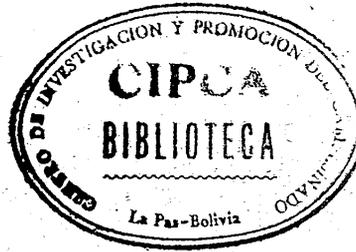


1284

1233

01-01 297.8
P 716e

49-56



10

1976

Tristan Platt

ESPEJOS Y MAIZ:

TEMAS DE LA ESTRUCTURA SIMBOLICA ANDINA

Derechos reservados.

Depósito Legal Nº 1938

P R O L O G O

CIPCA está haciendo un esfuerzo para presentar a los lectores bolivianos, tanto a los de origen campesino como a los de las ciudades, materiales frescos sobre nuestra realidad rural, que ayuden a comprender mejor toda nuestra problemática. Estamos demasiado acostumbrados a clisés estereotipados y a generalizaciones dogmatizadas que no surgen de un conocimiento empírico y detallado de nuestra realidad.

En el presente cuaderno abordamos un tema y una metodología que apenas han sido tocados en nuestro medio: el análisis estructural de la simbología andina actual. El Norte de Potosí es una región extraordinariamente rica en este aspecto. En este sentido, lo que nos cuenta Platt acerca de Macha no es aplicable sin más a cualquier otra región, aunque sus materiales etnohistóricos nos muestran la continuidad existente entre el Macha de hoy y el universo andino de siempre. Pero el Norte de Potosí tampoco es único. Estructuras simbólicas comparables se encuentran en muchas partes del mundo aymara, quechua o chipaya, en Bolivia, y también en el Perú y en el Norte de Chile. Nuestros cuadernos de investigación sobre la estructura matrimonial (cuaderno Nº 1) o sobre el sentido de solidaridad y faccionalismo (cuaderno Nº 8) muestran ejemplos muy análogos en diversas regiones aymaras. En este nuevo cuaderno, en medio de expresiones que al lector desatunado al método estructural podrían parecer excesivamente cartesianas, se descubre toda una cosmovisión andina llena de consistencia interna y de una riqueza expresiva que abarca desde los diseños artísticos de los tejidos y cerámicas hasta las formas de organización y la concepción religiosa.

Esperamos que contribuciones como la que ahora presentamos sean de utilidad ante todo para el propio hombre quechua y aymara. Ojalá le ayuden a tomar conciencia de que hasta hoy es heredero de una larga y compleja tradición filosófica, que nadie puede echar ligeramente por la borda. Este caudal debe ser el orgullo de todo hombre andino, y por tanto de todo boliviano auténtico. En segundo lugar deseamos ser de ayuda también para otras personas que trabajan en colaboración con los quechuas y los aymaras sin tener la misma herencia cultural. Quizás entenderán mejor quién y cómo es el grupo humano que tienen delante y aprenderán a tratar con él de igual a igual. Educadores, agentes de cambio, productores de material escrito o radial dirigido al campo... todos ellos deberán tener en cuenta que, como ha dicho Murra tan gráficamente, el hombre andino no es un vaso vacío que ellos deben llenar, sino que él viene también con su propio vaso lleno. Evidentemente, como el propio autor reconoce, hay que tener en cuenta también una serie de aspectos socioeconómicos y el contexto nacional más amplio, que no se tocan en este trabajo. Pero sería igualmente incompleto olvidarse de aspectos culturales y semánticos como los aquí descritos.

CIPCA se siente orgulloso de poder ofrecer este estudio preliminar. Su autor, Tristan Platt, es inglés de nacimiento. Ha permanecido varios años en la región andina, gran parte de ese tiempo en Macha, y habla el quechua. Hizo sus estudios de antropología en la School of Economics de Londres. Desde 1973 está incorporado al cuerpo de investigadores del Departamento de Antropología de la Universidad del Norte en Arica, y desde allí sigue haciendo visitas periódicas a nuestro país.

Javier Albó
Director.

ESPEJOS Y MAIZ : TEMAS DE LA ESTRUCTURA SIMBOLICA ANDINA.

"TODOS LOS MARGENES SON PELIGROSOS. SI SE LOS ESTIRA DE UNA MANERA U OTRA, LA FORMA DE LA EXPERIENCIA FUNDAMENTAL QUEDA ALTERADA. TODA ESTRUCTURA DE IDEAS ES VULNERABLE EN SUS MARGENES".

Mary Douglas,

"LA AMISTAD VERDADERA ES LA OPOSICION".

William Blake.

INTRODUCCION.

El siguiente estudio se basa en un trabajo de campo realizado entre los machas del Norte de Potosí, durante los años 1970-1971. Sin embargo, algunos de los temas desarrollados aquí abarcan un área mucho más amplia. De esta manera ha sido necesario incluir el examen de algunos materiales del Siglo XVI, con el fin de mostrar cómo debe emplearse el análisis etnográfico y etno-histórico moderno de manera que se enriquezcan mutuamente. El resultado es un intento de aislar las características de un enfoque pan-andino sobre el dualismo, el triadismo y el cuatripartismo, aun cuando la mayor parte del análisis detallado está dirigido solamente a los datos de los machas. Los mismos temas elegidos señalan la deuda a ciertos etnohistoriadores. Desde el trabajo de Zuidema (1964) el cuatripartismo se ha convertido casi en un clisé de los andinistas y el trabajo posterior se ha apoyado fuertemente sobre esta base (ver por ej. Palomino 1972, Wachtel 1971 a). Este estudio pretende descubrir las matrices cuasi-geométricas del pensamiento andino, y las relaciones lógico-simbólicas que subyacen en la preocupación andina por las estructuras duales, triádicas y cuatripartitas; pero al hacerlo se intenta precisar lo suficiente para dilucidar los conceptos específicamente andinos empleados en la organización del mundo natural y social, en vez de escamotear estas particularidades locales tras una fachada de generalización.

Para lograr esto debemos ubicar esas estructuras dentro de una totalidad social y, particularmente, debemos buscar la relación de los niveles de religión y simbolismo con las bases socio-económicas de la vida cultural. Estoy consciente de que este requerimiento no ha sido adecuadamente enfrentado. Para hacer esto sería necesario, por lo menos, una discusión de tallada del sistema de producción e intercambio, como asimismo del sistema de tenencia de la tierra. Aquí, sin embargo, me he tenido que limitar a señalar sólo los trazos generales de las soluciones institucionales por las que el hombre andino se enfrenta a los problemas derivados de la ecología vertical en que se desenvuelve su vida. Tanto para este aspecto como para el estudio del problema en un nivel más amplio, la tesis de Murra y sus publicaciones siguientes ofrecen la base insustituible (1956, 1964, 1967, 1972).

Un artículo como éste no puede cubrir más que una pequeña parte de la realidad total. Por consiguiente, se corre el riesgo de falsificar la situación por omisión. En el caso presente, este riesgo es superior a lo ordinario. El "Reino Dual" de los machas que se va a describir tiene hoy día muy poca autonomía, y aún menos reconocimiento de parte de las autoridades nacionales. Está repartido entre dos provincias y ocho cantones, que conforman el marco de la actividad educacional, sindical, administrativa y eclesiástica. Los machas son teóricamente miembros del electorado nacional y están muy conscientes de las amenazas contra ellos y sus tierras, impuestas por los diferentes gobiernos. Más aún, mientras que las heladas cumbres (Puna) son accesibles con transporte motorizado durante todo el año, la única manera de llegar a los Valles tibios es a pie o en mula. Así, el contacto con la economía nacional de mercado es también desigual. En todos estos contextos - que son de importancia siempre creciente - los machas están divididos. Pero, como apuntara Wachtel en su análisis de las representaciones folklóricas de la conquista en el Perú y Bolivia actual (ver 1971 a), los Incas pueden haber desaparecido pero las estructuras andinas sobreviven después de 400 años de contacto europeo. No es posible comprender la realidad actual si no se toma en cuenta esta sugerencia, que está siendo confirmada diariamente en el creciente número de publicaciones de los investigadores del área (ver por ej. Albó 1972, Mayer 1974, Fonseca 1972).

