

ESPACIOS CEREMONIALES ANDINOS. DE TRADICIONES, CREENCIAS Y COEXISTENCIAS

ANDEAN CEREMONIAL SPACES. TRADITIONS, BELIEFS AND COEXISTENCES

Mónica Gudemos*

Francisco M. Gil García**

Ima hayka sasa ruranakta qallariypaqpas paytaraqmi machukuna kukanta pachaman wischuspa "kayta yuyachiway, cuniraya viracocha" ñispa mana viracuchaktaqa rikuspataq ancha ñawpa rimaq mucha q karqanku¹

Manuscrito de Huarochiri [ca. 1608], Cap. 1, 18.

(Taylor: 1987: 50-51)

El acto ceremonial es un hecho vinculante, un emergente cultural indispensable en su *carneización* a través del *cuerpo social* en participación comunitaria; una síntesis simbólica espaciotemporal en la que tradiciones, creencias y coexistencias se autorizan por actualización, fortaleciendo, cuando no fundando, la base identitaria de un pueblo. Una actualización que, para las comunidades andinas con las que hemos trabajado, no se constituye a partir de protocolos fijos, objetualizados, ni siquiera en los casos de mayor necesidad y trascendencia. Una actualización en la que, como proceso pensado y actuado a partir de la propia historia y el sentido de existencia de un pueblo (con todo lo que ello implica en cuanto a experiencias y concepciones del Mundo), predomina la acción de relatar la esencia argumental de cada rito, desplazamiento, canto o danza, esto es, predomina el discurrir de la narración sobre el texto y el discurso mismo del ceremonial; precisamente porque dicha actualización no es asimilada ni asumida como objeto, sino como lo que propiamente es: acto (Kusch, 2007: 458); un acto de responsabilidad social cuyo principal propósito es cooperar con el mantenimiento del *así de las cosas* en su propia dinámica natural y comunitaria. Es por ello que en nuestro trabajo atendemos particularmente a los modos narrativos que socialmente se actúan y/o actualizan en el ceremonial andino,

privilegiando, como diría Jackson (1989: 33-34), "*la experiencia inmediata y los testimonios directos, frente a las abstracciones y el panoptismo del discurso científico*".

Asistir a un acto ceremonial andino, en la medida en la que somos convocados e involucrados culturalmente, es asistir a la confección de un particular tejido, en cuya urdimbre cultural se dispone la trama social de un grupo humano en el propio discurrir de sus relatos simbólicos y su coexistencia con las diferentes *familias naturales* (Apaza Ticona, 2009). Tejido que se asume performativamente como una piel compartida entre la naturaleza, los dioses y los hombres en el siempre fluctuante (aunque secuencialmente identificable e identificador) ritmo narrativo de cada actor, resignificando o, según la perspectiva, enmascarando la realidad en una serie de conexiones indexicales (Bauman y Briggs, 1996), trascendiéndola.

De allí la responsabilidad que cada hombre asume en el manejo de las tramas de parentescos tejidas por generaciones entre su comunidad y esas *familias naturales* con las que cohabita en su entorno; entorno cuya salud depende de dicha responsabilidad, como trata Mónica Gudemos en este dossier.

A propósito de ello, en octubre de 2009, en el marco del XVI Congreso Peruano del Hombre y

* Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, Centro de Investigaciones, Centro de Producción e Investigación en Artes, Área de Estudios Antropológicos de la Música, Equipo Internacional de Investigaciones Andes: Estudios Históricos y Antropológicos. Directora del "Programa Internacional Interdisciplinario ANDES: Investigaciones Históricas y Antropológicas" de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Correo electrónico mgudemos@gmail.com

