chinchaysuyu, Perú), se pudiera asociar al concepto del *ushnu* (Pino 2004, 2005; Zuidema 1989, 1989, 2009).

El *ushnu* se ha definido como plataformas al interior de plazas o espacios de carácter público en el Cuzco y en algunas de las principales capitales provinciales o Tampus del Tawantinsuyu. Éstas, fueron construidas en piedras y barro, presentan

formas cuadrangulares, rectangulares o de pirámide trunca, tienen orientación cardinal o en ángulo, es decir, sin un patrón regular, y en su mayoría exhiben o habrían tenido escaleras, terrazas, tianas y *cochas* asociadas a sistemas de drenaje subterráneo (Gasparini y Margolies 1977; Hyslop 1990). Geográficamente se distribuyen entre Tomebamba y Mirador de Mullupungo en el Ecuador por el norte (Odaira 1998), y *pucara* de Chena en Chile Central por el sur (Boccas 2004). Las más conocidas por su monumentalidad arquitectónica son las plataformas de Huanuco Pampa, Pumpu, Tambo Colorado, Vilcas Huaman, Usno Moq'ó y Cajamarca en Perú (Gasparini y Margolies 1977; Hyslop 1987, 1990, 1992; Matos 1994, 1995; Meddens 1997; Morris 1987; Oberti 1997).

Santo Tomás en su diccionario de 1560, define *Ozño* u *osño* como “altar, para sacrificar, altar donde sacrifican”. En 1568, Cristóbal de Albornoz en su lista sobre las *huacas* del Cuzco identifica la palabra *Usno* como el lugar donde el Inca - literalmente - bebía al Sol. Allí, el *Usno* habría cumplido funciones de gnomon al proyectar una sombra, para en paso cenital y también como una *huaca* en los caminos y plazas de las provinciales (Zuidema 1989:402-454).

En Socaire, el pase cenital coincide con el solsticio de diciembre (entre los días 21 y 24), gracias al efecto de la latitud geográfica (Broda 2004), por ubicarse aproximadamente 16 kilómetros al sur del actual Trópico de Capricornio. La proyección de la sombra y el uso de una piedra vertical, podrían estar formando parte del concepto *ushnu*, aún cuando etnográficamente no se reconoce la palabra en la zona.

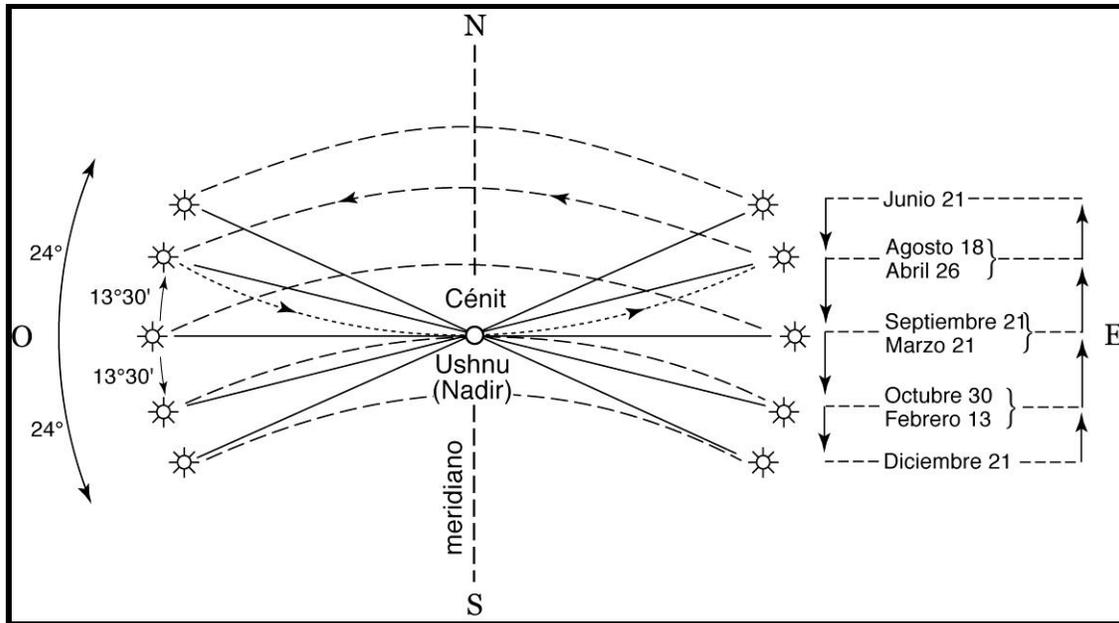
El *ushnu*, además de funciones astronómicas cumplió un rol político y público durante la fiesta del mes lunar de septiembre o *Cituaquilla*. Para dicha fecha, según el Cronista Anónimo (1906:151 [ca. 1570]), en Cuzco se reunían los incas en la plaza de Haucaypata, donde se realizaban sacrificios al Sol desde un “teatro llamado Osno” (Zuidema 1980:326-327). En 1608 González Holguín define *usnu* como “tribunal de juez de una piedra hincada; mojón cuando es de piedra grande hincada; altar antiguo” y la palabra *usno*, como lugar “para los sacrificios; montón de piedras”. Bertonio en 1612, define *husnu* como “altar de los guacas hechos de piedras labradas, como se ve en las punas” (Zuidema 1989:445-446).

En 1653 el padre Bernabé Cobo en su “Relación de los Adoratorios del Antiguo Cuzco” identifica con la palabra *vsno* a la primera *huaca* del quinto *ceque* de Antisuyu ubicada en la plaza de Haukaypata en Hurin Cuzco, donde “la primera era una piedra llamada, vsno, que estaua en la plaça de Hurin aukaypata; era esta la primera Guaca a quien ofrecian los que se hacian orejones” (Rowe 1981:232). Mientras Bartolomé de Segovia (1943:22 [1552]) refiere al *ushnu* como “un cuadro alto con terraplén, con una escalera muy alta” (Rowe 1981:256). Finalmente, Cieza de León, aún cuando no utiliza la palabra *ushnu*, describe lo que a él le pareciera ser un “pan de azúcar” con funciones militares “En la gran plaza de la ciudad del Cuzco estaba la piedra de guerra, que era grande, de la forma y hechura de un pan de azúcar, bien engastonada y llena de oro” (Señorío, Cáp. XXIII, 1967:80, en Rowe 1981:256).

Zuidema (2009), a partir de la lectura de los cronistas Pizarro, Betanzos, Anónimo y Molina, sugiere que el *ushnu* incluiría tres componentes: un pilón (imagen del sol), una plataforma y posiblemente un pilar (agujero). Para Cuzco, sugiere la existencia de dos *ushnus*: uno ubicado al norte de la ciudad en la plaza de Hanan-Cuzco cerca del edificio del *Sunturhuasi*, y el otro al sur en la plaza de Hurin-Cuzco, haciendo explícito los principios andinos de dualidad y cuadripartición (Zuidema 1980, 1989). Cada *ushnu* y el *Sunturhuasi* (torre circular de tres a cuatro pisos de altura), habrían permitido realizar observaciones solares en el horizonte este y oeste, para los días del paso del Sol por el cenit (octubre 30 y febrero 13), y por oposición de 180° de la sombra proyectada por un gnomon, conocer los días del paso del Sol por el anticenit (agosto 18 y abril 23), gracias a la existencia de cuatro pilares sobre el horizonte oeste conocidos como *sucancas*. Estas fechas, marcan el inicio y el fin de la temporada agrícola en Cuzco y coinciden con el período del año, cuando por efecto de la inclinación de la eclíptica, es posible observar una Luna llena a media noche pasando por el cenit (Zuidema 1980:320-321)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Este fenómeno es apreciable no todos los años, debido a la diferencia que existe entre la cuenta de meses sinódicos lunares y el día dentro del año solar trópico.



**Figura 21. El Ushnu (Zuidema 2009)**

El *ushnu*, se vincula con la acción de chupar (beber grandes cantidades de bebidas alcohólicas), los fenómenos meteorológicos y el inframundo o anticenit (Zuidema 1989:402-454). También con observaciones astronómicas realizadas desde cerro Sucasca hacia Quispicancha el 30 de octubre, para el inicio de la estación lluviosa o *pucuy sucasca*; y con la observación de la puesta del Sol para el anticenit (26 de abril), realizadas desde Quispicancha hacia cerro Sucasca, que marcaban el inicio de la estación seca o *chirao sucasca* (Zuidema 1997, 2008).

Etnográficamente, este centro podía estar sólo representando por un agujero redondo en la tierra. Éste se abría de preferencia para inicios de agosto dentro de un “espacio sagrado” y simbolizaba la entrada al inframundo y vía de comunicación con los antepasados (Casasco de Benítez et. al 1993:34). Por otro lado, en torno a la discusión del anticenit, sabemos que los incas habrían integrado las observaciones solares del cenit y de su puesta en fechas medio año más tarde bajo los conceptos de *saya* y *suyo*. El primero expresaba la relación vertical de la relación entre las parcialidades del Cuzco (Hanan y Hurin), mientras que la segunda expresó la relación horizontal entre el Cuzco y sus cuatro partes que incluían las cuatro direcciones astronómicas (Zuidema 1997:267).

Iwaniszewski (2004:142), con respecto al estudio de la *capac hucha* y las orientaciones astronómicas de las plataformas incaicas en la precumbre y cumbre del cerro El Plomo (5420 msm), Santiago de Chile, plantea que el sacrificio humano se realizó en espacios rituales que eran vistos como réplica del Cuzco. Al reexaminar el sitio, nota que la extensa cumbre principal, cuenta con un campo visual muy amplio, pero sin ninguna utilización obvia, mientras que dos cumbres secundarias - al revés - representarían la idea del *ushnu*, es decir, “de una plataforma que se sitúa en el centro de las plazas ceremoniales incaicas” (citando a Hyslop 1987, Morris 1987). En otras palabras, el autor considera que la plataforma del adoratorio a 5200 msm, es un *ushnu* y sugiere que el sendero que pasa por aquí en dirección a la cumbre falsa, marcaría una línea del *suyo* o división del espacio ritual donde fue enterrado el niño.

Aun cuando esta idea podría tener cierto asidero, citando un trabajo inédito de Cantarutti (2006), donde se sugiere que las plataformas ubicadas en los cerros tendrían un origen en el concepto *ushnu*. Considero necesario diferenciar la noción de *ushnu* definida para el Cuzco (agujero) utilizado para ceremonias públicas y observaciones astronómicas (paso cenital), y las plataformas construidas en sitios de interés ceremonial, p.ej. la cima de una montaña, anexadas al Tawantinsuyu.

Arqueológicamente trabajos realizados en la sierra central del Perú, dan cuenta de este centro (el *ushnu*) a manera de grandes plataformas escalonadas ubicadas en las plazas de los principales Tampus o centros administrativos incaicos. Estos *ushnus*, en principio estaban vinculados con los antepasados, lugares peligrosos donde salían las enfermedades o donde filtraba el agua. Luego como ejes para la planificación arquitectónica a partir de un sistema radial-astronómico de organización del espacio (Pino 2005).

Desde mi punto de vista, este centro debiera entenderse más bien como un punto infinitesimal en el espacio, donde se conectaban todas las direcciones potencialmente importantes del entorno<sup>12</sup>. Luego completado con la prolongación de los

---

<sup>12</sup> Dentro del mundo aymara, Bouysse-Cassagne en su análisis del pensamiento mítico andino (1987), al retomar el concepto de *pacha*, lo relacionan con el cielo, el Sol y las nociones espacio-temporales. Para este autor, el tiempo se organiza en etapas sucesivas, p.ej. categorías de edad, que constituyen el pasado y el presente, dentro de divisiones espacio temporales que tienen, por decirlo de alguna manera, su origen en un centro o *taypi*. Esta especie de eje cósmico, organiza las fuerzas de la naturaleza dentro

tres planos de la existencia andina: el arriba, el acá y el abajo, y por el conjunto de direcciones astronómicas y topográficas, de las cuales ahondare a continuación.