I. ASPECTOS BASICOS

a) Perspectiva General.

Los machas son uno de los diversos grupos étnicos que viven en las faldas orientales de Los Andes, al Norte del Departamento de Potosí en Bolivia. Varios documentos del Siglo XVI muestran que se trata de los descendientes de una etnia pre-colombina. Así, por ejemplo, sabemos que en 1550 el encomendero del Repartimiento de Macha fue el General Pedro de Hinojosa.² Luego, en 1575, un documento que establece las nuevas disposiciones sobre los impuestos aplicados por el Virrey Francisco de Toledo nos cuenta que el Repartimiento de Macha tiene una población (total) de 10.451, y en la discusión sobre el reasentamiento en los nuevos "pueblos de indios" (reducciones) dentro del repartimiento menciona un Ayllu Machapucha que probablemente se puede identificar con el actual Ayllu Majapicha.³ En un tercer documento se hace mención de las reducciones de los machas, una - San Pedro de Macha - en la Puna y la otra - San Marcos de Miraflores - en el Valle. Estos pueblos hasta hoy continúan siendo los centros económicos, políticos y religiosos de sus respectivas zonas. Este documento, de 1579, se refiere a una disputa sobre tierras entre los indios machas y un español, Alonso Díaz, referente a un pedazo de terreno distante, cerca de Karasi en la región cálida del Valle. Vemos entonces que el control ejercido hoy en los valles adyacentes a la Puna es un legado directo de la formación pre-colombina. Aún más, el documento se refiere a diez uchucamayos (cultivadores de ají) en el Valle, uno por cada uno de los "diez ayllus".⁴ Puesto que hoy también son diez ayllus, cinco en cada "mitad", tenemos evidencia de una continuidad institucional básica desde los tiempos precolombinos hasta el presente.

Los machas, como muchos otros grupos de la región, practican un sistema de intercambio recíproco, entre aquellos miembros que viven en los valles cálidos, donde se produce el maíz, y los que viven en la helada Puna. Ellos reclaman como territorio propio una faja de tierra continua de más de 100 kilómetros de largo, que va desde las tierras altas a las bajas (ver fig. 1). Según la tradición oral, su territorio original ba-

jaba hasta Mizque - lo cuál incluiría una extensión para el cultivo de la coca - y esto se confirma en un documento de 1719.⁵ Hoy día las secciones inferiores del Valle han sido ocupadas por agricultores no-machas, los que también han invadido otras zonas del territorio Macha; esto ha agravado la presión demográfica, sobre todo en algunas regiones del Valle.

La sociedad Macha tiene una jerarquía de grupos complicada. La unidad más grande es el ayllu de los machas propiamente tal, un grupo teóricamente endógamo con un territorio de límites precisos. Puesto que el término ayllu se usa con cuatro sentidos distintos, llamaré a éste el Ayllu Máximo. Está dividido en dos mitades (Ayllus Mayores): Aransaya (o Alasaya) y Urinsaya (o Majasaya). Los nombres significan "Mitad Superior" y "Mitad Inferior" respectivamente; se sabe que han sido empleados comúnmente en todo el sur del Perú y Bolivia por las numerosas sociedades duales que antes florecieron allí. Cada una de estas mitades o ayllus mayores esta subdividida en cinco Ayllus Menores, cada uno, con su nombre tradicional. Finalmente, éstos, a su vez, están fragmentados en un número variable de Ayllus Mínimos, a los que se denomina también cabildos (ver fig. 2).

Los miembros de cada ayllu mínimo son también, por definición, miembros del ayllu menor y mayor correspondiente. Sin embargo, ninguno de estos ayllus, en ningún nivel, forma un grupo territorial contiguo integrado. Cada uno cuenta con tierras diseminadas entre la Puna y el Valle. En el Valle hay todavía algunos pequeños pedazos de tierra, ocupados a veces por una sola familia que pertenece a un ayllu mínimo, menor o mayor, diferente del ayllu de sus vecinos inmediatos. Los detalles de la formación de estas "islas" no pueden discutirse aquí.⁶ Pero debe recordarse que en forma ideal y, por lo general, también en la realidad, los segmentos de la Puna de cada ayllu mínimo se duplican en el Valle, aun cuando en el Valle la cantidad de terreno perteneciente a cada ayllu mínimo varía considerablemente. Se establecen relaciones de intercambio entre las dos zonas aprovechando los parentescos de consanguinidad y afinidad. Entre Mayo y Agosto, la estación seca, cuando las cosechas en ambos niveles están en marcha, los hombres de la Puna descienden al Valle en busca de maíz, ají, miel y madera, llevando a su vez sal (de los salares y

de las minas de la Puna), ch'uñu (papa desecada), lana, telas, arcilla (la mejor se encuentra en la Puna), etc. para intercambiar. En este período se pueden ver incontables hileras de llamas pasando por el Valle, a pesar de que la llama es de la Puna propiamente y no se cría en el Valle.

El maíz se adquiere en forma de granos secos desgranados de la mazorca; se carga sobre las llamas en lugar de la sal y se lleva de regreso a la Puna. Con las llamas, de lento movimiento, el viaje puede durar de una semana a diez días, aun cuando la distancia entre los segmentos de los ayllus mínimos de la Puna y el Valle se puede cubrir normalmente en tres o cuatro días a buen paso.

Tanto los segmentos de la Puna como los del Valle de cada ayllu mínimo (con la excepción de las "islas" en el Valle) escogen una autoridad, el alcalde, quien se mantiene en el cargo por un año y representa el segmento local del ayllu mínimo en todas las reuniones o consejos a los que pueden ser llamados por las autoridades nacionales o por las autoridades autóctonas superiores. Estas últimas son: el jilangu, uno por cada ayllu menor, y el kuraka, uno para cada mitad. Los diez jilangus y los dos kurakas son siempre elegidos sólo entre los habitantes de la Puna, aunque teóricamente su autoridad (que es más formal que coercitiva) se extiende también al Valle. En este punto, a igual que en las creencias religiosas y tradicionales, la Puna es dominante con respecto al Valle, que se considera originariamente como una colonia establecida por el núcleo cultural de la Puna.⁷

Los derechos de usufructo de la tierra son heredados patrilinealmente, es decir a través de los hijos varones. Cada hijo recibe una porción de tierra cuando llega a la edad de contraer matrimonio; el hijo menor se queda en la casa de su padre. Es decir, la práctica normal es, el llamado virilocalismo. Pero, cuando no hay hijos, la tierra puede ser heredada por las hijas. Estas hijas con acceso a terrenos son muy solicitadas para matrimonio. Entonces las nuevas parejas se establecen en dichos terrenos, cerca de los padres de la mujer (residencia uxorilocal). En el modelo ideal, los hermanos que han heredado parcelas en las tierras de su padre forman un grupo corporativo, que puede unirse para defender la tierra de cualquiera de sus miembros, si hay intento de usur-

pación por parte de los colindantes. Un ayllu mínimo está formado por un número variable de tales grupos corporativos. Si un hermano muere sin dejar hijos, su tierra normalmente volverá al grupo familiar y su esposa deberá volver a la casa de su padre. Pero el nacimiento de hijos consolida la importancia de la nueva relación conyugal. En efecto, cuando el matrimonio se inicia, esta nueva unidad familiar supone una tensión constante con la anterior unidad del grupo corporativo familiar. Pero, si ya ha habido hijos, la nueva unidad familiar se fortalece. Si el esposo muere, la viuda entonces ya puede permanecer en la tierra del difunto y la administra para sus hijos. De hecho, la familia formada por padre, madre e hijos es la unidad productiva básica entre los machas y, como veremos más adelante, este es considerado como el microcosmos de la sociedad y del mundo.

b) La Dualidad Ecológica.