** Universidad Complutense de Madrid, España. Codirector del "Programa Internacional Interdisciplinario ANDES: Investigaciones Históricas y Antropológicas" de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Correo electrónico: tachiyoc@hotmail.com

la Cultura Andina y Amazónica “Julio César Tello Rojas” (Lima), tuvimos la posibilidad de dialogar con el profesor Jorge Apaza Ticona², de la Universidad de Puno, sobre la concepción andina de *familia natural* en lo que respecta particularmente al establecimiento de vínculos de parentesco por parte de las comunidades y a las estrategias culturales que ellas han ido diseñando y conservando para mantenerlos. Una concepción que implica relaciones familiares con *las diferentes aguas*, rebaños, cultivos y sus respectivos protectores como los cerros, las estrellas y constelaciones; así como la adopción frente a ellos de estrategias actitudinales de crianza, respeto, afecto y compromiso que van a conformar la base argumental de los rituales andinos en el marco de un entorno común concebido como escenario ceremonial de actualización vinculante.

El *relato* de esa actualización vinculante se pone en marcha cada vez, como si de la vez primera se tratara, conforme a los órdenes secuenciales que los diferentes ritmos sociales establecen en su permanente renovación, adaptación coexistencial e hibridación religiosa, discurriendo según su propio tiempo de narración y prácticas de representación, como refiere aquí Pedro Pablo Salvador Hernández al tratar la Peregrinación de la Virgen de Urkupiña en Quillacollo (Bolivia). Una primera vez que, no obstante, encuentra su sentido en el origen mismo de la comunidad.

El modo en que las comunidades andinas diseñan las estrategias vinculantes con el entorno y las *familias naturales* con las que lo cohabita determina la concepción simbólica del paisaje, en la que se asumen y cobran sentido sus propios espacios sociales. El paisaje así concebido es socializado tanto por los lazos de parentesco que la comunidad estrechó con sus *representantes* (cerros, pampas, lagunas, quebradas, rocas o cuevas, algunos de ellos jerarquizados como seres tutelares), como por la ritualidad con la que fortalece dichos lazos. El entorno se dinamiza, se *corporiza* ritualmente al ritmo de las danzas, cantos y toques instrumentales, de las peregrinaciones y las secuencias anuales establecidas por los tiempos de lluvia, siembra, cosecha, caza, fiesta y escasez. El entorno es el ámbito de vida y el escenario ceremonial en el que los protagonistas, sean éstos hombres, dioses o seres naturales, coinciden en el drama de la existencia. En ese drama de comunión protagónica la ritualidad del paisaje cobra particular importancia en algunas comunidades, cuestión abordada por Francisco M.

Gil García en este dossier a partir del estudio de los cerros tutelares de una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia).

Esos *representantes* del paisaje, esos rasgos naturales, cuando no directamente emplazamientos arquitectónicos de antiguas sociedades, son muchas veces asimilados a los orígenes míticos de los pueblos, cuando los *huacas* se transformaban en roca o con su honda abrían grandes quebradas y manantiales. Actualmente, en su socialización ceremonial, la vinculación alcanza legitimaciones étnicas, históricas, territoriales y estamentarias. En Cuzco, por ejemplo, algunos vestigios o elementos topográficos vinculados al antiguo sistema administrativo incaico de *ceques* (Bauer 2000; Gudemos 2008; Niles 1987) son periódicamente actualizados en su *función social*, como hace cientos de años, por los pobladores, legitimando socialmente áreas territoriales, como el caso del cerro *Apu Catunke* (huaca santuario *Sonconancay* en Cobo [1653] cap.1: 5, *cit. in* Bauer, 2000: 57) o el mismo Huanacauri (Cobo [1653] cap.6: 7, *cit. in* Bauer 2000: 124). En tiempos prehispánicos, durante la administración incaica principalmente, y como era costumbre entre los andinos, algunas aristas del perfil topográfico de altura de Cuzco se utilizaron para realizar observaciones astronómicas de posición, integrándolas como puntos de administración temporal en el sistema de *ceques*. La utilización de esos puntos de administración temporal integraba conceptualmente (como se observa actualmente en diferentes comunidades andinas campesinas) la bóveda celeste con sus planos estelares y trayectorias solares y lunares a la configuración del paisaje cultural. Por la vital importancia de estas observaciones para las actividades agrícolas, ganaderas y ceremoniales se sacralizaban los lugares utilizados como observatorios o *puntos de horizonte* y éstos, a su vez, resignificaban el entorno. Sobre las actuales discusiones en el campo de los estudios arqueoastronómicos y a las contradicciones que aún persisten sin resolver sobre los conocimientos astronómicos incaicos, Elena Ortiz García abre este dossier con uno de los estudios más críticos realizados al respecto.