### **La División en Dos, Tres, Cuatro y Cinco**

El mundo andino basa su orden espacio-temporal en la noción de dualidad. Sus dioses y personajes míticos siempre actúan en pareja, mientras que el espacio se divide en arriba y abajo, izquierda y derecha, y su duplicación da como resultado la división en cuatro. De acuerdo con Rostworowski, el año solar en los andes era conocido por los solsticios y equinoccios. Este recibía el nombre de *guata* en quechua y *mara* en aymara (1978:37). Incluía también la cuenta lunar o *Quilla* (quechua) – *Pakhsi* (aymara), a partir de meses de 28, 31 y 32 días, y semanas de 10 días cada uno (1978:38). El desenvolvimiento de este mundo obedece entonces a dos principios fundamentales y necesarios: la oposición, entre dos mitades o términos de la dualidad, y la complementariedad, principio que resolvía la oposición en un “espacio completo” (Regalado 1996:21-23).

La oposición básica entre el día y la noche, la luz y la oscuridad respectivamente, representan la división en dos entre la dirección principal oriente con el Sol naciente y la cordillera de los Andes (vitalidad, origen de aguas y luz solar), y el poniente (oscuridad, destrucción y muerte), dentro de una connotación positiva de orden y equilibrio a partir de la dualidad, la tetrapartición y sus múltiplos (Grebe 1994:299)<sup>13</sup>.

La *pacha* (espacio-tiempo) constituye la expresión dual y la suma de los distintos ámbitos diseñados en la ordenación que hiciera del mundo Wiraqocha (dios creador) en Tiwanaku. Este se representa en tres planos: Hanan pacha (mundo de arriba), Kay pacha (el mundo de aquí) y el Uco o Hurin pacha (el mundo de abajo) (Pease 2000:146). M. E. Grebe, agrega que para el área centro-sur andina y con respecto al tiempo, una distinción en tres ciclos básicos: el día y la noche regidos por el Sol y

---

de la lógica dialéctica de los opuestos complementarios, donde se representan y materializan a distintas divinidades, elementos del cielo y la topografía (Sanhueza 2005:53).

<sup>13</sup> División en dos mitades: *anansaya* y *urinsaya*, también está presente en el sistema de irrigación de comunidades aymaras de Bolivia, esta se resuelve a través de “jueces de aguas”, además de ceremonias dedicadas a la tierra y las montañas, dentro del ciclo agrícola. De allí, que las instituciones de reciprocidad en los andes como el *ayni* y *minka*, permiten a un grupo no muy numeroso de agricultores la construcción y mantenimiento de canales y campos de cultivo, invirtiendo una cantidad de energía no excesiva, con un nivel de organización medio (Erickson 1993:402).

Venus, el mes regido por la Luna y el anual regido también por la Luna y división en dos estaciones (seca y lluviosa), subdivididas flexiblemente de acuerdo con diferencias concebidas en la naturaleza, el clima y las actividades agro-pastoriles (1994:298).

Testimonios materiales de la importancia que tuvo el dios Wiraqocha para la religión de los incas, se encuentran en Ollantaytambo, un antiguo adoratorio preincaico ubicado a 89 km de la ciudad de Cuzco. En el lugar, se puede identificar una gigantesca representación escultórica de 140 m de altura labrada sobre una parte del cerro *Pinkuylluna*, en una ladera de éste llamada *Wiraccochan Orcco*, que significa “el enviado de Wiraqocha”<sup>14</sup>. La imagen, representaría al personaje mítico que aparece en momentos que *Wiraqocha* terminaba de crear la segunda humanidad. Lo llamaban “Wiraccochan o Tunupa”, venía desde el sur, usaba el cabello corto, una corona en la cabeza, un báculo como los que llevaban los sacerdotes y astrónomos antiguos, además de un saco donde transportaba los dones que entregaba a los pueblos que le escuchaban.

“Luego, este Wiraccochan prosiguió su camino haciendo sus obras hasta que llegó a la línea equinoccial cerca del ecuador, donde queriendo dejar esta tierra, informó a la gente sobre las muchas cosas que habrían de suceder. Les dijo que con tiempo habrían de venir gente diciendo ser Wirccochas y a los cuales no les deberían creer. Y dicho esto se metió al mar caminando por sobre el agua como si fuese su espuma...” (Elorrieta y Elorrieta 1996:13-16).

La división en cuatro, a diferencia de Mesoamérica, el mundo Hopi y Navajo, no estaba asociada ni con dioses, ni colores<sup>15</sup>, y aún cuando estaba relacionado con direcciones cardinales<sup>16</sup>, respondía a condiciones políticas y geográficas, al menos en

---

<sup>14</sup> También puede traducirse como el cerro Wiraqocha o el cerro de Wiraqocha, ya que Orko en quechua significa cerro (Victoria Castro, comunicación personal 2006).

<sup>15</sup> Aún cuando en los etno-modelos aymara se suele vincular al color blanco con el día, la luz y la cordillera nevada; y al negro a la noche y la oscuridad, dentro de una estructura dual que opone connotaciones positivas y negativas respectivamente (Grebe 1994:299-300).

<sup>16</sup> Puntos cardinales del horizonte: se le define como la intersección de un arco trazado a partir de P de manera perpendicular al horizonte. Una vez definido el punto norte se puede localizar el punto sur S, opuesto 180° al N en el horizonte, y los puntos este y oeste, E y W, a media distancia entre ellos. Son éstos los llamados puntos cardinales del horizonte astronómico (Aveni 2005:141).

la ciudad del Cuzco dentro de lo que se conoce como sistema de *ceques* (Zuidema 1997:251).

Con respecto a los Hopi, se entiende que:

“The six directions are, of course, the four cardinal points, plus Zenith and Nadir... The question immediately arises: are the four directions actually the cardinal points? Naturally they are not, since they have, or at least had, nothing to do with a compass. Our N, E, S, W, may have overlaid the older conception, which was based upon the four extreme points of the rising and setting of the sun during the year” (Tyler 1964:171, en Hardman y Hardman 1992:151).

Otro caso, resulta la cosmovisión Maya que incluye los pases cenitales, como un quinto punto además de los solsticios, por encontrarse dentro del área intertropical cercano a la latitud 20° N.

“Respecto al origen de estos cinco puntos direccionales podría éste atribuirse a los que señala el sol, tanto en su salida como en su puesta, en el momento de su declinación máxima en los solsticios, se tendrían así dos puntos al salir y ponerse el sol el 21 de junio (solsticio de verano) y otros dos al salir y ponerse el 21 de diciembre (solsticio de invierno). El quinto punto estaría representando el momento de pasar el sol por el cenit...” (Villa Rojas 1994:134-135).

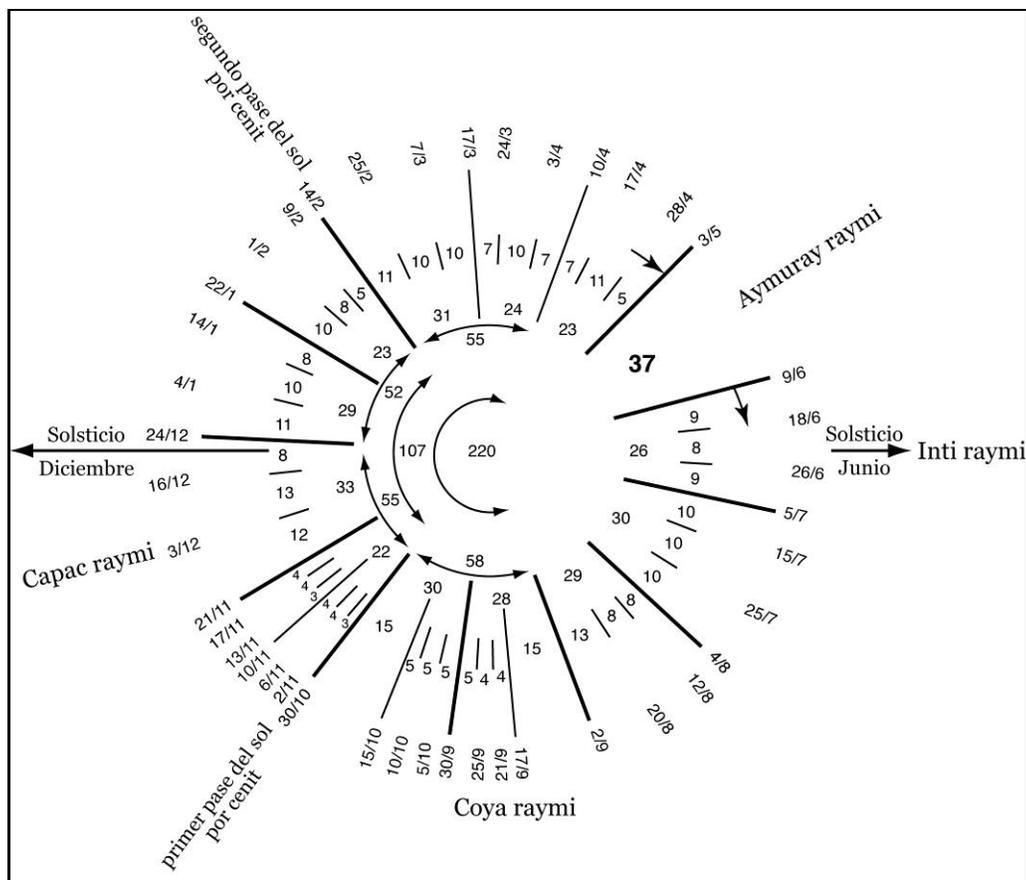
La división cuadripartita no habría sido el resultado de la observación de las salidas del Sol en los equinoccios y su perpendicular norte-sur, ni la de los solsticios como en el caso Hopi. Más bien, sería el interés de los incas por el anticenit o nadir (al igual que el caso Maya), a partir de eje de las *sucancas* de cerro Quispicancha y Sucanca (Yahuirá), que marcaban el inicio de las lluvias (cenit) y la temporada de secas (nadir) en el Cuzco (Zuidema 1997).

El mejor documento para el estudio de la topografía del Cuzco, se encuentra en la “Relación de los Adoratorios del Antiguo Cuzco” del padre Bernabé Cobo (1653), quién escribió sobre la historia y tradiciones de los incas a partir de publicaciones más

antiguas y manuscritos inéditos. Cobo refiere a la existencia de adoratorios o *huacas* (*wak'a*, lugar sagrado en quechua) los que estaban agrupados en cuatro sectores, cada uno relacionado con uno de los caminos principales que salían desde el Cuzco hacia el Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu respectivamente. Dentro de estos cuatro sectores, las *huacas* estaban asignadas a *ceques* (*zeq'e*, cualquier tipo de línea en quechua) las que partían desde el Coricancha o “Templo del Sol”<sup>17</sup>. Los *ceques* se distribuyen de a nueve en cada uno de los tres primeros sectores (Chincha, Anti y Colla), y catorce en Cuntisuyu. Estos *ceques* se enumeran en secuencias de tres, utilizando las palabras que denotan clasificación y rango: Cayao, Payan y Collana, en orden ascendente (Rowe 1981:211). Este sistema de 41 *ceques* y 328 *huacas*, organizó la ciudad del Cuzco y constituyó además un eficiente sistema de calendario, que incluía la cuenta de meses lunares siderales (27.3 días), sinódicos (29.5 días) y la observación del periodo de invisibilidad de las Pléyades (37 días) dentro del año solar.

---

<sup>17</sup> Se nota la importancia del Templo del Sol, con una orientación hacia la salida heliaca de las Pléyades (66° 44'), cercano a la fecha del solsticio de diciembre (Bauer 2004:153).



**Figura 22. El Calendario Ceque (Zuidema 2009)**

Entre los aymaras el arriba equivalía al *Alajpacha* o firmamento, donde residen los arquetipos terrestres, además del Sol, la Luna, el Venus matutino y vespertino, junto con la Cruz del Sur (división cuadripartita) y animales celestes como la llama (constelación oscura proyectada a partir de las estrellas Alfa y Beta Centauro) (Ponce Sanginés 1996:32-33).