Debemos considerar ahora, en mayor detalle, la segmentación regional de la sociedad macha entre la Puna y el Valle. A veces la Puna es llamada la "región fría" (chirirana) o la "región alta" (patarana) mientras que al Valle, consecuentemente, se lo llama "región cálida" (q'uñirana) o "región baja" (urarana); la oposición de estas dos regiones geográficas conforma una segunda división dual que divide en dos la organización del ayllu y de mitades. Pero aunque la existencia de estas categorías se debe ante todo a la geografía andina, no designan simplemente las discontinuidades naturales que se observan. Las graduaciones entre la Puna y el Valle son suaves; en realidad hay diversos contrastes menores, o "microclimas", dentro de cada región, y los hombres tratan de repartir parcelas entre sus hijos en todos los niveles a que tienen acceso. Más aún, hay una zona intermedia, la chawpirana ("región media"), en la cual se cultiva el maíz enano (sara ch'isiwayu). A la gente que habita esta área se les clasifica simplemente como "gente de la Puna", si hablan los del Valle, o como "gente del Valle", si hablan los de la Puna. De hecho, los segmentos de "Puna" de algunos ayllus mínimos se encuentran en los lugares más altos de la chawpirana y algunos segmentos del "Valle" se encuentran en sus niveles más bajos. Pero en términos concep

tuales esta discontinuidad, que en la naturaleza se presenta en forma imprecisa, se hace mucho más precisa a través de todo un conjunto de conceptos y creencias, con lo que ya puede convertirse en un principio regulador de la organización social.

Un buen ejemplo de lo dicho se dio durante una discusión entre mi ayudante, labrador del Valle, y un informante de la Puna, a propósito de la preparación del ch'uñu. El ch'uñu es el resultado de la larga exposición de los tubérculos a los contrastes violentos de temperatura que se producen en la Puna, lográndose así una sustancia cuya capacidad de resistencia es muy superior a la del tubérculo original. Se piensa que es un producto específico de la Puna aunque también puede elaborarse en los subniveles más elevados del Valle.

Cuando pregunté por qué el ch'uñu sólo podía hacerse en la Puna, el informante de la Puna argumentó primero que no había helada en el Valle, de manera que la preparación del ch'uñu era totalmente imposible allí; pero mi ayudante le aseguró que eso no era cierto. Después dijo el informante que no había suficientes papas en el Valle ya que la papa se asocia con la Puna; pero en realidad se cultivan también cantidades considerables en el Valle, como observó mi ayudante. Se reveló entonces que la razón por la cual se prepara poco ch'uñu en el Valle es porque la gente del Valle cree que, si ellos preparan ch'uñu, cualquiera otra cosecha podría fracasar. De esta manera se protegí el lugar del ch'uñu en las relaciones de intercambio establecidas entre la Puna y el Valle.

Lo interesante de todo esto es que la división de productos entre la Puna y el Valle sólo en parte queda determinada por factores ecológicos. La realidad natural a lo más sólo serviría para insinuar un determinado principio de organización social, pero no para imponerlo como una restricción natural e incontrovertible en la forma de las instituciones sociales. Pero al añadirsele ciertas reglas culturales, la división queda reforzada.

Este punto de vista se confirma con otras creencias. Por ejemplo, si se ve al zorro subir los cerros en septiembre (época de siembra), el año será productivo en la Puna; pero si se le ve bajar, entonces el año será productivo para el Valle. Asimismo, si el zorro excreta cáscaras de

papas, será un año bueno para la Puna, pero si excreta desperdicios de maíz, habrá una buena cosecha en el Valle. Además hay dos nebulosas asociadas con la Puna y el Valle respectivamente; si una se hace más brillante que la otra habrá un buen año para la región correspondiente. Pero en ninguna de estas tradiciones se menciona siquiera al chawpirana.

Se puede argumentar, de este modo, que el modelo que tienen los machas sobre su medio ambiente es dual, a pesar del reconocimiento terminológico explícito que se da a la gradación natural que, a nivel de los hechos e ideas, se intercala en medio de la polaridad fundamental.

La figura 3 presenta esquemáticamente cómo la terminología y el sistema de creencias refuerza conceptualmente la importancia de los dos extremos más polarizados.

La columna 7 requiere comentarios, pues a ese nivel la etno-ecología de los machas puede relacionarse con los modelos de la ecología científica. En el diagrama de Carl Troll (Fig. 4) sobre las variaciones geoecológicas de los Andes, el área cubierta por el territorio de los machas aparece biseccionada por una línea que se define como límite inferior del arbusto llamado t'ula (*Lepidophyllum*). Este arbusto se usa en la Puna para la capa interior del techo de paja en la construcción de las casas, mientras que en el Valle se usa un arbusto distinto - el sunchhu (una especie de *Dorynicum*). La t'ula en realidad se encuentra en las tierras más altas del chawpirana, aunque sus límites no se marquen en el suelo con una línea clara: el diagrama de Troll es un modelo, no es una fotografía aérea. Sugiero, por consiguiente, que la línea de Troll, que divide la Puna del Valle es, en sí misma, la representación formal de la que en la naturaleza es una zona intermedia, llamada chawpirana por los machas. El refuerzo de las dualidades polares ha encontrado así eco en la ecología científica: los agricultores andinos y los científicos están de acuerdo en cuanto a los rasgos ecológicos decisivos del paisaje; pero mientras el científico puede eliminar el chawpirana reduciéndolo a una línea en el mapa, los machas deben eliminar conceptualmente un área que tiene existencia independiente en el suelo, a través del refuerzo de contrastes adicionales que operan sin mediaciones.

Esto no quiere decir que se niegue la idea de mediación: por el contrario, afirmaré permanentemente que este problema es de primera importancia en el pensamiento de los machas. Pero en el caso presente, el problema consiste en enfatizar la separación de los extremos polares permitiendo una mediación que los mantenga apartados, mientras que al mismo tiempo se minimiza la interferencia de este término medio en la organización dual de la ecología y en la dualidad social del ayllu mínimo.

A manera de resumen de lo presentado hasta aquí, podemos ahora formular un modelo general de la sociedad macha (ver fig. 5). Centrándonos exclusivamente en la intersección de las dos organizaciones duales, se nos presenta el primero de sus varios modelos cuatripartitos. En este primer modelo el eje horizontal es el chawpirana y, simultáneamente, el límite inferior de la t'ula, empleado por Troll para establecer su propio modelo (fig.5). El eje vertical representa la división de mitades; los subgrupos territoriales que conforman Aransaya y Urinsaya se extienden de un extremo al otro del territorio macha, de tal manera que cada mitad tiene sus representantes de la Puna y del Valle. Puesto que Aransaya y Urinsaya significan: "Mitad Superior" y "Mitad Inferior", el sistema cuatripartito puede considerarse como el resultado de la doble aplicación de una simple oposición entre alto/bajo, en dos planos distintos.

c) Modelos de Matrimonio.