Continuado con la configuración del paisaje andino y su asimilación conceptual, esto es, su manera de pensarlo por parte de los andinos, resulta interesante mencionar a Rodolfo Kusch, que en 1968 instaló en las discusiones sociológicas andinas la oposición de lo que él entonces denominó “*los dos estilos de pensar*”, indígena y

occidental respectivamente (1977: 178-180). En esa oportunidad citó una experiencia de campo por demás elocuente. La misma había tenido lugar en la localidad de Chipayas, en la zona de Carangas (Bolivia) y se había desarrollado en torno a la oposición conceptual generada entre el *brujo* Huarachi (local de Chipayas) y un integrante del grupo de trabajo de Kusch, cuando este último le preguntó a aquel “*el motivo por el cual ellos construían las chozas de esa forma*” [cilíndrica con techo en forma de cúpula]. Cuando Huarachi iba a responder, su interlocutor se anticipó, respondiéndose a sí mismo que “*seguramente se debía a que en la zona había mucho viento y que, por lo tanto, una casa circular era más abrigada porque ofrecía menor resistencia al mismo*”. Huarachi asintió. Como Kusch observó entonces, quien formuló el interrogante procedió conforme a un determinado estilo de pensar, formulando una *causa* superpuesta a un *objeto* (la choza), concluyendo a su vez que el hecho de ser cilíndricas constituía la solución correcta a la problemática causal. Toda una construcción de pensamiento sustentada en una *razón de utilidad* que nos obliga a reflexionar sobre los *estilos de pensar* observados por este autor.

El hecho de que Huarachi asintiera, no significaba en absoluto que estuviese de acuerdo. Antes bien, pudo eludir con un gesto una respuesta que consideró innecesaria a la lógica de su interlocutor, o a lo sumo incomprensible, cuando no *irracional*. Ante el tipo de respuesta que éste necesitaba y que él mismo se construyó en la premura y precariedad de un *tiempo individual*, puesto que no respetó el tiempo de su interlocutor, ¿cómo explicarle que *es costumbre* construir las así o porque *así fue siempre*, que su cultura no se detiene en *causas*, sino en un mundo que *es así...* en un *así de las cosas...* que lo que para él era un problema, el viento, para los chipayas es parte constitutiva del *así del mundo*, en el que coexiste con sus fuerzas y las familias naturales? ¿Cómo responderle acerca de una estructura habitacional concebida conforme a una determinada interpretación de un entorno cultural que es su hábitat y el de sus muertos? Ahora bien y por cierto, si de concepciones e interpretaciones de los lugares de hábitat hablamos, regionalmente encontraremos diferentes ordenamientos simbólicos del paisaje conforme a las características del mismo, como los que aquí observa Óscar Muñoz Morán en la comunidad quechua de Coipasi, en Potosí (Bolivia). En su artículo, Muñoz Morán analiza

el particular modo en que los pobladores de esa comunidad comprenden los cambios sociales y el concepto de desarrollo a partir del significado de las estructuras habitacionales y de los materiales con los que fueron construidas.