El plano terrestre o intermedio, *el Akapacha*, a su vez estaba dividido en dos partes. El “hídrico” al que pertenecía el lago Titicaca, otros lagos y lagunas, donde residía una enorme serpiente llamada Yaurinka. Y el plano de residencia del hombre, la fauna y plantas, dividido en cuatro partes (Suyus) de acuerdo a los “puntos cardinales” – a diferencia del Cuzco - (Ponce Sanginés 1996:34). Por debajo, se encuentra el *Mankhapacha*, hogar de los muertos, las enfermedades, lo nocivo y las semillas. A este se accedía por un hueco en el suelo (posiblemente un *ushnu*), una caverna, un manantial, etc. (Ponce Sanginés 1996:37).

La imagen del templo del Sol retratada por Juan Santacruz Pachacuti Yamqui (ca. 1613) entrega pautas cosmográficas sobre las categorías de espacio y tiempo en el mundo andino. Allí, se representa al templo del Sol o Coricancha, cimentado sobre una base arquitectónica de andenerías (Vilches 1996:43-46):

- El “primer nivel o cosmológico” está integrado por Viracocha, creador de la dualidad universal, el Sol y la Luna.
- El “segundo nivel o celestial”, incluye al planeta Venus (como lucero de la mañana y la tarde), fenómenos meteorológicos como el arcoíris, el trueno y el rayo, así como los eclipses.

De acuerdo con Grebe (1996:208), los elementos celestes de estos dos niveles integrarían una familia astral, articulados por el Sol, deidad principal dentro del culto estatal incaico.

- Un “tercer nivel o biosférico” que incluye elementos sagrados de la topografía, p.ej. los cerros y *huacas*.
- Un “cuarto nivel o social”, que incluye una síntesis de los niveles anteriores y ciclos calendáricos.

De ahí que muchos autores planteen a la dualidad y la complementariedad de opuestos, como los principios básicos de la organización en el mundo andino.

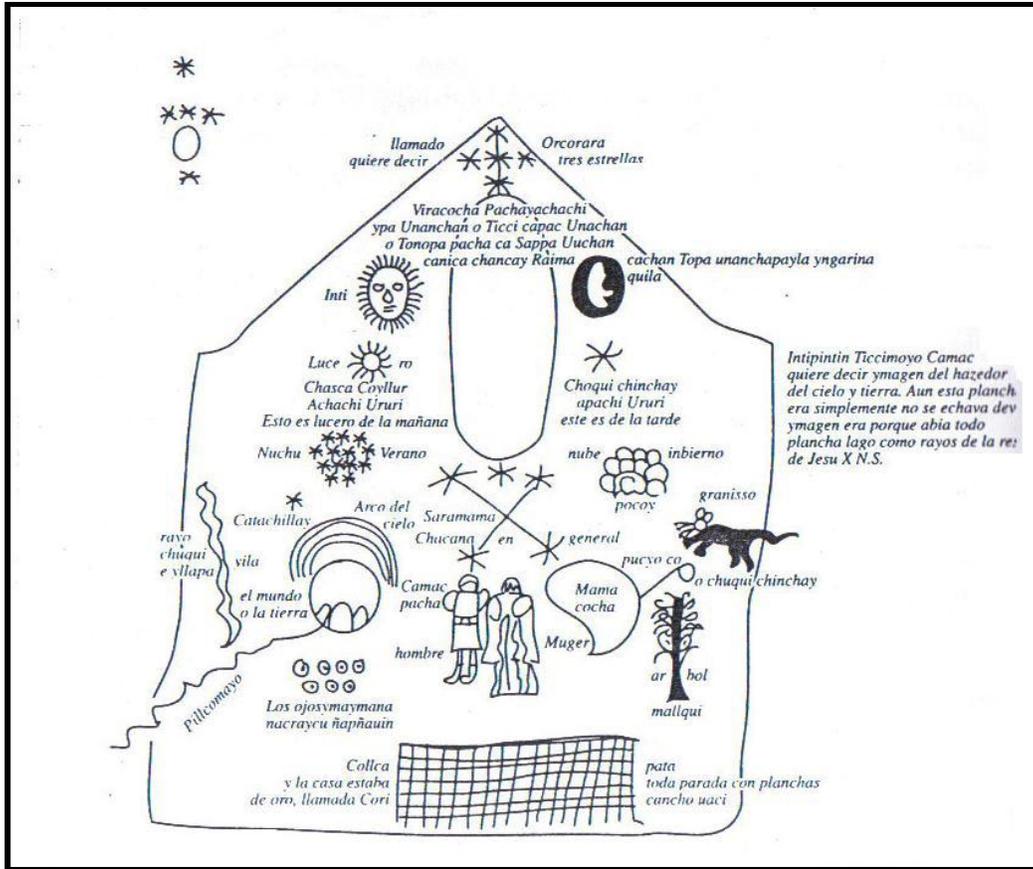


Figura 23. Imagen del Coricancha, Juan Santacruz Pachacuti Yamqui (ca. 1613) (Sullivan 1999:523)

Esta cosmografía, representaría las nociones de centro: con Viracocha y Orión en el cenit. La dualidad: con la disposición a la izquierda de la Luna, el lucero de la tarde y la mujer, y a la derecha con el Sol, el lucero de la mañana y el hombre - implícitamente - la división en tres. La cuadripartición: con los cuatro niveles de representación (cosmológico, celestial, biosférico y social) y la Cruz del Sur. La quinquepartición, sería el resultado de la introducción del cenit como eje articulador de los puntos solsticiales.

## 2.2. EL RITUAL

Se define como el conjunto de acciones, de alto valor simbólico, prescritas por el sistema de creencias o la cultura. Los rituales se realizan por diversas razones, como son la adoración a algún dios (ritual religioso), alguna acción cotidiana (sembrar, cosechar, limpiar el canal, llevar a pastar a los animales etc.), o ambas.

Los rituales vinculados con al paisaje, según Broda estarán dedicados a propiciar las lluvias y los fenómenos meteorológico a través del culto a los cerros, los muertos, los sacrificios humanos y posteriormente los santos, como consecuencia de relaciones sincréticas e históricas. El paisaje ritual es un “paisaje culturalmente transformado a través de la historia” (2007a:296). En este contexto, el ritual se define como el nexo entre la religión y la sociedad, por medio del cual los grupos sociales toman posesión simbólica de su paisaje (Broda, Iwaniszewski y Montero 2007:167). El ritual, como fenómeno religioso y social, será entonces el reflejo de la cosmovisión, basados en la observación de la naturaleza y en la interacción de los seres humanos con los fenómenos naturales (2007a:296).

A diferencia de los rituales y religiones indígenas, la cristiana (de amplia distribución temporal y espacial en los Andes), entiende al culto como un acto de sumisión y veneración, la ofrenda y la oración no como un acto de reciprocidad, y al ritual no como una forma de regular el flujo de la vida del Cosmos, sino como un acto que te conecta con el Dios todopoderoso y creador del mismo cosmos (Broda 2009:14).

En Socaire, el ritual podría incluirse dentro de lo que Báez-Jorge define como “religiosidad popular”:

“Se define como la religiosidad distante de la ortodoxia en la doctrina de la iglesia, que tiene una orientación terrenal. La religión popular enfatiza aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto a los santos; la importante función que desempeña las imágenes, los santuarios, las peregrinaciones, tiene su origen en la religiosidad barroca (Báez-Jorge 1998:54-55)” (Broda 2009:8).

Por cuanto, incluye el culto a los santos y la imagen mariana, suponemos a partir de inicios del siglo XVI, como representación de antiguas tradiciones relacionadas con los cultos agrícolas y la veneración a los cerros. Como señala Millones (1977:55), citado por Broda, en relación a la “violencia de la imágenes”:

“Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia [...] Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un dialogo personal

con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias (Millones 1997:74-75)” (2009:13-14).

Aquí, hago clara referencia a los ritos asociados a San Bartolomé (24 de agosto), Santa Bárbara (4 diciembre), la Cruz de Mayo (3 de mayo) y posiblemente a Santiago Apóstol (25 de julio).

San Bartolomé, antes llamado Natanael, era parte de los doce apóstoles de Jesucristo, tras la ascensión del mismo, evangelizo en Armenia, Persia, Arabia y la India. Se dice que tradujo al hindú el Evangelio según San Mateo. Fue despellejado y decapitado por un rey pagano, después de destruir un ídolo en un templo. Patrón de los encuadernadores, los pieleros, los curtidores, los yeseros, los guanteros, los portadores de grano, los carniceros, los portadores de sal, los sastres, los zapateros y los viticultores. Estos últimos dicen: “San Bartolomé necesita sol si la tierra ha de dar buen vino” (Christian 1995:298-299).

Santa Bárbara, oriunda de Nicomedia actual Izmit, noroeste de Turquía, era hija de un rico pagano llamado Dióscoro. Éste por sus celos, la encerró en una torre alta y recia. Después de un viaje y al darse cuenta que ella se había convertido al cristianismo, decidió castigarla y enviarla luego ante un juez, quien dictamino se le azotara y cortaran los pechos. La historia cuenta, que Santa Bárbara después de ser visitada por un ángel, quien curo temporalmente sus heridas, habría proclamado su fe cristiana. Después de ser exhibida y ridiculizada en público, muere a manos de su propio padre quien le corta la cabeza. Poco después y en el mismo lugar, el hombre fue pulverizado por un rayo. Se le reconoce como patrona de los arquitectos, de la artillería, los albañiles, los mineros, los tejeros, los bomberos, los presos, los sombrereros, los cocineros, los sepultureros, los carpinteros, los militares; de los ferrocarriles subterráneos, de las fortalezas, de las torres; contra los rayos, la tempestad, el fuego, la fiebre, la peste, contra la muerte repentina... se cuenta entre los catorce santos auxiliares (Christian 1995:429-430).

La Fiesta de la Santa Cruz tendría su origen en la creencia que Santa Helena, emperatriz romana y santa de la iglesia Católica y Ortodoxa (fiesta el 18 de agosto), habría encontrado la cruz donde murió Cristo, sin embargo, también se cree que tendría un arraigo popular proveniente de celebraciones populares romanas. Se le reconoce como patrona de los arqueólogos, conversos, matrimonios difíciles, divorciados y emperatrices. Se le celebra en España y en prácticamente toda Latinoamérica y se le asocia con la cruz<sup>18</sup>.

Santiago Apóstol, hermano de Juan Evangelista de hijo de Zebedeo y de María Salomé, cuya madre Santa Ana, era abuela de Jesús. Éste, por su forma de predicar lo llamaba el “hijo del trueno”. Tras la muerte del Mesías, Santiago predicó en Judea, Samaria y España. Fue decapitado por Herodes Agripa. Su cadáver fue trasladado por sus discípulos a Compostela (Galicia, España), lugar que pronto tomó su nombre y se convirtió en el tercer lugar de peregrinación cristiana después de Roma y Tierra Santa. Se le asocia, entre cosas, con una calabaza donde guarda el agua. Patrón de Chile, las Indias Orientales, España y Portugal... entre otros; de los farmacéuticos, los obreros, los drogueros, los sombrereros, los herreros de cadena, los cargadores, los tejedores de medias, los cereros; de los guerreros y los caballeros; de los peregrinos; contra el reumatismo; para fomentar la maduración de las manzanas y de los cereales, para que reine el buen tiempo (Christian 1995:261-262).

Dentro de las deidades prehispánicas, *Tunupa* fue un dios aymara más antiguo que *Wiraqocha*, de características celestes y purificadoras, relacionado con la imagen del fuego y el rayo. Su origen anterior, se supone a partir de la asociación con la imagen del felino y la serpiente, cultos ampliamente difundidos en los Andes desde comienzos de la era cristiana (González 1992:239). Se relaciona simbólicamente, también con algunas montañas consideradas sagradas del sur del Perú, norte de Chile, noroeste de Argentina y suroeste de Bolivia, donde se rendía culto a la fertilidad, idea también presente en los mitos de *Tunupa-Illapa*, desde tiempos preincaicos (Rivera 1999-98:74).