El modelo cuatripartito que se acaba de mostrar presenta solamente el nivel más general de la división social en la sociedad macha, esto es, las dualidades de la clasificación ecológica y del sistema de mitades. Pero al sistematizar las preferencias matrimoniales debemos recordar que dentro de cada uno de los cuatro casilleros de la Fig. 5 (ej. Puna Aransaya) en realidad hay cuatro niveles más de organización: ayllu menor, ayllu mínimo, grupo patrilocal y familia. El grupo patrilocal y la familia son unidades exógamas, es decir, que no admiten matrimonios internos entre miembros del mismo grupo; en cambio en los niveles superiores de ayllu mínimo, menor, mayor y máximo hay una tendencia ideal hacia la endogamia, es decir, a preferir el matrimonio entre miembros de un mismo ayllu, en cada uno de los cuatro niveles. Esta repetición apa-



rentemente redundante de normas endogámicas a los cuatro niveles se debe entender, creo, como un refuerzo de un principio más general, a saber, el de la homología o semejanza entre los sistemas de organización en cada nivel de la estructura social. En el modelo Macha, cada unidad familiar, grupo patrilocal, ayllu mínimo y menor de la Puna tienen su contraparte en el Valle, y con ella mantiene una relación de intercambio. En la práctica, si hay sólo una o dos familias en el Valle para un ayllu mínimo determinado, muchos de los miembros del mismo ayllu en la Puna se ven forzados a buscar otras fuentes de maíz, por ejemplo a través de relaciones comerciales con otros agricultores del Valle (caseros) o con vecinos de la Puna que tienen acceso a productos del Valle. En cada segmento superior de la escala de organización que estamos estudiando (es decir, al nivel de ayllu menor, mayor y máximo), se aplican las mismas normas; pero a medida que el nivel organizativo es superior, es también mayor la correspondencia entre el modelo ideal y su práctica en la realidad.⁸

En la fig. 6 se muestra esta superposición articulada de los niveles organizativos, homólogos en estructura aunque divergentes en escala. Se verá más tarde que la elección de cuadrados en vez de círculos concéntricos para formular el principio viene dictada por el propio modelo de los machas. La tarea inmediata, sin embargo, es mostrar en qué sentido los niveles exógamos (a y b en la figura) son homólogos con los otros niveles endógamos (c, d, e, f). Para esto debemos presentar las reglamentaciones relacionadas con la elección de pareja para el matrimonio y su combinación en un modelo general de matrimonio.

La primera regla es de una fuerte endogamia dentro de cada mitad, es decir, los que son de una mitad (o ayllu mayor) deben casarse con gente de la misma mitad. Esto se entiende a su vez por medio de una norma adicional que postula hostilidad entre las dos mitades. En el tinku (luchas rituales en ciertas fiestas) o en las ch'ajwas (confrontaciones serias por terreno) unos grupos se enfrentan a otros o se asocian entre sí según pertenezcan o no al mismo grupo de referencia dentro de un determinado nivel. Por ejemplo, si la pelea es entre dos ayllus menores, pero de una misma mitad, los ayllus mínimos pertenecientes al mismo ay-

llu menor A tenderán a aliarse frente a los ayllus mínimos del ayllu menor B. Pero si la pelea es entre los dos ayllus mayores o mitades, todos los ayllus de una mitad tenderán a aliarse frente a los de la otra mitad. Esta fusión de grupos, que en otros contextos se encuentran divididos, recuerda lo que sucede entre ciertas sociedades llamadas "segmentarias", aunque allí se trata normalmente de linajes, mientras que en nuestro caso se trata de grupos territoriales corporativos. En el territorio de los machas, el proceso culmina con la unión de las dos mitades, o de sus representantes locales, frente a otros ayllus máximos colindantes. (De hecho, todos los miembros de una mitad nunca se reúnen, sino sólo aquellos que deben estar presentes en una fiesta local o una confrontación determinada). Dado todo este contexto, la endogamia de cada mitad se justifica con expresiones como la siguiente: "Por qué debemos permitir que nuestra hija se una a ellos? para que sus hijos luego vengan a herirnos?".

Existe también una preferencia marcada por el matrimonio inter-regional entre la Puna y el Valle. Las estadísticas indican que solamente algunos ayllus mínimos pueden realizar este tipo de matrimonio con alguna frecuencia. Pero en todos los casos el análisis de la genealogía muestra que tales matrimonios ocurren con la suficiente regularidad a través de las generaciones de manera que aseguren a los miembros de ese grupo un acceso continuo, directo o indirecto, a los productos de la otra zona. A nivel de las ideas, sin embargo, este principio recibe más énfasis que cualquier otro, aparte de la prohibición del incesto y de la regla de endogamia para la mitad correspondiente.

Además se enfatiza en algún grado el deseo de intercambio de hermanas. Si dos extraños inician una amistad durante una juerga de borrachos, se preguntan si ambos tienen hermanas, y de ser así, puede ser que se ofrecen a intercambiárselas. No hace falta decir que esta preferencia se encuentra mucho más a menudo al nivel de los ideales que a nivel de los hechos, aunque en algunos casos se encuentran múltiples intercambios de hermanas dentro de las genealogías.

La fig. 7 muestra la combinación de las tres disposiciones sobre el matrimonio que acabamos de mencionar: endogamia dentro de cada mitad, ma-

trimonios Puna/Valle e intercambio de hermanas (damos por supuesto el principio dominante de virilocalismo mencionado en la p.7). La manera en que se ha combinado el intercambio de hermana con el matrimonio interregional Puna/Valle se confirma en el uso del término de parentesco hermana (clasificatoria) que usan los hombres de la Puna por cualquiera mujer de la puna que ellos puedan encontrar en el Valle, mientras que en la zona ecológica de la Puna el término se limita a las mujeres de la misma generación nacidas dentro del mismo grupo patrilocal. Esto podría interpretarse como un reconocimiento del ideal exogámico o de matrimonios entre Puna y Valle, aunque en otros contextos las unidades exogámicas se pueden concebir a niveles más limitados.

No he mostrado los resultados de matrimonios en la segunda generación, porque la fig. 7 puede servir también para representar la estructura ideal de la familia: en cada hogar la familia básica se puede llamar tawantin ('compuesta de cuatro elementos'). De este modo vemos que el cuatripartismo inicial de la sociedad macha que se muestra en la fig. 5 contiene en cada una de sus divisiones otros cuatripartismos ulteriores unidos entre sí en parejas a través del efecto combinado de la endogamia dentro de la mitad correspondiente, el matrimonio interregional Puna/Valle, y el intercambio de hermanas.

Antes de dejar el nivel de la estructura institucional, debo mostrar la relación existente entre los modelos presentados en la fig. 6 y 7; al hacerlo se clarificará la naturaleza de la homología entre los grupos patrilocales exogamos y las divisiones ecológicas, por una parte, y los ayllus endogamos, por otra. Esta relación se muestra en las fig. 8 y 9. Surge de la asociación ya mencionada entre "Alto" y "Masculino", entre "Bajo" y "Femenino". Esta asociación o paralelo reaparece en una serie de oposiciones binarias propias del simbolismo macha, sobre los cuales volveremos más adelante.