En el *estilo andino de pensar*, al decir de Kusch, la función de las cosas y las acciones no siempre se definen a partir de un destino inmediato, único, práctico o técnico, sino que, como señala Escobar (2004: 112), “se accede a un concepto [de función] más complejo (...) [a] una intrincada combinación de funciones. Y muchas de estas *funciones de conjunto* (...) no implican finalidades prácticas o utilitarias sino contenidos socioculturales varios, connotaciones complejas, símbolos”. De allí que la *lectura* de la realidad de las comunidades de los *sallqarunakuna*³, por ejemplo, implique una compleja condensación significativa y simbólica, demandante de complejos órdenes de interacción responsable por parte del hombre, como Gudemos analiza en este dossier. Tanto la determinación de los ciclos anuales, como la preparación de las actividades propias de las épocas de abundancia (*puquy*), así como las de escasez o seca (*chirau*) e intermedias (*puquy-chirau* y *chirau-puquy*) exigen una serie de actividades rituales y previsiones de orden técnico y laboral cooperativo que no pueden contemplarse por separado. Cada *gesto social* implica dinamizar una macroestructura conceptual de naturaleza vinculante (no fija y objetualizada, sino actualizada en forma permanente), imprescindible para la supervivencia de cuanto anime el cosmos. El brujo Huarachi diría que porque *así es costumbre*, porque *así fue siempre*, porque es propio de los *sallqarunakuna*, y este conocimiento está en su naturaleza y no siempre se puede fragmentar o discriminar en una respuesta inteligible (en sentido profundo) para el *estilo de pensamiento* de quien no tenga incorporada histórica y socialmente, anímica y técnicamente dicha estructura.

Mesa Redonda: Espacios Ceremoniales Andinos

En el marco de estas discusiones antropológicas, el *Programa Internacional Interdisciplinario ANDES: Investigaciones Históricas y Antropológicas* convocó a diferentes especialistas en temáticas del Mundo Andino a participar en la Mesa Redonda: *Espacios Ceremoniales Andinos*. La misma se desarrolló en el Museo de América de Madrid el

5 de octubre de 2011, constituyendo un evento de singular interés por las importantes revisiones de actualización que se hicieron. Expresamos aquí nuestro agradecimiento a María del Carmen Martín Rubio, Elena Ortiz García, María Jesús Jiménez Díaz y Pedro Pablo Salvador Hernández por sus aportes e investigaciones, y a las autoridades del Museo de América de Madrid por sumarse a esta propuesta académica. Una reseña de este evento es presentada por Rocío Pérez Díaz como parte de este dossier.

Agradecimientos

Este es el segundo dossier que el Programa ANDES tiene la oportunidad de publicar en *Revista Diálogo Andino*. Por ello nuestro especial agradecimiento al Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas de la Universidad de Tarapacá (Chile), y en particular al Dr. Alberto Díaz Araya, por su cordialidad y la atención que permanentemente nos ha dispensado.

Referencias Citadas

- Apaza Ticona, J.
2009 *La crianza del agua*, ponencia en XVI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina y Amazónica "Julio César Tello Rojas", Lima, Manuscrito citado con autorización de su autor.
- Bauer, B.
2000 *El Espacio Sagrado de los Incas. El sistema de ceques del Cuzco*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.
- Bauman, R. y Ch. Briggs
1996 *Género, intertextualidad y poder social*, Revista de Investigaciones Folklóricas, 11: 78-108.
- Escobar, T.
2004 *El mito del arte y el mito del pueblo en Hacia una Teoría Americana del Arte*, Serie Antropológica, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Gudemos, M.
2008 *Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico*, Revista Española de Antropología Americana Vol. 38, Núm. 1, Universidad Complutense, Madrid, pp. 115-138.
- Jackson, M.
1989 *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Indian University Press.
- Kusch, R.
1977 *El pensamiento indígena y popular en América*, Editorial Hachette S. A., Buenos Aires.
- 2007 *Obras Completas*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Santa Fe, Tomo III.
- Niels, S.
1987 *Callachaca: Style and status in an Inca community*, University of Iowa Press, Iowa.
- Taylor, G.
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Perú.

Notas

- ¹ En los tiempos muy antiguos, antes de empezar cualquier tarea difícil, los hombres de antaño arrojaban su coca al suelo y, sin ver a Huiracocha, rezaban así: "Has que me acuerde [de cómo realizar] esta tarea y que sea hábil en su ejecución, oh Cuniraya Huiracocha".
- ² A quien agradecemos especialmente por su cordialidad y por permitimos consultar y citar los manuscritos de su ponencia sobre la crianza del agua.
- ³ Hombres que habitan en la puna o en zonas altas, principalmente dedicados a la crianza de camélidos.