---

<sup>18</sup> [http://es.wikipedia.org/wiki/Fiesta\\_de\\_las\\_Cruces](http://es.wikipedia.org/wiki/Fiesta_de_las_Cruces) (accesado el 11 de julio de 2010).

“La divinidad celeste más importante en la cosmología nativa era el dios masculino del trueno y el relámpago, Illapa, (...) el relámpago es uno de los principales cultos observados por Hernández Príncipe en las tres comunidades de Ancash, (...) cada familia dedicaba una capilla al mismo en una montaña, fuera del pueblo. Estas capillas eran atendidas por el cabeza de familia, (...) cada cabeza de familia se consideraba descendiente del relámpago, y fuese por contacto directo o a través de sus antepasados míticos, hijos masculinos de relámpago” (Silberblatt 1976:321, en Sullivan 1999:250).

Con respecto al culto a los santos y las tradiciones indígenas, Báez-Jorge plantea la continúa resignificación a la que estas imágenes están expuestas. Retomo una cita textual que entregan Broda y Good (2004:18-19):

“... los santos venerados por los pueblos indios se imaginaban vinculados con entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos... definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico...” (1998:155).

Cabe entonces cuestionarse, sobre la importancia de los santos y su rol dentro de las fiestas que estructuran el calendario agrícola en Socaire. La etnografía, confirma la estrecha relación entre éstos y determinadas fiestas agrícolas - a lo largo de toda Atacama - además de su asociación con determinados elementos de la topografía, el Sol y el oriente, hacia donde se orientan todas las ceremonias de petición de lluvias, el ganado y riquezas minerales en general (Castro y Varela 1994).

Con respecto a las relaciones de complementariedad y los santos en el Alto Loa, Atacama, plantean que la Virgen de Guadalupe de Ayquina se lleva en andas a Toconce, para la fiesta de Santiago, recíprocamente, Santiago baja a Ayquina para la celebración de Guadalupe. San Antonio, el llamero es patrón de Conchi y Toconce. Y que Santa Cecilia, patrona de los músicos esta presente en las fiestas de Caspana y Toconce (Castro y Varela 1994:20).

En particular para junio, la etnografía del río Salado, norte de Chile, señala que: el “21 de Junio, día del solsticio, cada familia carnea un cordero que será comido entre los días 24 y 25; se le amarran las cuatro patas y se lo degüella; este trabajo se hace enfrentado a los cerros, mirando hacia el este, en un lugar cercano a los corrales en donde hay un agujero [parte de un ushnu] en la tierra para que la sangre sea absorbida...”. Por efecto de la inclinación de la eclíptica para esta fecha el Sol parecerá no moverse, de ahí que los habitantes del río salado agreguen que: “... el día 24 de Junio [San Juan], el sol sale por los cerros del Tatio, (...) y se mueve de Este a Oeste se detiene por ocho días en el cerro León o Puma Orko, (...) y luego camina de Oeste a Este; avanza al noroeste, para después empezar a devolverse hacia atrás...” (Castro y Varela 2004:293, 295). Allí, se combinan las observaciones de horizonte, la fiesta del santo y la tradición prehispánica de conmemorar el solsticio de invierno como parte del ciclo agrícola.

A continuación, desgloso algunos aspectos de la teoría del ritual y los ritos de paso, asociados al concepto de liminalidad introducido por Arnold Van Gennep y Víctor Turner desde la antropología del ritual. Mi intención, es complementar que se tiene con respecto al paisaje y la cosmovisión, asociado a los rituales agrícolas, la adoración a los cerros y el culto a los cerros, principalmente para el área andina.

### **Ritos de Pasaje y Liminalidad**

Algunos antropólogos sostienen que, el ser humano se define como un ente ritual por excelencia. Éstos, nos acompañan desde el momento de su nacimiento hasta nuestra muerte. Según Van Gennep (1982), los ritos pueden clasificarse en animistas (fuerzas animadas en el universo) o dinamistas (impersonal), simpáticos (creencia en la acción de lo semejante sobre lo semejante, lo contrario sobre lo contrario, del continente sobre el contenido y a la inversa, de la parte sobre el todo y a la inversa, del simulacro sobre el objeto real y a la inversa, de la palabra sobre el acto) o de contagio (materialidad y transmisibilidad por contacto), positivos (voliciones traducidas en actos) o negativos (tabúes), y directos (con efecto inmediato sin la intervención de ningún agente autónomo) o indirectos (que actúan por reacción y necesitan de una potencia autónoma o personificada).

Los ritos serán parte de nuestro proceso de aprendizaje, en el sentido que todo cambio de situación transitara entre lo “sagrado y lo profano” - llevado al extremo - traducidos como acciones y reacciones vigiladas por la sociedad, a fin de no causar conflicto y encausar a cada individuo dentro de los cánones establecidos (Van Gennep 1982:12-13). Lo sagrado no será un valor absoluto, sino algo que refiere a situaciones particulares o en referencia “a” p.ej. toda mujer será intrínsecamente impura, pero si esta queda en cinta se convierte en sagrada para los hombres de su clan, a excepción de sus parientes próximas, las que pasan a formar parte del frente profano, al igual que los niños y hombres adultos (Van Gennep 1982:22).

Los *rites de passage* (ritos de paso), corresponden a unidades discontinuas, ciclos y transiciones que intentan reducir el peligro al interior de una comunidad. Van Gennep (1982) introdujo este concepto a principios del siglo XX, señalando tres de sus características principales o fases, retomado por Turner (1984, 1989, 2008):

- La separación (ritos preliminares), que corresponde a la segregación de los individuos de su medio cotidiano.
- El margen (*limen*, en latín que quiere decir umbral), que refiere a la existencia de un momento fuera del tiempo social.
- La agregación (post-liminal), que es la reincorporación del individuo a un estado relativamente estable.

De acuerdo con Geist (en Turner 2008:7), estos ritos implican una transición de un individuo/grupo social desde la visibilidad a la invisibilidad estructural y viceversa. Allí, el esquema triásico de Van Gennep centra su análisis sobre todo en lo espacial, mientras que Turner enfoca en la estructura temporal del rito. En otras palabras, una fase preliminar caracterizado por un tiempo y espacio estructurado, seguido por una disolución social que lleva a la liminalidad y la anti-estructura (*communitas*), para finalmente llegar a una fase post-liminal que incluye la agregación y la resolución de la topología social a través del tiempo y espacio estructurado (Turner 2008:9).

Los ritos de paso marcan el acceso a un nuevo espacio, anteriormente restringido, así como también la adscripción del sujeto, sea este individual o colectivo, a un nuevo grupo de interacciones. En este sentido, la vida social estará construida por inicios y finales: nacimiento, pubertad, matrimonio, paternidad, progresión de clase,

especialización ocupacional y muerte (ritos y fiestas agrícolas, en mi caso). Cuya justificación estará en el devenir mismo del cosmos, como por ejemplo los solsticios, equinoccios, fases lunares, ciclos de lluvias, etc. (Van Gennep 1982).

Los ritos de paso, crean entes con un doble carácter o “seres inter estructurales”, jerárquicamente iguales dentro de una relación de *communitas*, p.ej. el capitán y la capitana dentro de la ceremonia de limpia de canal en Socaire, quienes ostentan cargos de mando temporales, mientras se llevan las tareas el último fin de semana del mes de octubre.

(Turner 1984:103-111), insiste en el carácter transformatorio de este tipo de rituales y en los niveles de flexibilidad que adopta la estructura social. Cada rito, establecerá un estado de transición - un antes y un después - dentro de una situación estable y un estado de liminalidad.

La liminalidad, concepto central de los ritos de paso, crea entes sociales sumisos y ajenos a cualquier posición social y status, p.ej. el especialista ritual puede en cualquier otro momento de año trabajar y obrar como cualquier otro miembro de la comunidad. Este individuo, sufre una especie de muerte social - momentánea - donde se acentúa su “vulnerabilidad y desnudez” que busca la regeneración del individuo, como ser transicional, en la búsqueda de la comunión con sus pares. Por tal razón, se somete al ritual, la autoridad (de ancianos y especialistas) y los intereses comunes (Turner 1984:106, 121, 1989:102-103).

La antropóloga Hilda Kuper (citada por Turner 1984:121-122), reconstruye la reclusión del jefe *Swazi* durante la ceremonia de consagración de los primeros frutos o *incwala* realizada en la mitad del verano, en el sureste de África. Allí, el rey es simbólicamente invisible, es representado por una Luna entre dos fases y se encuentra bajo la obediencia de las reglas tradicionales, generalmente desnudo y despojado de todos sus ornamentos oficiales, para propiciar la cosecha. Otro ejemplo de liminalidad, es el ritual del *mukanda* (circuncisión) entre los *Ndembu* de Zambia que busca restaurar el equilibrio dinámico al interior de la sociedad frente al crecimiento en el número de muchachos impuros (simbólicamente femeninos) que todavía no son hombres adultos e independientes de la estructura materna (Turner 2008:13-34). Ambos ritos buscaran de alguna manera definir un espacio y un tiempo, establecer

límites entre un antes y un después, además de transformar al individuo a partir de lo liminal, en un sujeto completo (y digno) culturalmente.

En este proceso intersticial, los ritos crean seres no determinados, fuera de las categorías culturales conocidas y socialmente contaminados (citando a M. Douglas, Turner 1984:108). Durante el periodo liminal los iniciados - o especialistas - serán forzados a reflexionar sobre su sociedad y las relaciones que sostienen sus nociones del universo. En una especie de comunicación de los *sacra*, donde los neófitos adquieren cierto grado de abstracción sobre su medio cultural como patrones últimos de referencia (Turner 1984:117, 120). De ahí, la necesidad social de aislar a los novicios antes de reintegrarlos, en otras palabras, se les priva de su realidad social para darles a cada uno de ellos un “renacimiento” social (Turner 1984:109, 2008).

Llevado a las prácticas agrícolas, podría decir que la liminalidad se experimenta en cada momento de la limpia de canal, por cuanto implica un “morir y renacer” simbólico del canal que permanece seco por dos o tres días. De igual manera, durante ésta y otras fiestas se les permite a los miembros de la comunidad mantener conductas ilícitas, poco decorosas y sancionadas socialmente en cualquier otra época del año, como son: emborracharse, tener sexo a destajo y desatender el trabajo en la chacra (campo de cultivo). Cada fiesta, implica en sí un momento de liminalidad dentro de la estructura completa del calendario y espacio para la creación de nuevos vínculos sociales a través de la reciprocidad y complementariedad llevados a la comida, la bebida y la fiesta.

Será una especie de viaje “místico”, una transición donde se entra en contacto con las creencias y los poderes punitivos de la naturaleza, p.ej. la reclusión, abstinencia y sumisión de los jefes electos, antes de asumir en sus cargos. Un proceso para adquirir derechos y obligaciones de tipo estructural, es decir, definidas culturalmente dentro de usos y patrones éticos (Turner 1984:104-112). Cabe destacar, que la posterior libertad social que adquiere el individuo, tendrá límites, ya que una vez reintegrado el sujeto deberá someterse nuevamente a sus normas (Turner 1984:117-118). En otras palabras, es un viaje de ida y regreso, donde la liminalidad entrega el margen para la distensión entre pares y aquellos que no lo son.

La liminalidad generalmente estará representada por espacios como la noche y la luna, cavernas, túneles, cabañas y tumbas (y en mi caso, la cumbre de la montaña, las quebradas de agua y los espacios nocturnos donde se aprende al talatur). Se considera, pues un procesos individual - dentro de los social - como en el caso de los *Omaha* de Norteamérica que realizan rezos y ayunos prolongados en total soledad cuando realizan los ritos de paso a la adultez, según Turner (1984:110-111).