La fig. 8 introduce la dualidad sexual a la fig. 6 y muestra cómo la sexualidad simbólica de la división Puna/Valle puede integrarse con la sexualidad concreta de los matrimonios entre los grupos patrilocales y con la de cada hogar. En esta figura se considera como "Ego" al hijo varón mayor de una familia; pertenece a un grupo patrilocal, ubicado apro-

piadamente en el sector de la Puna ('Alto' - 'Masculino') de sus ayllus mínimo, menor y mayor. Su mujer viene del grupo patrilocal del Valle, el cual como cuna de mujeres para Ego y sus hermanos (clasificatorios) está convenientemente ubicado en el segmento del Valle ('Bajo' - 'Femenino') del mismo ayllu mínimo, menor y mayor. Pero como las mitades (ayllus mayores) son endógamas, la totalidad del modelo de la sociedad macha (fig. 5) debe contener esta estructura en duplicado, y esto se muestra en la fig. 9. Si se recuerda que Aransaya es la mitad "Superior" y Urinsaya es la mitad "Inferior", se verá que a este nivel simbólico la sociedad macha está constituida por una mitad "Masculina" y una "Femenina", cada una de las cuales es teóricamente endógama y está dividida en dos clases matrimoniales complementarias, las que a su vez son "Masculina" y "Femenina".

La discusión hasta aquí es sumamente formal, pero se irá confirmando progresivamente a través del análisis que desarrollaremos sobre las conceptualizaciones basadas en los sexos y sobre el simbolismo de las relaciones rituales entre las dos mitades endógenas. En cuanto al problema tradicional presentado por las sociedades organizadas dualmente, consistente en reconciliar la división en dos mitades con la unidad de la sociedad en su conjunto, aquí se presenta de forma especialmente aguda, ya que las mitades no contraen matrimonio entre sí y además se relacionan mutuamente a través de hostilidades institucionalizadas de una ferocidad extrema, cuyas formas serán presentadas brevemente más adelante.

II. EL MODELO EN SUS MANIFESTACIONES.

Hasta aquí, me he fijado en tres divisiones empíricas en la sociedad macha y en sus inter-relaciones socio-simbólicas. Estas divisiones son: a) la ecológica; b) la de mitades; y c) la sexual. Su combinación da como resultado un modelo de la sociedad macha, que se expresa en la estructura matrimonial y familiar, en la complementación ecológica y la endogamia de las mitades; he argumentado, en base a las correlaciones simbólicas percibidas entre Masculino/Femenino y Alto/Bajo, que

la matriz subyacente en este modelo es una organización dual doble generada por la repetición cruzada de estas dos oposiciones simbólicamente coincidentes. Antes de continuar la conceptualización de las distinciones sexuales a un nivel más profundo, presentaré una serie de estructuras cuatripartitas claramente presentes en una variedad de niveles de la realidad social, con el fin de mostrar que el énfasis puesto en el cuatripartismo en la sección anterior no es simplemente un resultado accidental del tipo de análisis llevado a cabo, sino que es una representación auténtica que está presente en la mentalidad de los machas.

a) Construcción de la vivienda (ver fig. 10)

Terminada la construcción de la casa, se mata un corderito blanco y se recoge su sangre en dos fuentes en las cuales se han colocado tres hojas de coca. Se agrega q'uwa (una planta de menta silvestre usada como incienso) a las fuentes y cada una de las cuatro esquinas (iskinas) de la casa se rocía con esta sangre. Se dice que las tres hojas de coca son "para fijar" la sangre a las esquinas (puntanapaj).⁹ Con la carne de cordero se prepara una comida con maíz cocido y ají. Se mastica coca. Entonces comienzan las libaciones. Se ch'alla o liba para cada una de las partes de la casa; se saluda a las piedras de los cimientos y de las esquinas como a inka mayku ("jefe inca"); al barro como a torta t'allá ("señora torta"- la compañera del Inca). La puerta, aleros, vigas, clavos, etc., reciben todos sus brindis; también el piso (pampa) al que se llama pachamama (tierra madre).

Finalmente, dos hombres trepan al techo aparentando ser un par de pájaros (chhiruchhiru); hacen una imitación de nido y pelean "tal como lo hacen los chhiruchhirus". Estos hombres se arrancan pedazos de vestido, y quienes están en el suelo cambian estos pedazos por piedras blancas. Estas piedras se introducen luego en la casa como si fueran dinero. Mientras tanto otros hombres pretenden ser un par de ardillas (ch'ajcharis) y se preocupan de transportar las pertenencias del dueño de casa y su señora a la vivienda. En lo sucesivo y en contextos rituales la casa ya concluida se llamará thapa (nido). El término es apropiado ya que en una connotación distinta se considera a las parejas huma-

nas - y especialmente a los gemelos - como pájaros. Más adelante se entenderá mejor la curiosa explicación que dieron a esta imagen: "es que en los pájaros es difícil distinguir la diferencia de sexos".

Lo que más deseo enfatizar aquí es la conclusión: en el techo hay un par de pájaros (del aire) y abajo una pareja de ardillas (de la tierra); esto nos conduce a un nuevo modelo cuatripartito, claramente incorporado al ritual. Veremos más adelante, que el énfasis en las "esquinas" de la casa es también significativo y nos ofrece otra muestra de cuatripartitismo en una dimensión distinta, como se muestra en la fig. 10.

b) El tinku (ver fig. 11)

Me referiré brevemente aquí a la lucha ritual que se practica en los pueblos y aldeas de toda la región del Norte de Potosí durante las fiestas locales importantes. Los bandos están formados en su mayoría por los grupos que residen en las áreas circundantes.

Ya mencioné más arriba (ver pág. 13) el proceso de fusión de grupos. De acuerdo al mismo, dentro del territorio macha el nivel más importante de confrontación es el que se da entre las dos mitades, en la forma concreta en que éstas se encuentren presentes en cada una de las fiestas. Al entrar a la plaza de la aldea, preparándose para el conflicto, la gente hace sus ch'allas o libaciones al pie de la torre de la iglesia que está a un costado de la plaza.⁹

La torre se llama torre mayku (el jefe torre), y se considera Masculina en relación con la plaza de abajo que sería Femenina (plaza t'alla o "señora plaza"). La plaza se considera también como una forma de la pachamama (madre tierra). El sentido fálico de la torre se confirma en un rito en el cual se arrojan pequeñas marraquetas de pan (gurpa) desde la torre, las cuales son recogidas por los que están mirando desde abajo. Se dice que éstas traen buenas cosechas y ganado fértil. Así el elemento Masculino aparece de nuevo como "alto", y está relacionado a lo Femenino (Bajo) por el flujo fértil de las marraquetas seminales. Más aún, se dice que las ch'allas hechas sobre la torre sirven para dar dureza y resistencia a los peleadores durante la lucha y para que no sucumban.

En la confrontación final de las dos mitades, Aransaya y Urinsaya, participan tanto las mujeres como los hombres y la disposición de los grupos se supone que es como se representa en la fig. 11 (de hecho, el ardor del momento puede estorbar la realización perfecta de este ideal); cada mitad ocupa un lado de la plaza, las mujeres de cada grupo se organizan para enfrentar a las mujeres del otro grupo y los hombres se reúnen para enfrentar al otro grupo de hombres.

Las luchas se desarrollan en un estado de embriaguez total y ningún bando se declara ganador (aun cuando ambos pudieran proclamarse como tales). Algunos afirman que a veces, cuando las autoridades nacionales no están presentes, la ferocidad del conflicto podría llegar hasta el punto de despedazar a alguna víctima y comerse pedazos de la misma; se dice que esto debería hacerse de suyo a mano limpia y no con cuchillo. El tinku aparece como la oportunidad para una liberación total de energía en contra de la mitad opuesta. Se me contó que en una ocasión los miembros de Aransaya habían raptado a la esposa del kuraka de Urinsaya y la habían violado masivamente.