Este proceso de “muerte y nacimiento” también está presente en la ideología cristiana, donde la “regla de San Benito” de “proveer al sustento de aquellos hombres que desean vivir en comunidad y dedicarse íntegramente al servicio de Dios mediante la autodisciplina, la oración y el trabajo...” (Turner 1989:114). En la misma categoría, cabrían los hippies de finales de la década de 1960 con su rechazo a la riqueza, el uso de drogas venidas de oriente y la adopción de tradiciones indígenas, como respuesta a parámetros establecidos por la sociedad moderno-capitalista. La vida de San Francisco de Asís (1181-1226 d.C.), santo italiano fundador de la Orden Franciscana, que de ser hijo de un rico comerciante paso a vivir bajo la más estricta pobreza y cumplimiento del evangelio. O el caso más cotidiano, cuando a los niños en sociedades occidentales se les priva de toda la comodidad al ingresar al sistema pre-escolar, entre los 3 y 6 años.

Volviendo a la teoría del ritual, Van Gennep (1982:28-31) llama a estos rituales de “entrada” haciendo alusión a la metáfora de atravesar pórticos o umbrales de paso hacia los espacios sagrados. Allí, intervienen divinidades “guardianes del umbral”, p.ej. los dragones alados en China que interceden por los viajeros. Las divinidades de los cerros en los Andes, jugarían el mismo papel intercediendo por los viajeros y las caravanas, a cambio de un “pago”. Este corresponde a una ofrenda que se retribuye, agradece y honra a las divinidades, como son el agua y la tierra, invocando a los *mallku* y asperjando sobre estos elementos alcohol y hojas de coca, junto con oraciones, bailes y limpia de canales (Castro y Varela 1994:102-103).

El mismo Van Gennep resalta el hecho que este tipo de rituales se realicen en zonas elevadas, como los portezuelos montañosos o los caminos en la montaña (1982:31-32). Así, como la importancia de realizar ritos de salida, en vista de lograr el rompimiento del tabú inicial y la posterior agregación del sujeto al sistema social, al cual se está incorporando.

En el caso andino, estos ritos de paso tendrían una manifestación concreta en el sacrificio humano de la *capac hucha* u “obligación real” realizado por los incas, generalmente en la cumbre de los grandes nevados y *huacas* del estado. En este caso, la víctima sacrificial experimenta los tres momentos del ritual: la separación, el margen y la agregación. Con el objetivo final de cumplir las obligaciones reales, relacionadas con: la propiciación de los fenómenos meteorológicos, el culto solar, la reafirmación de las relaciones de reciprocidad entre los distintos gobernantes y el Inca, la celebración de alguna fiesta, la anexión de alguna región al Tawantinsuyu, o la sacralización y posterior incorporación de una *huaca* local al sistema de *huacas* estatales.

Tanto en la *capac hucha* como en otros rituales realizados en las altas cumbres, el rito de paso constituye el hecho mismo de preparar, realizar y culminar la ceremonia en condiciones de gran altitud. Como se sabe, estos lugares tienen una falta relativa de oxígeno, fuertes vientos y bajas temperaturas, lo que sumado al consumo de sustancias psico-acticas estimula de manera diferente el cerebro humano y cambia necesariamente la percepción que se tenga del entorno. Esta hipótesis, se reafirma con la existencia de distintos tipos de ofrendas asociadas a estos contextos rituales, donde se incorporan objetos suntuarios relacionados con los ciclos agrícolas y festivos dentro del calendario.

En Socaire, la ceremonia de limpia de canal constituye el mejor ejemplo de un rito de paso. Allí, los cantales necesitan pasar por un periodo de iniciación para aprender el canto del *talatur* a media noche en la quebrada de Nacimiento, sector Cuno. Desde este momento, los cantales y sus ayudantes se separan de la comunidad para instruirse de los pasos básicos de la ceremonia. Durante la limpia de canal, aún cuando los cantales participan de las tareas diarias, sin embargo adoptan una postura distinta, especialmente para las últimas horas del día viernes cuando van solo a despertar al covero. La misma situación, se repite al día siguiente cuando realizan la petición de lluvias a las montañas mediante la aloja. Una vez terminada la ceremonia, la agregación ocurre junto con el baile del *talatur* al caer el Sol el último día de la fiesta del canal.

Para ampliar mi marco conceptual, incorporo algunas definiciones de conceptos psicológicos asociados con la percepción del entorno. Con ello, pretendo integrar los

tres apartados anteriores: paisaje, cosmovisión y ritual en un marco coherente dentro de las llamadas arqueologías alternativas.

### **2.3. PSICOLOGÍA Y PERCEPCIÓN**

La psicología es la ciencia dedicada al estudio de la conducta observable de los individuos y sus procesos mentales, incluye los procesos internos y las influencias ejercidas por el entorno físico y social. Me centro en la parte cognitiva o facultad de los individuos de procesar información a partir de la percepción, la experiencia y las características subjetivas. La percepción se define como el proceso nervioso que permite a los organismos, a través de los sentidos, recibir, elaborar e interpretar la información proveniente de su entorno. Es decir, aquel conjunto de elementos - parte de la percepción - resultado de la interrelación de los distintos componentes de la cultura: psico-social, físico-materia y extra-somático.

Mi intención, es dentro de la llamada “astronomía cultural” (Iwaniszewski 1991, 1995, 2009a), definir los aspectos básicos de la percepción del cielo y el paisaje entre los socaireños. Me centro en la percepción del cuerpo, las formas (humanas y animales) y los fenómenos psico-sociales relacionados con los mismos. Retomo elementos de la etnografía andina, con respecto al conocimiento, simbolismo y representación de las fuerzas naturales y elementos de la topografía, particularmente los cerros. Incluyo algunos trabajos con respecto a la identificación de rostros humanos entre primates y seres humanos, y la actividad cerebral asociada a éste. Finalmente, desarrollo los conceptos de la pareidolia (imagen implícita), apofenia (asociación de estímulos azarosos), hierofanía (manifestación de lo sagrado) y mimetolito (formas del paisaje semejante a seres humanos y animales).

#### **El Cuerpo “Humano” como Unidad de Medida**

El cuerpo humano es la estructura física y mental del ser humano. Anatómicamente, se compone de cabeza, tronco y extremidades (superiores e inferiores). Constituye el intermediario entre el sujeto y el mundo. Un filtro, un instrumento y un punto de referencia para el conocimiento del mismo, p.ej. el ojo y el cerebro humano (como instrumentos) durante la observación, la percepción y el reconocimiento de formas en el cielo. El cuerpo humano, nos entrega los referentes básicos de la sensibilidad (espacio y tiempo). El cuerpo - como instrumento - determina

nuestra posición en el mundo y entrega las analogías (referentes) necesarias para la comprensión del entorno. De allí, que el conocimiento fenoménico del mundo sea el resultado combinado de: el instrumento, la fisiología, la psicología y el contexto cultural.

Para M. Douglas (1988:93, citada en Gavilán 2005:140) el cuerpo físico y social, son el punto de partida para la construcción de la cultura. Éstos harían de mediadores, a manera de traductor, entre los símbolos naturales y los símbolos significativos. De allí, que distintos sistemas de creencias y de organización social, sean el resultado de la imagen y semejanza de procesos biológicos.

Con respecto a la representación del cuerpo, Gavilán (2005:135) señala que el *Homo sapiens*, como especie experimentado cambios biológicos y culturales a lo largo de su historia, influyendo éste también en las representaciones del mundo conocido o cosmovisión. Patricio Bustamante (comunicación personal 2010), plantea que la identificación de formas conocidas en el paisaje y algunas rocas, mimetomorfos y mimetolitos, sean el resultado de la capacidad cerebral del ser humano, es decir, resultado de la capacidad de abstracción y representación dentro de un sistema pseudo-evolutivo. Ambos, coinciden en que la representación del cuerpo será consecuencia de elaboraciones simbólicas y de la propia actividad humana, dentro de distintos procesos de interacción social.

Como consecuencia, no existirá una relación arbitraria entre el dato biológico y su simbolización, pues no existe una esencia en el cuerpo que determine su representación. La representación, aun cuando parte del cuerpo no está últimamente determinado por éste.

La etnografía para grupos aymaras del norte de Chile, provincia de Tarapacá, apunta el reconocimiento de las formas humanas en la representación de la topografía mítica. Allí, cuando se hace referencia a los incas o el Tawantinsuyu (1470-1532 d.C.), se presenta al imperio mítico como un gran cuerpo humano. La cabeza estaría en el Perú (corazón del imperio), el cuerpo o zona intermedia constituiría el altiplano boliviano, mientras sus piernas estarían representadas por el sur de Bolivia y el norte de Chile, parte meridional (Gavilán 2005:141). Esta cosmovisión, se semeja con las descripciones del mundo andino entregadas por Ponce Sanginés (1996), quién recalca

en el hecho que los andinos reconocen un centro “un corazón” ya sea en la zona de Cuzco o en el lago Titicaca, antiguos centros de poder desde el 500 d.C.

Joseph Bastien en 1996, citado por Gavilán, trata la relación entre el cuerpo humano y la organización del espacio geográfico y social en los Andes. Su trabajo se centra en los *kallawayas*, Bolivia, quienes nombran a los lugares según analogías con la anatomía del cuerpo. Allí, la montaña es como un ser vivo, tienen cabeza, entrañas-corazón y piernas. Estas partes, representan a la vez los tres *ayllus* o parcialidades exógamas dentro de la organización social. El cuerpo (*nqhuntín*) es entendido como las partes que forman un mismo interior, el yo interior y las experiencias, que no son percibidas dualmente como aquellas de la mente y aquellas del cuerpo. Interesante analogía, si considero al cuerpo como instrumento parte de la percepción. Para los *kallawayas* el corazón además de bombear la sangre hacia el resto del cuerpo, es el centro del pensamiento, las emociones y las intenciones. Mientras la sangre y la grasa, tendrán la facultad de dar poder al cuerpo, ya que se producen en sus misma entrañas. Estas ideas se extienden al hígado, los riñones y los intestinos (Gavilán 2005:141-142).

Una analogía interesante, constituye el uso de la grasa de llamo para la elaboración de las figurillas en la ceremonia de petición de lluvias en Socaire. Cada una de ellas son miniaturas, representa a un cerro. Según comentarios recogidos en mi etnografía de 2009, durante la ceremonia de limpia de canal estas figurillas adquieren formas de animales y seres humanos, quizás asociadas con la representación antropo y zoomorfa del paisaje, en particular los cerros reconocidos como espíritus tutelares (ver más adelante).

Desde el punto de vista comparativo, Broda (2003:65-68) refiere a los santuarios indígenas ubicados en los cerros de la cuenca de México. Comenta su asociación con los cultos agrícolas de fertilidad y Tlaloc, el culto a la piedra (rocas, peñas o imágenes monolíticas) - similar a la sacralización de la piedra en culturas megalíticas europeas - y a la fiesta de fines de octubre, conocida como *Tepeilhuitl* o “la fiesta de los cerros”. Para cuando la gente de los pueblos hacía imágenes en miniatura de los principales cerros de la cuenca, en agradecimiento a la fertilidad agrícola y en memoria de los

mueritos (Broda 2003:70, fig. 14 y 15). Estos eran los *tepietoton* “figuras modeladas” o imágenes de los cerros según Sahagún<sup>19</sup>.

Puedo asegurar, entonces que la capacidad cognitiva del ser humano se construye a partir de la observación de los fenómenos naturales y las representaciones colectivas del mundo. Como señala Iwaniszewski (2007b), en su trabajo “Las Montañas tienen Género”, los cerros del altiplano central de México, al igual que los Andes, al ser ejes fundamentales de la cosmovisión prehispánica estaban asociados con el flujo vertical (del agua y del fuego) que caen del cielo, es decir el principio masculino. Mientras la tierra, se vincula con el flujo horizontal de las aguas.

De allí, que también muchas de las montañas se asocien con el género, historias míticas y potencia bisexual. Iwaniszewski (2007b:119-126), propone a partir de una observación cuidadosa de los relieves de las montañas, que generalmente “no siempre” los cerros y volcanes con formas cónicas, activos y con hielo se asocian con formas masculinas (caliente), mientras que las cumbres con formas suaves y redondeadas (extendidas), y apagados, se vinculan con las femeninas (frío). Siendo los cerros y sus espíritus concebidos “antropomórficamente” por quienes viven cerca de ellos. Un elemento importante en la elección de la ubicación de los sitios arqueológicos de sus cumbres, refiriendo principalmente al Popocatepetl y la Iztaccihuatl (2007b:137-139),

Cabria entonces preguntarse, cual es la relación entre la representación de formas de la topografía, a partir de analogías etnográficas e históricas, y la utilización de determinados elementos como la grasa de animal, dentro de los rituales de fertilidad y al agua. Una respuesta preliminar, sería la asociación simbólica entre las formas reconocidas en el paisaje y determinados órganos internos - ya sea de animales o seres humanos - con características propiciatorias, es decir, positivas dentro de los rituales establecidos el contexto social y el calendario en particular, p.ej. la limpia de canal, finales del mes de octubre, determinados cerros y órganos del cuerpo humano, en asociación con los rituales de fertilidad.

---

<sup>19</sup> Esta comparación pudiera resultar atrevida, si considero la brecha temporal entre el Neolítico europeo y épocas posteriores.

La identificación de formas humanas (o animales) asociadas a cerros, elementos de la topografía, el cielo y la arquitectura en los Andes, cuenta con innumerables ejemplos. El más claro quizás, la identificación de la ciudad del Cuzco con la forma de un felino (un puma) recostado mirando al noroeste cuya cabeza es la misma fortaleza de *Sacsayhuaman* (Bauer 1998:6) o la constelación oscura de la llama formada por una zona oscura de la Vía Láctea a partir de las estrellas Alfa y Beta Centauro (Zuidema 1982; Zuidema y Urton 1976).

Al respecto, D. Hume antes señalaba a estas representaciones como parte de fenómenos culturales de amplia distribución tempo-espacial:

“There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object, those qualities, with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious. We find human faces in the moon, armies in the clouds: and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice or good-will to everything that hurts or pleased us. Hence the frequency and beauty of the prosopopoeia in poetry; where trees, mountains and streams are personified, and the inanimate parts of nature acquire sentiment and passion” (Hume 1757:7).

La etnografía destaca que muchos de los picos nevados de la Cordillera Real en Bolivia, hoy todavía son reconocidos como *achachilas* o ancestros regionales con aspectos antropomorfos (Ponce Sanginés 1996:35). Este fenómeno, está presente también entre los aymaras de la provincia de Tarapacá, al norte de Atacama. Allí, las montañas se reconocen como espíritus tutelares, antepasados míticos o *achachilas*. En una entrevista realizada por una joven aymara a sus parientes, se plasma la representación que se tiene de los cerros y la importancia del cuerpo como mecanismo de comunicación y reproducción social:

“Mujer: Por ejemplo acá en Kiñuta decía Sojay mallko, Escarwaya T'all. Hay dos cerritos pues, de wanka al frente hay un cerro más abajo hay un cerro p'al lao de Kiñuta.

Hombre: Si tu miras ese cerro tiene cara de gente pue', Escarwaya. Usted le miras de Kiñita, es un hombre excelente.

Mujer: Wanapa también ese norte, tiene brazo, codo, pata, para delante cara mismo con su arito, cara larguito, cara de india, larguito.

Mujer: Claro inca son esos pues, antes andaban en sus cerros, ese Wanapa ha venido de allá, de Bolivia ha venido dice pues. Por eso dice que estaba enamorado de los cerros de Sabaja de Cawarraya.

Hombre: Incluso el Wanapa de otro Sabaya...

Mujer: Le echaron con sartenejo el Sajama. Después el Sabaya se enamoró, después Wanapa se arranco, dice que estaba siguiendo, de ahí hondeó. Wanapa le hondeó. Esos cerritos chicos son los hijos de Wanapa. Con dos guaguas ha venido Wanapa, Wanapa chico, el otro está allá al otro lado donde esta pina pue' con ese dos hijos.

Mujer: Ese se vino siguiendo al Sillajuaya.

Mujer: No, Wanapa es muy jodio por eso se arrancó pu', y se fue a la pampa.

Mujer: ¿Su marido es Sillajuaya?

Mujer: No sabemos, Sillajuaya se'a pues.

F: Sillajuaya..., cuento de abuelo.

Hombre: Por eso hablaba que antiguamente el zorro se convertía de día gente, de noche es zorro, lagarto igual.

Mujer: En la noche se convertía en gente, al revés" (Gavilán 2005:141).

Un fenómeno parecido, se encuentra en Socaire donde el cerro Mullay, en la bifurcación del camino que va a Peine y Socaire por la ruta 23 CH, se le reconoce como el "cerro con cara de indio" (Profesor Rosa, guía de turismo San Pedro de Atacama, comunicación personal 2008). Algunos pobladores al ser consultados al respecto, inclusive dan cuenta de otros cerros con formas singulares. El primero, sería el Tumisa que asemeja la forma de un hombre recostado con la cabeza al norte. El segundo, el Miñiques que para ellos parece un cóndor en pleno vuelo, con su picacho y alas extendidas. Este último, marca también la dirección del eje de la iglesia antigua de Socaire.

La adoración a las montañas es un fenómeno cultural de profundidad temporal y espacial en los Andes. Constituye, no sólo un registro arqueológico de características excepcionales, sino además la materialización de aspectos únicos de la religión y cosmovisión andina, vinculados con el culto a los antepasados, la fertilidad, el

inframundo y el culto solar presente hasta nuestros días. Aún cuando reciben distintos nombres dependiendo del área geográfica, en todas se les vinculan con espíritus tutelares y personajes míticos: *awkillu* en Huanuco, *wamani* en Ayacucho y *apu* en Cuzco, Perú; así como *machula*, *achachila* y *mallku*<sup>20</sup> en Bolivia y el norte de Chile (Martínez 1983). Arqueológicamente, se tienen evidencias de prácticas rituales asociadas con las montañas desde el periodo Intermedio Temprano ca. 0-500/600 d.C. y al periodo Medio (600-1000 d.C.) en el altiplano peruano-boliviano (Leoni 2005; Williams y Nash 2006). Sin embargo, existe un consenso general en admitir la existencia de un proceso de complejidad social creciente, vinculado a estas prácticas, desde el 1470 d.C. con la expansión del Tawantinsuyu a los Andes Meridionales. Allí, por sobre todo adquiere características locales que incorporan la construcción y/o mejora de caminos, tambos, adoratorios, así como la disposición de distintos tipos de ofrendas como: textiles, hojas de coca, fetos de camélido, madera, figurillas en oro, plata y *spondylus*, madera, y en los casos más excepcionales sacrificios humanos (niños de entre 8 y 12 años de edad) o *capac huchas* (Beorchia 1985, 2001; Reinhard 1983; Ceruti 1997, 1999).

Esta personificación de la topografía, también se extiende a los objetos celestes. Queda demostrado con el estudio comparativo de distintas religiones del centro y sur de los Andes (aymara, atacameña y mapuche) de M. Ester Grebe quién asocia el Sol con lo masculino y la derecha, así como la Luna con lo femenino y la izquierda. Dentro de este sistema, siempre tendrá preponderancia el ciclo solar, cuyo movimiento será siempre por la derecha, partiendo por el este y al contrario de las manecillas de reloj: este, norte, oeste y sur. Este movimiento marca los ciclos básicos del tiempo diurno-nocturno: amanecer, mediodía, atardecer y medianoche. Otros referentes son las apariciones del planeta Venus como estrella de la mañana y de la tarde, y las fases lunares que rigen los ciclos agrícolas y las crecidas de cuerpos de agua (1996:208-210)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> El *mallku* o cóndor en el mundo aymara se reconoce como el señor de los cielos, representa a las montañas y al cielo. El mismo cóndor representa los niveles de la montaña: “the condor’s back slants like the trunk of the mountain and a white collar sets off a crested head, which parallels the snow around the Summit” (Bastien 1989:84-85).

<sup>21</sup> Este sistema podría resultar válida para Socaire, si asumo un sustrato pan andino relacionado con la división del espacio-tiempo, el género, la percepción del cuerpo y la dirección del movimiento solar.

Esta dualidad y personificación de las fuerzas de la naturaleza, se extiende a los espacios del ritual generalmente destinados a la *pachamama*. Entre aymaras y atacameños, estos rituales se caracterizan por ser semi privados o públicos, con el uso de una mesa a manera de altar sobre el cual se distribuyen simbólicamente distintos tipos de alimentos, junto con objetos dotados de “potencia” como son el alcohol, las hojas de coca, el azúcar, entre otros, destinados a propiciar los espíritus de la naturaleza (Grebe 1996:211). Mariscotti de Görlitz hace hincapié en la importancia de la *pachamama* entre los indígenas del centro-sur andino, como deidad femenina asociada con la fertilidad de la tierra, la producción agrícola y los fenómenos sobrenaturales. Reconoce un origen aymara y que luego retoma del quechua las acepciones de “tiempo, suelo y lugar” (citando a González Holguín 1952:268), mientras que *mama* estaría asociado con la Madre Tierra y posiblemente el culto mariano (1978:29-31)<sup>22</sup>.

En el sur de Bolivia, noroeste de Argentina y el norte de Chile la *pachamama* representa la diosa de la tierra y símbolo agrario, a ella se le invoca para evitar los espíritus malignos, el soroche o mal de altura durante los viajes y propiciar la buena cosecha y el ganado (Guzmán et al. 1996:22-23). En Socaire, es común observar que se le invoca en los momentos de la siembra, al iniciar algún viaje, cuando se le da de pastar a los animales o cuando se inicia alguna tarea relacionada con la limpia del canal. De acuerdo con la información que manejo, se le conmemora en diferentes fechas, pero principalmente a inicios del mes de agosto (primero del mes), que es cuando se abre literalmente la tierra y esta lista para recibir la semilla<sup>23</sup>.

Una lectura simbólica del ritual del primero de agosto nos la entrega Casasco de Benítez y colaboradores, quienes a partir de la lectura de M. Eliade y las hierofanías telúricas, refieren a la naturaleza primigenia de la tierra, como lugar de origen de

---

<sup>22</sup> Un análogo podría ser la representación y fiesta de la Virgen de Guadalupe como parte de un culto anterior a la diosa madre tonantzin en Mesoamérica (Galindo y Montero 2000).

<sup>23</sup> Moronpassa tarpuyquilla, yapaquis – Agosto. Mes dedicado a “romper tierras” o el “mes de sembrar”. Aquí iniciaba el “año agrícola” cuzqueño relacionado con la siembra del maíz. Se relaciona además, con las fechas de pase por el nadir, determinado por la entrada del Sol poniente entre los pilares centrales de la sucanca del cerro Picchu (*huaca* Chichincalla, Cu-13:3, Rowe 1979:58) (Ziólkowski 1987:97).

distintas las fuerzas que afectan e intervienen en la vida de los seres humanos en la puna jujeña, al noroeste de Argentina:

“... Al mediodía del 1° de agosto se enfloraba el pozo y el horno... se les rociaba con alcohol, se colocaba hijas selectas de coca y cigarrillos... Al fondo de la casa había una pequeña huerta familiar, y en ella, un sitio donde anualmente se rendía este culto a la Pachamama. Se destapaba ese lugar y limpiaba el hoyo manteniendo su forma redonda, no muy profunda. Allí se reunía toda la familia con el sol en el cenit” (Testimonio 1 Jujuy-Argentina, 1993:11).

Del relato anterior, destaca la realización de la ofrenda junto a un pozo (el *ushnu*) que representa la entrada al inframundo o Uku pacha, y la posición del Sol (parte masculina) en el cenit generalmente asociado al mediodía en latitudes geográficas al sur del trópico de Capricornio. De esta manera “cada vez que se repite el rito o un acto significativo, se imita el gesto arquetípico del dios o el antepasado, el gesto que se tuvo en el origen de los tiempos...” (Casasco de Benítez et. al 1993:33, citando a Eliade). Arquetipo, que comparte características humanas, pero dentro de un “lugar-instante” o *pacha* alternativa, que permea de sacralidad al mismo. En mi caso de estudio, pues representado por la personificación de las fuerzas y elementos de la naturaleza: el canal, los cerros, las quebradas y los campos de cultivo, dentro de una lógica alterna, puedo decir mítica que implica distintas jerarquías, direcciones, personificaciones, representaciones del cuerpo y animales en la topografía, sintetizadas en el centro ceremonial como representación arquetípica de la topografía y el movimiento solar.