Se puede interpretar el tinku a distintos niveles: como un rito de fertilidad, como reafirmación de la estructura política de la sociedad, como una reafirmación de los derechos del individuo y del grupo a la tierra, etc. Pero aquí quiero subrayar la connotación simbólica sexual de cada mitad. En muchos relatos se identifica la comida y la cópula o también la lucha y la cópula. Desde este punto de vista la confrontación de las dos mitades puede considerarse como una expresión del simbolismo sexual, discutido anteriormente.

Se observará que esta interpretación implica un coito simbólico entre los miembros del mismo sexo que pertenecen a mitades opuestas. El problema planteado es el mismo que el de las parejas de pájaros y ardillas, todos ellos machos, en el rito de construcción de casas. Volveremos a este punto en la sección III d.

c) Labranza ritual. (ver fig. 12)

En un momento de la fiesta de Corpus Cristi, de gran celebración en el Valle, se desarrolla un rito, en el cual los hombres se disfrazan de las distintas especies de animales domésticos que crían (este rito tam

bién se celebra en distintos períodos del año en otros lugares del territorio macha). Algunos se cubren los hombros con las pieles de cabras sacrificadas; otros se atan a las espaldas pequeños cargamentos semejantes a los que cargan las llamas; otros, a su vez, son ovejas o reses. Incluso, dos hombres se enyuntan para representar a la yunta de bueyes sobre la que se basa la agricultura actual de los machas. Un campesino me dijo que los dos bueyes representaban a las dos mitades, y esto es lógico, puesto que, como veremos, la oposición Derecha/Izquierda se relaciona con la oposición Hombre/Mujer y éstas, como ya hemos visto, están relacionadas con la oposición Alto/Bajo.

En cierto momento de la secuencia ritual, estos dos hombres-bueyes se enyugan a un arado, que arrastran de un lado a otro de la plaza, seguidos de dos niñas (imilla wawas) atadas a cada uno de ellos con un cinturón. El cuarteto avanza, de arriba a abajo, como si arara.

La interpretación que haré de este rito se confirmará progresivamente en la medida que avance el análisis. Pero ya podemos ver aquí el núcleo del argumento. En efecto, si los dos hombres-bueyes representan las dos mitades, y cada uno es seguido por una pareja femenina menor, la estructura de la sociedad macha, expresada en la fig. 5, recibe una personificación concreta. Los dos hombres representan las secciones de Puna dominantes de cada mitad y las dos mujeres, las secciones dominadas del Valle. Las parejas combinadas ritualmente aran la pachamama (para la identificación entre la plaza y la pachamama, ver IIb), que es la tierra fértil de la cual depende el sistema socio-económico de los machas. Así, el rito simboliza la estructura interna de esta sociedad y, la relación del sistema en su conjunto con la divinidad natural que hace posible su supervivencia.

d) La ascendencia incaica de Macha (ver fig. 13)

El 7 de Enero, celebración local de los Reyes Magos, se ofrecen libaciones por los tres Reyes. Dicen que en épocas primitivas, en el pueblo de Macha (que ellos creen con razón que les pertenecía originalmente, antes de que los mestizos que ahora lo habitan se lo apropiaran) las autoridades solían prestar especial atención a esta fiesta, ya que

los reyes son: Rey Tata (padre), Rey Mama (madre) y Rey Niño. Consulta dos sobre quiénes eran estos reyes, los machas dicen que el rey Tata es el rey Inca, el rey Mama es su esposa (Inka t'alla) y el rey Niño es la vara. La vara es un bastón corto decorado con cintas de plata. Originalmente era entregada por las autoridades coloniales a las autoridades indígenas locales como símbolo de su cargo. Estas varas son pasadas a cada nueva autoridad por el Jefe saliente. La familia triádica de "reyes" nos recuerda el modelo triádico que a veces se da a la familia humana. A veces se dice que es kinsantin (el conjunto de tres), ya que está formada por el padre, la madre y el hijo. Ahora bien, ya hemos visto que esta triada se puede aumentar a cuatro (tawantin, el conjunto de cuatro; ver pag.14) pues el descendiente generalizado en el modelo triádico, puede especificarse como niño y niña. De igual manera podemos derivar un modelo a partir de los "Tres Reyes" pues hay una vara en las manos de los dos kurakas, que representan cada uno a una mitad. Por tanto, desde esta perspectiva, podemos ver una vez más el sistema de mitades de los machas. Esta vez queda cristalizado en las personas de estos dos representantes (los kurakas), quienes a su vez, a través del rey Niño que se identifica con la vara, aparecen como los descendientes del Inca, tanto por el lado paterno (rey Inka) como por el materno (Inka t'alla). De este modo, tenemos otro esquema cuatripartito, que además nos representa la génesis cuasi-mitológica del mundo macha.

e) El Pato (ver fig. 14)

Esta es una costumbre que se practica muy raramente en la actualidad pero que fue descrita por mis informantes. Durante ciertas fiestas los miembros de cada mitad ofrecen un pollo (no un pato, como se desprendería del nombre de esta competencia) como premio en el juego del "tira la cuerda" entre los miembros de las dos mitades. Como en el caso del tinku, no hay aparentemente ningún vencedor; cuando termina el juego cada pollo se parte por el medio y cada una de las mitades se lleva un lado del pollo. Aquí, por consiguiente, la oposición Izquierda/Derecha aparece abiertamente. Explicaré más adelante que el modelo Izquierda/Derecha de la simetría corpórea es de una importancia capital en la con

ceptualización de la oposición Hombre/Mujer. Con esta idea en mente, no nos sorprende encontrar las mitades asociadas con la Derecha e Izquierda, como en el caso de la yunta de bueyes, pues hemos argumentado que las mitades mismas están simbólicamente asociadas con el Hombre y la Mujer.

f) Cuatripartismo Cosmológico.

Este tema será tratado en la sección siguiente que presenta algunos aspectos de la religión de los machas.

III. CONCEPCION RELIGIOSA Y COSMOVISION.

Hemos considerado suficientes ejemplos de cuatripartismo para plantear su significado crucial en la cosmovisión macha. Pero en cada ejemplo los cuatro elementos han sido divisibles en dos pares auxiliares más, asociados respectivamente con el Hombre y la Mujer. Esto es válido incluso en casos como el rito de la construcción de la vivienda, donde los actores son cuatro hombres, aunque sus papeles son los de dos parejas Masculino/Femenino. De hecho, en algunos casos ha habido ambigüedad en la sexualidad simbólica de ciertos elementos. Por ejemplo, en el modelo general de la sociedad macha (fig. 5), la Puna Aransaya es doblemente masculina puesto que la Puna y Aransaya ambas están asociadas con lo Alto; pero en cambio el Valle Aransaya es ambigüamente Masculino y Femenino, pues el Valle es Bajo y Aransaya es Alto. La figura 15 representa esta doble designación de los elementos que aparecen en la fig. 5. Nos referimos a ellos posteriormente para explicar la distribución variable de los elementos masculinos y femeninos en los diversos ejemplos de cuatripartismo que se han presentado. Sin embargo, daremos primero una mirada más detenida al dualismo macha.

a) Dualismo cosmológico.

Tukuy ima qhariwarmi ("Todo es Hombre y Mujer") se me dijo cuando estaba investigando el sistema religioso de los machas. Se referían a ciertas rocas sagradas (wak'as), algunas de las cuales se consideran mascu-

linas y otras femeninas. La totalidad de las wak'as conforman una serie de divinidades locales emparejadas. De igual modo me indicaron que los espíritus que se supone habitan las puntas de los cerros (jurq'u) son masculinos, mientras que sus esposas (warmi jurq'u) son las fuentes de agua que brotan de las montañas y fluyen hacia abajo.