A continuación expongo las bases neurofisiológicas y los fenómenos psicológicos relacionados con la percepción del entorno, para luego definir lo que entiendo por animismo andino y huaca dentro el contexto del estudio del calendario agrícola de Socaire.

### **Triada PAH-Mimetolito**

La identificación de formas parecidas a seres humanos, animales o alguna de sus partes, no ha sido un ámbito del desarrollo científico ligado con el estudio de la

arqueología, la antropología, ni la astronomía cultural. Por el contrario, resultan casi paradójico trabajos relacionados con esta línea de investigación, de larga duración en el ámbito de la psicología y la neuropsicología, eso sí ligado a la percepción e identificación de rostros y formas parecidas en seres humanos y primates.

Mi interés, pasa por incluir parte de estos trabajos en mi marco de referencia. De manera tal, de poder así dar un marco conceptual coherente a distintas interpretaciones sobre el paisaje antes mencionadas en este capítulo.

Philiastides y Sajda, realizan un interesante esfuerzo por ampliar los campos del conocimiento, de la llamada neurociencia, al tratar de identificar la actividad neuronal responsable de las “decisiones” de la percepción. Siguiendo a Newsome et al. (1989) y Britten et al. (1992, 1996), plantean que el uso de estímulos visuales consistente en cantidades variables de movimiento coherente, muestra que las funciones neurométricas construidas a partir de poblaciones específicas de neuronas, no se distinguían de las funciones psicométricas de un animal (2006:509).

Esta metodología, de comparación neurométrica y psicométrica, ha sido aplicada en paradigmas de decisión, como es la discriminación visual de rostros y discriminación de tacto, usado en animales, este último en Romo (2003). Éste señala, que la actividad neuronal que subyace a la discriminación (refiriendo a la discriminación vibrotáctil), parece un fenómeno ampliamente distribuido en el cerebro, ya que ninguna área por sí sola pudiera ser considerada como un sitio “único” de toma de decisiones (2003:194). Y que para identificar o clasificar un estímulo sensorial, se hace necesaria la comparación con un referente almacenado en la memoria de largo plazo (2003:172), es decir, la cultura. De allí, que mi propuesta implique no sólo la descripción del fenómeno, sino además el significado cultural de la misma.

Tsao et al. (2006), a partir de experimentos con primates y usando un scanner de resonancia magnética (fMRI), determinan que ante estímulos provocados por rostros se activan determinados grupos de células (incremento en el fluido de sangre) de en tres regiones del lóbulo temporal. Lo interesante, es que estos grupos de células se activan también frente a objetos “remotamente semejante a caras” (Bustamante 2007a). Según este último, este experimento demostraría inicialmente, que al menos una parte de los primates, desarrolla respuestas similares a los seres humanos -

testeado etnográficamente - frente a estímulos relacionados con formas parecidas a rostros.

“Face perception is a skill crucial to primates. In both humans and macaque monkeys, functional magnetic resonance imaging (fMRI) reveals a system of cortical regions that show increased blood flow when the subject views images of faces, compared with images of objects. However, the stimulus selectivity of single neurons within these fMRI-identified regions has not been studied. We used fMRI to identify and target the largest face-selective region in two macaques for single-unit recording. Almost all (97%) of the visually responsive neurons in this region were strongly face selective, indicating that a dedicated cortical area exists to support face processing in the macaque” (Tsao et. al. 2006:670).

Trabajos recientes (Dietrich 1989; Bustamante 2008a y b; Moyano y Bustamante 2010a y b), abordan el estudio del paisaje y la astronomía prehispánica a partir de tres fenómenos psicológicos: pareidolia, apofenia, hierofanía (triada PAH) y el fenómeno de los mimetolitos.

- **Pareidolia** (imagen implícita): fenómeno psicológico común a todo ser humano que permite reconocer formas específicas o conocidas, y diferenciarlas del fondo que las rodea, p.ej. test de Rorschach.
- **Apofenia** (asociación de estímulos azarosos): experiencia de ver patrones o conexiones a partir de datos al azar y sin sentido aparente. Se le asocia con el origen posible de algunas leyendas y mitos.
- **Hierofanía** (manifestación de lo sagrado): fenómeno psicológico asociado con experiencias de tipo religiosa.
- **Mimetolito**: característica natural de la topografía, p.ej. una roca o montaña, con forma similar a una persona, animal o partes de ellos.

En un trabajo previo, Bustamante y Moyano (2009), a partir de ejemplos arqueológicos en sitios Molles, Diaguitas e Incas en el centro y norte de Chile, plantean que esta triada pudo ayudar a: 1) seleccionar los sitios y sus componentes por su forma natural, 2) establecer relaciones simbólicas entre los componentes fijos, móviles y variables sin aparente relación entre sí, y 3) establecer una relación causal entre lo

anterior con fenómenos de orden espiritual, conduciendo a su posterior sacralización. Estos fenómenos pudieran estar relacionados con la identificación de formas conocidas en el cielo y la tierra, p.ej. las constelaciones oscuras dentro de la cosmovisión andina.

Sullivan (1999:53), recoge de Ávila (Conquista de Huarochirí) y del Inca Garcilaso de la Vega dos relatos que pueden dar cuenta de estos fenómenos en contextos andinos coloniales, estos refieren a la oscura de la llama o *yacana*:

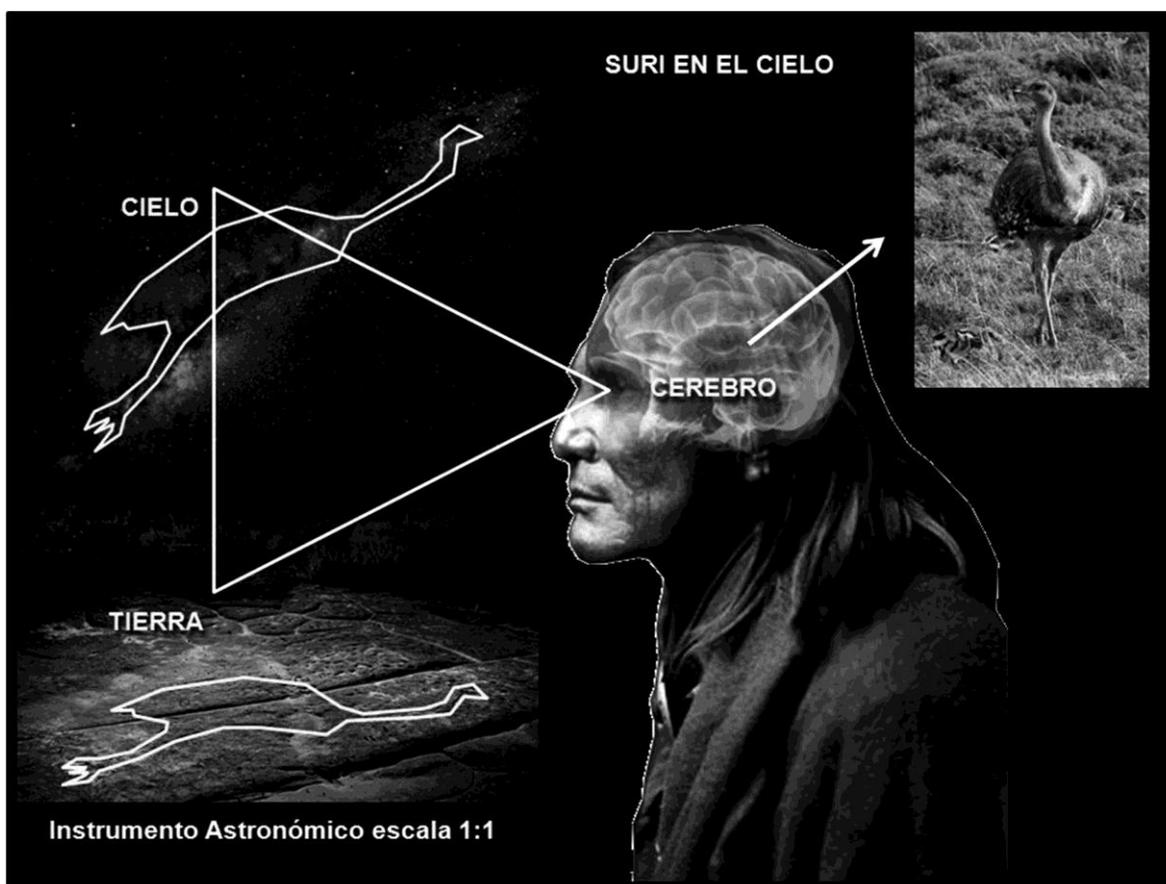
- "Dicen que Yacana, como nosotros lo llamamos, es como la sombra de una llama, un doble de este animal que desciende por el centro del cielo como si fuera una oscuridad en él. Así es como lo vemos los hombres, si, oscuro. Dicen que este Yacana (cuando llega a la tierra) camina por debajo de los ríos. Es muy grande, avanza más negro que el cielo nocturno, y llega con su largo cuello y dos ojos"
- "En la Vía Láctea de los astrónomos, sobre unos lugares oscuros que se extienden sobre parte de ella, imaginaron ver la figura de una oveja [llama] con el cuerpo completo y dando de mamar a un cordero"

En ambos, queda clara la intención de asemejar formas conocidas en el cielo a formas conocidas dentro de la cultura. La analogía entre la *yacana*, la llama y la oveja, esta última europea, da pie para plantear en la ubicuidad de la triada PAH. La cual adquiere características particulares, dependiendo del contexto cultural.

Fenómenos psicológicos similares han sido estudiados y definidos entre la cultura China (Bustamante et. al 2009), los aborígenes australianos<sup>24</sup> y los indígenas del Chaco Boliviano (Pereira 2004). Los últimos, en relación a la identificación de un ñandú o avestruz en la forma de la Vía Láctea de los cielos del hemisferio sur, símil a Socaire donde las pastoras de mayor edad identifican un suri o avestruz andina en el cielo con la cabeza hacia el sur.

---

<sup>24</sup> <http://www.atnf.csiro.au/research/AboriginalAstronomy/Examples/emu.htm> (accesado el 10 de enero de 2010).



**Figura 24. ¿Un Suri en el Cielo?**

Entre los mitos de origen mapuche, también existe referencia a la identificación de animales y formas conocidas en el firmamento.

“Desde entonces brillan las estrellas en el cielo nocturno, pero también están durante el día, solo que no se les distingue porque el sol nos ciega. ¡Estrellas son los antepasados de los araucanos! Estos antepasados de los araucanos de hoy tienen como coto de caza la inmensa Calle de los Cuentos, *Repu Mapu’a* la cual también llaman *Huenu Leufu*, Río del Cielo, donde se da caza a las veloces avestruces, choiques, escapados de los cazadores terrestres que se han refugiado en el firmamento. Aún puede verse las huellas de la pata de la avestruz en el cielo, en la Penon Choike, o como dicen los blancos, la Cruz del Sur. Las nubes son las plumas que se desprenden de los avestruces que en ciertos días parecen torbellinos (Bengoa 2003:13).

Al respecto, David Hume en “The Natural Origin of the Religion” señala:

“We find human faces in the moon, armies in the clouds; and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice or good- will to everything, that hurts or pleases us. Hence the frequency and beauty of the <prosopopoeia> in poetry; where trees, mountains and streams are personified, and the inanimate parts of nature acquire sentiment and passion” (1757:29).

Cabe destacar que estos fenómenos no son sólo visuales, sino que se extienden a los demás campos de la percepción (oler, gustar, escuchar, sentir/tacto). En la doctrina de Huarochirí (1612) del pueblo de San Damián (Perú) se da un ejemplo de pareidolia visual y auditiva:

“Había cuatro cerros [...] y los indios veían muchas figuras y oían ruidos con que estaban atemorizados y el demonio los hacía adorar estos cerros y en particular a dos de ellos, en el uno había unos ruidos como trueno [...] y el otro tenía ruidos como de atambor, que todo oían claramente (ARSI, Letterae annuae, Collegio de Lima, 1612, fol. 129v)” (Bernand 2008:180).