El sol (tata inti = "Padre Sol") y la luna (mama killa = "Madre Luna") constituyen otra pareja divina. Al sol también se llama tata santisimu y a la luna mama santisima o "Maria". Bajo la tierra existe otra pareja divina, pachatata ("Padre Tierra") y pachamama ("Madre Tierra"). La pachamama es la receptora de ciertos ritos (asuntus; este nombre se deriva del castellano "asunto" o quizás también de la festividad católica de la Asunta, que se celebra el 15 de Agosto) que se desarrollan a finales de Agosto y en Septiembre (tiempo de siembra) y que se consideran necesarios para obtener una buena cosecha al año siguiente. También se le llama wirjin (derivado de la palabra castellana "Virgen", aunque en quechua esta voz no se asocia con la castidad) y sucede que las "virgenes" o divinidades femeninas que se cree habitan las tierras cultivadas (chacras), son fragmentaciones locales de la misma divinidad. A pachatata se le adora sobre todo durante el carnaval. También se encuentra en forma fragmentada en los numerosos tata pachaqas (llamados también tata chayiyuj = "El Padre de bendiciones" y tata wilakrus - del castellano "vera cruz") cuyos santuarios se ven en las cimas de las colinas a través de todo el territorio macha. Las puertas de estos santuarios generalmente tienen la forma trapezoide asociada con la arquitectura incaica - "porque son iglesias", dijeron mis informantes. En el tinku al tata wilakrus, como al torre mayku de que hablé anteriormente, se le considera patrono de la lucha. Para la procesión de la fiesta de la Cruz, el 3 de mayo, en cada santuario la cruz es recibida con los atavíos propios del tinku: la montera, el poncho, etc. Igual que para la torre, su pareja conyugal es una forma de pachamama: para la torre toma la forma de plaza t'alla; para tata wilakrus, la forma de las "virgenes".

Estos no son sino algunos ejemplos del exuberante dualismo cosmológico que "rodea" a los machas. De hecho todas estas parejas están ordenadas dentro de un modelo cuatripartito ulterior. Al reino del sol y de la

luna se lo llama la "Mitad Superior" (pata parti) o "Dimensión Superior" (janan pacha); al reino de pachatata y pachamama se lo llama la "Mitad Inferior" (ura parti) o "Dimensión Interna" (ukhu pacha); mientras que la zona intermedia donde existe la vida humana y animal se denomina kay pacha ("Esta Dimensión"). En esta cosmología las montañas se elevan hacia lo alto para mandar a los terrenos cultivados, tal como la torre fálica domina la plaza que está a sus pies. Se asimilan así las configuraciones del paisaje andino con las relaciones entre las dos divinidades terrenas. El rayo, que puede proceder de lo bajo o de lo alto, deja sin vida el lugar que ha tocado, y los "sabios" (yachaj, el que sabe; equiva lente al yatiri aymara, pero no reducible al curandero o jampiri) que es tán en contacto con la divinidad, desarrollan su oficio solamente después de haber sido golpeados por el rayo y resucitados. La vida humana es peligrosa pero fructífera, porque la humanidad se desenvuelve en un punto en donde las divinidades de las alturas comparten sus límites con las divinidades de lo bajo. La misma ambigüedad sexual opera también aquí, de manera que a la "Mitad Superior" se la puede considerar Masculina y a la "Mitad Inferior", Femenina.

En la fig. 16 se muestran las características más generales. Allí se verá que la kay pacha ocupa la misma posición estructural que la chawpirana de la fig. 5. Pero al mismo tiempo que dentro de la sociedad de los machas tratan de perfeccionar la dualidad del modelo, aquí también se encuentra un eco en la relación establecida entre la sociedad humana y la naturaleza; cogidos entre las divinidades de lo Alto y lo Bajo, los machas deben ofrecer los tributos apropiados a cada cual con el fin de mantener su precaria posición como intermediarios. La estructura ideal del cosmos es dual, como lo es lo Alto y lo Bajo; y la humanidad debe, por consiguiente, enfrentar a ambos aspectos de una sola vez, con el fin de beneficiarse de las fuerzas antagónicas pero complementarias que se desarrollan alrededor de ella. Purajman jaywayku, se me dijo: "le damos a ambos lados, a los crístianos de jananpacha y a los no cristianos de ukhupacha. Recordemos que la estructura ideal de la sociedad es dual, Puna y Valle, y el chawpirana se ubica institucionalmente entre los dos polos dominantes.

Finalmente, la fig. 17 muestra la ambigüedad sexual de los elementos en el modelo cosmológico y muestra cómo la unión entre los rayos fertilizantes del sol y la tierra productiva es compatible con el apareamiento alternativo del Sol con la Luna y la pachamama con el pachatata. El sol es plenamente Masculino y la tierra plenamente Femenina, mientras que sus respectivos cónyuges son lógicamente y simbólicamente imperfectos.

b) La mitología y las mitades

La aseveración misma de que "todo es Hombre o Mujer" confirma la identificación del sistema de mitades con la pareja Hombre/Mujer; en las conversaciones con la gente del lugar esta idea sería reafirmada.¹⁰

Otras evidencias se encuentran en los mitos relativos a la población preincaica. De acuerdo a estos mitos, la gente que vivió antes de los Incas se llamaban Chullpas. Sin embargo en esa época no existía el sistema de mitades como hoy; había no obstante otra división: Todos los hombres se llamaban Mariano y todas las mujeres se llamaban María. Dicen los machas que los otros nombres que hoy se encuentran fueron introducidos por los sacerdotes cristianos. Hoy en día esos nombres tienen un significado religioso, además de usarse en relación a los seres humanos: Mariano es el nombre que se da al cóndor en incontables narraciones folklóricas y María es el sapo (k'ayra maría) cuya chicha (en quechua aqha) nunca se agota - es decir, el agua en que vive el sapo nunca se extingue.

Ahora bien se piensa que los espíritus de la montaña (jurq'us) toman la forma de cóndores y cuando son llamados por los "sabios" (yachaj) para responder a las preguntas formuladas en las casas de la gente, ellos llegan con un gran aleteo en la oscuridad para beber el alcohol ofrecido por el "sabio". Se recordará que las esposas de ellos son las fuentes de agua con las que María, el sapo, está asociada. Aquí hay una identificación implícita entre la humanidad pre-incaica y las divinidades contemporáneas. Aclaremosla un poco más.