### **Conceptos de Huaca y Animismo en los Andes**

En este contexto, el animismo andino y el concepto de *huaca*, responden categorías múltiples de significado. Hacen referencia a un lugar concreto, p.ej. un cerro, una quebrada, un agujero, etc., con características, pueden decir humanas, es decir, necesitan de comida, bebida, pareja, tienen hijos y discusiones, voluntad, amoríos, desgracias, y en algunos casos, caras, representaciones míticas y formas asociadas de animales, como el cóndor, el puma, el lagarto, etc.

El animismo (del latín *anima*, alma), se define como el conjunto de creencias que entiende tanto a los objetos de uso cotidiano o de uso ritual, como cualquier tipo de elemento del mundo natural, p.ej. una montaña, un río, la tierra, las rocas, las plantas, los árboles, etc., como dotados de alma o vida, y por ende, digno de adoración o culto.

Hornborg (2006:23), discute las nociones de animismo de Bruno Latour (1993), quien plantea que en estricto rigor es una ilusión que en el mundo moderno exista una

división tácita entre el mundo de los objetos y el mundo de los sujetos. En otras palabras, la división cartesiana entre objeto y sujeto, sería sólo una contradicción en nuestro diario vivir. Aquí, se trata del sentido de intencionalidad, p.ej. la manipulación genética o el agujero de la capa de ozono, como consecuencia de las acciones humanas dentro de lo que Latour denomina “quasi-objects”, parte naturaleza y parte cultura.

El mismo autor, retoma de Viveiros de Castro (1999) la idea que europeos y amerindios tienen visiones diametralmente distintas de cómo están constituidos los seres humanos y los animales. Para ejemplificar, plantea que los indios amazónicos ven a los animales como personas ocultas bajo la apariencia de un animal, es decir, sujetos sociales y no meramente objetos. En otras palabras, explica el animismo como la proyección social del sistema moral de los seres humanos a los objetos no-humanos, p.ej. los animales (2006:24-25).

Siguiendo ideas de Maturana y Varela (1992:28), el animismo u ontología relacional, es un modo de conocer que va más allá del que conoce y lo conocido, es todo conocimiento que está dentro de la esfera de la relación. En términos marxistas, se diferencia del fetichismo moderno en la representación de las relaciones entre cosas (fetichismo marxista) y de experimentar relaciones con las cosas, como si fueran relaciones con gente (animismo). De esta manera, puedo establecer una diferencia tajante entre la concepción viva de las cosas, como los árboles, las montañas, los ríos, y la de los objetos no-vivos, como las máquinas (fetichismo moderno) (Hornborg 2006:29).

En el caso andino, el sistema de pensamiento quechua considera tanto al Sol y la Vía Láctea, como importantes dentro de la circulación del recurso hídrico. El primero, se entiende como eje de la cosmovisión, mientras el segundo representa en sí mismo un río celestial o “mayu” (Urton 1981:69).

Al respecto, Meddens construye toda una analogía del cuerpo humano (apartado anterior), ayllu y la montaña basado en los mitos indígenas de la región de Ayacucho, Perú. Allí, el mundo se entiende como el cuerpo de una mujer, la *mama pacha*, donde el lago Titicaca representa la vagina, la ciudad de Quito la cabeza y el Cuzco el corazón (1997:8, citando a Cáceres 1986:99-122). Según mi interpretación, todo bajo la

condición animista, es decir, de relaciones de con las cosas no-humanas como si la fueran.

Zuidema (1989:421), entrega otra analogía interesante al describir los *ushnus* como *usnu ulxu* o alguien que bebe demasiado, es decir, bajo la analogía del cuerpo/montaña como un lugar que concentra las aguas del cielo y también de otras montañas, para luego entregarlas a los campos de cultivo. La ceremonia de limpia de canal, creo sigue la misma lógica de concentrar las aguas de todas las direcciones potencialmente sagradas para la existencia física del canal de riego.

Cabe entonces preguntarse, sobre la capacidad de agencia de las cosas, es decir, la relación social que establecen los seres humanos con el mundo material, entendido como “otras entidades sociales”. Esta especie de obligación recíproca, tiene buenos ejemplos en el caso andino como son: las fiestas de los santos, los pagos a la *pachamama*, la ceremonia de limpia de canal, las obligaciones entre parcialidades del *ayllu*, etc. Generalmente y como ya indique en el apartado anterior entendidas como relaciones entre personas, personajes míticos o partes de los mismos (Bastien 1996).

Sillar (2009), entrega buenas definiciones de agencia de parte de otros autores y toma una posición diferente a los trabajos anteriormente presentados. Primero, plantea que la agencia humana se define como la capacidad de desarrollar objetivos y las acciones que éstos siguen para conseguir dichos objetivos, siguiendo a Dobre y Roo (2000). Segundo, dicha agencia requiere el uso de la conciencia y volición, sin embargo, ésta puede ser reprimida por las estructuras económicas y sociales. Tercero, se define como la capacidad y cualidad de los seres humanos y como los procesos y relaciones se comprometen social y materialmente con el mundo, siguiendo a Gardner (2007:103). Cuarto, dicha agencia necesita de la conciencia del sí mismo, por ende será el resultado de las dinámicas entre los seres humanos y los objetos que hacen parte del mundo conocido - capacidad de conceptualizar la perspectiva del otro -, siguiendo a Mead (1934, 1938). De allí, que no debiera confundirse toda característica con algo humano o con algo que se le parezca.

Desde este punto de vista, el animismo establece la relación social con el mundo material. Donde los ancestros, las plantas, lugares y cosas poseen una fuerza vital que puede afectar a los seres humanos, por ende infundir respeto en los mismos. Las

montañas (*apus*), los campos agrícolas (*pachamama*), los antepasados y los santos establecen las relaciones de los seres humanos con su mundo, bajo categorías tangibles de la naturaleza, lejos de la abstracción occidental.

“The Andean people do not separate the natural from the spiritual environment. They believe that, like animals and people, all elements of nature live, feel, and breathe. Pachamama, the Apus, lakes, rocks, springs, and animate and inanimate beings – all aspects of nature need food and drink, love and consideration” (Bolin 1998:43, en Sillar 2009:369).

Sillar (2009:369), además establece una diferencia entre las “almas” y los “ánimos” dentro de la concepción animista del mundo en Huaquirca, Apurímac, Perú. Allí, el ánimo se define como la fuerza vital que poseen las personas, los animales y algunas cosas que provee vitalidad, percepción y capacidad de comunicación. Mientras las almas, son sólo aquellas que tienen espíritu, en este caso las personas.

Sillar plantea que la representación de las *huacas* - basado en el dibujo de F. Guamán Poma de Ayala - sería la adaptación española de las deidades prehispánicas al concepto europeo del cuerpo. De esta manera, las formas antropomorfas, según el autor citado (Sillar 2009:370), no sería una característica de las comunidades indígenas actuales, al menos de parte del altiplano peruano donde él realizó su trabajo de campo.

Mi parecer, siguiendo a autores como Bastien (1989, 1996), Bustamante (2007a, 2007b, 2008a, 2008b), Bustamante y Moyano (2009), Gavilán (2005), Moyano y Bustamante (2010), Ponce Sanginés (1996), entre otros, es que la representación antropomorfa no sólo se encuentra en poblaciones indígenas actuales, sino tiene un antecedente fuerte en la representación del paisaje en tiempos prehispánicos.

Cristóbal Molina, el Cuzqueño, entrega mayores antecedentes al respecto cuando habla del origen mítico de los seres humanos en la región del lago Titicaca, así como la representación de distintas formas de animales, el uso de figurillas y la creación de los primeros seres humanos en los Andes.

“El creador empezó a levantar al pueblo y a las naciones que hay en esa región [Titicaca], haciendo de cada una de ellas una figura de arcilla y pintando el atuendo que cada una había de llevar, (...) y a cada nación se le dio la lengua que había de hablar, y las canciones que había que cantar y la comida que había que sembrar. Cuando el creador [Wiraqocha] hubo terminado de pintar y hacer a las susodichas naciones y figuras de arcilla, les dio vida y alma a cada una de ellas, tanto a los hombres como a las mujeres y ordenó que pasaran a vivir en la Tierra. Por consiguiente, cada nación llegó a los lugares donde él les ordenó que fueran. Dicen que algunos salieron de cuevas, que otros bajaron de las mujeres, que otros brotaron de las fuentes y otros de los troncos de los árboles, (...) y dicen que los primeros que nacieron de ese lugar fueron convertidos en halcones, cóndores y otros animales y aves. Desde entonces, las huchas que utilizan y adoran tienen formas diferentes (Molina 1873:4 [1573], en Sullivan 1999:336).

Con los antecedentes presentados, creo que el concepto de *huaca* es el mejor que define la noción animista del entorno.

La *huaca* es una palabra quechua que designa a cualquier persona, lugar o cosa que posea una cualidad sagrada o sobrenatural. Su existencia, se remonta al menos al periodo Medio, ca. siglo VI de nuestra Era, con la cultura Wari y Tiwanaku, e incluyó cuerpos de agua, montañas, formaciones del paisaje y piedras grandes y llamativas (Glowacki y Malpass 2003:437-438). De acuerdo con estos autores, esta especie de religión se habría visto acentuada por periodos prolongados de sequías entre los siglos VI y VII d.C., de allí la existencia de relaciones significativas entre los centros urbanos y ceremoniales de esta época y las *huacas* locales. Entre las *huacas* más importantes de los Andes, se encuentra Pachacamac, en la costa central del Perú, que además de un lugar sagrado era considerada un oráculo con fechas tan tempranas como el 200 d.C. hasta momentos de la conquista española.

Algunas definiciones para la palabra *huaca*:

- “Huaca constituye un importante término/concepto panandino, común a las dos principales lenguas de los Andes, el qhichwa (*waqa*) y el aymara (*wak'a*). En las crónicas y documentos jurídicos del período colonial temprano se usó ampliamente para

describir una variedad de lugares y objetos naturales y de obra humana (por ejemplo, divinidades nativas, que incluyen piedras, rocas, montañas, cerros, fuentes, ídolos), los santuarios dedicados a aquellas divinidades y las cuevas y enterratorios en que se encontraban tesoros. Además, se empleó como una categoría de parentesco, y tuvo un uso amplio para referirse a los antepasados lejanos y a los objetos y fenómenos extraños y/o extraordinarios” (Astvaldsson 1997:1-2).

- “El termino huaca -o guaca- tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación, como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designa una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera” (Duviois 1977:373, en Astvaldsson 1997:2).

- “En las creencias indígenas no existió la idea de Dios, ni una palabra que lo expresara. Este hecho no significa que no hubiera una multitud de dioses, incluso una jerarquía entre ellos. A las divinidades se les conocía por sus nombres propios, sin que existieran términos que los manifestaran como tales. Lo sagrado se expresaba con la voz huaca que contenía una variedad de significados” (Rostworowski 1983:9, en Astvaldsson 1997:2-3).

De allí, que considere relevante desde el punto de vista hídrico, la idea de *huaca* aplicado al canal y los sistema de riegos en Socaire. Ambos son considerados hembras, por tanto el trabajo en “ellas” debe ser realizado principalmente por varones. A diferencia de las montañas (propiciadores del recurso hídrico), que son considerados machos y aún cuando no se invierte la relación entre macho-hembra, hembra-macho, si se incluyen elementos y especialistas que representan la parte femenina dentro de la ceremonia de limpia de canal.

Al respecto y para concluir este apartado, Strang (2008) indica el valor social que tiene el “agua” como expresión de códigos culturales. En el caso de Socaire, da pie para la organización social y la estructura de calendario con la realización de distintas ceremonias a lo largo del año, siendo la más importante la del mes de octubre. Aún más importante, su carácter sagrado a partir de la creencia que es “agua bendita”

usada para curar distintos tipos de enfermedades (Claudio, niño 10 años Socaire, comunicación personal 2008).