Se cree que en el tiempo de los chullpas los hombres y los animales eran en alguna forma "lo mismo"; esa época es conocida como el "tiempo inquieto" (inkitu timpu) porque los hombres y las bestias intercambiaban

sus formas fácilmente. Hoy día esto ocurre muy rara vez. Más aún, la era de los chullpas era la "edad de oro" de la mitología macha, anterior a la domesticación de animales y plantas: la llama de los chullpas era la vicuña montaraz; sus pollos, la perdiz o p'isaqa; su quínuá, una variedad que se considera ahora silvestre; y sus papas eran las especies asociadas con los niveles agrícolas más altos y fríos. Ahora bien, la palabra jurq'u significa "lugar agreste" y al mismo tiempo "espíritu de la montaña". Esto encaja con la asociación de Mariano y María con un "estado de naturaleza" y un estado "presocial", donde existía continuidad entre los hombres y los dioses y el único principio de organización era el natural y primordial basado en las diferencias sexuales.¹¹ Los incas, al establecer el sistema de mitades, fundaron con ello un sistema social que fue para la "era anterior" semejante a lo que la domesticación de animales y plantas habría sido para el estado "pre-existente" de productividad natural. La división entre Aransaya y Urinsaya puede, por consiguiente, considerarse como un sustituto socio-simbólico del principio "pre-social", necesario para la regulación de las relaciones sexuales y matrimoniales, único principio a través del cual puede constituirse la sociedad. "El Hombre y la Mujer" es aún ahora la dualidad fundamental de acuerdo a la cual se organiza la sociedad; pero se ha proyectado además a un nivel de instituciones sociales y de simbolismos, en el que a través de las mitades endógamas, se ha reemplazado el estado de "promiscuidad natural" que lo había precedido.

c) Hombres y Mujeres. (ver fig. 18)

En esta sección y en las siguientes plantearé que el objetivo del ritual que rodea al matrimonio y a la vida marital de hombres y mujeres, está dirigido a "asegurar" la unión duradera de dos oponentes, cuya misma oposición convierte a la unión en inestable, no importa cuán importante sea desde el punto de vista económico y reproductivo. Presento en primer lugar la médula del rito matrimonial, antes de ocuparse del significado de la palabra yanantin, con la cual los machas designan a la pareja conyugal en una cantidad de contextos rituales.

Una pareja macha en forma ideal "se casa" por lo menos tres veces: una, en la oficina del registro civil nacional; otra en la iglesia y, después del matrimonio religioso, en una celebración al estilo indígena. Digo "por lo menos" porque, como sucede en muchos lugares de los Andes, una pareja puede empezar a vivir juntos en un "matrimonio de prueba" o concubinato, antes de cimentar las relaciones con los rituales matrimoniales "oficiales". Se desprende entonces que el matrimonio entre los machas no es asunto de una-vez-por-todas sino más bien un proceso de cimentación progresiva que se desarrolla tanto a través del trabajo cooperativo que involucra el manejo de una casa como a través de una serie de confirmaciones ceremoniales, de las cuales las tres que acabamos de mencionar son simplemente las más importantes.

En la celebración autóctona, se preparan grandes cantidades de chicha, se matan animales y la celebración es atendida por parientes y vecinos de ambas partes. La pareja es escoltada desde la iglesia por padrinos y parientes quienes cantan y bailan. Las hermanas han preparado para la ocasión enormes muñecos rústicamente confeccionados que ponen en la punta de largos palos (arkus); mientras llevan estos palos, cantan la canción de bodas con música que tocan los hermanos solteros. De estos muñecos cuelgan objetos diversos, tales como platos, panes, cuchillos, cucharas, y espejos. Cada muñeco está adornado con dos de tales objetos. Las libaciones se sirven en dos pares de copas-toros (turu wasus), que son vasijas rituales de madera, cada una de las cuales tiene en su interior la figura de una yunta de bueyes tallada de tal manera que el líquido baña los cuerpos de los toros. Estos tazones se hacen, se compran y se usan en pares- con una excepción que mencionaremos en seguida. Se hace sentar, entonces, al novio y a la novia en los rellanos de la "ramada", una construcción especial en forma de E, hecha de ramas verdes de molle y cubiertas con ponchos (ver fig. 18). El hombre se sienta a la derecha de la mujer. Cada uno de ellos es acompañado y atendido por parientes rituales y no rituales del mismo sexo, de tal manera que un grupo de hombres se sitúa en un rellano y un grupo de mujeres, en el otro. Se supone que estos grupos no deben conversar entre sí hasta después que hayan terminado de comer y beber. Entonces, la pareja sale de sus respectivos rellanos, unen sus manos y dirigen el baile.

Hay que notar que la pareja que se va a unir se mantiene primero separada y su sexo está reafirmado con la presencia de sus compañeros, aún cuando todos están rodeados por la estructura de las paredes exteriores. Hay dos ambientes, uno masculino y otro femenino, divididos por una línea común; el enlace es solemnizado por la comida y las libaciones mientras los hermanos y hermanas, de pie junto a las dos "puertas de entrada", sostienen los muñecos y cantan la canción de bodas. Veremos después que esta configuración de dos ambientes cuadrados con una pared común no es fortuita; al contrario, es la representación geométrica de la unión ideal de hombre y mujer. Ambos pueden ser oponentes, pero la mediación que esto requiere se ha reducido (como la chawpirana del Tapa de Troll) a una sola línea.

1) Yanantin.

La investigación del significado de esta palabra está proyectada de manera que revele la forma precisa en la cual se concibe la unión de Hombre y Mujer (qhariwarmi).

Yanantin está formado por la raíz yan- ("ayuda"; comparar con yanapay = "ayudar") y la terminación -ntin-. Solá¹² describe a -ntin como una concurrencia contextual especial del sufijo nominativo -ti: es "inclusivo, con implicaciones de totalidad, inclusión espacial en una cosa u otra, o identificación de dos elementos como miembros de una misma categoría". Por consiguiente, en términos lingüísticos, yanantin parecería significar "ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única". Pero si uno pregunta a un macha qué significa la palabra, la respuesta es que significa "pareja" (par) u "Hombre - y - Mujer" (qhariwarmi). Para clarificar esto, demos una mirada a algunos contextos de su uso.

Cuando se hacen las libaciones, la ch'alla, o acción de rociar unas gotas en el suelo en honor de la divinidad, se ejecuta dos veces, y esto se dice que es yanantin para el otro miembro de tu pareja conyugal: warrikipaj (= para tu mujer) o qusaykipaj (=para tu marido). Además, cuando se ofrecen hojas de coca a un invitado o al que participa en un rito, se ofrecen dos puñados a cada persona, y ésta debe recibirlos con

sus dos manos ahuecadas. Esto también se explica como yanantin. Ya he mencionado la pareja de copas - toros que se usan en las libaciones efectuadas a su vez en múltiples de dos. Hay un tipo diferente de copa-doble en el que los dos vasos están unidos por un canal ahuecado, de modo que la chicha puede pasar libremente de una vasija a otra. El bebedor hace una ch'alla con cada vasija y luego bebe de ambas. En todos estos casos, los apareamientos y las repeticiones se explican como yanantin.

Peró hay otros contextos en que aparece la palabra yanantin. Algunos de ellos son rituales sólo en un sentido muy amplio. Los ojos, por ejemplo, son yanantin, porque están en parejas; las manos, las orejas, las piernas son asimismo yanantin. Más aún, los pechos y los testículos son también yanantin. Esto último confirma la impresión de que un modelo para los elementos yanantin es la simetría del cuerpo, Izquierda/Derecha; pero simultáneamente añade un elemento de confusión, ya que no se entiende inmediatamente cómo puede considerarse a los dos pechos o a los dos testículos como Hombre-y-Mujer. La confusión es mayor al considerar la creencia de que los hermanos gemelos son, más que nada, yanantin, aun si son del mismo sexo. Está claro, entonces, que yanantin no puede significar Hombre-y-Mujer en un sentido demasiado simplista.

Hay una ocasión, sin embargo, en que las libaciones, los gestos y las copas-toros no son yanantin, es decir no están repetidas o en parejas sino que se mantienen aisladas. Esta singularidad se describe como ch'ulla, que significa "una sola vez, en cosas que deberían ser dobles". Igualmente, un solo ojo en el rostro de un hombre sería ch'ulla, porque normalmente deberían ser dos; pero la nariz no es ch'ulla porque naturalmente sólo hay una nariz en el rostro. Las ceremonias que son ch'ulla se realizan por las almas de los muertos recientes, a menos que una pareja haya muerto más o menos en la misma fecha, en cuyo caso se enterrarán juntos y la ceremonia será yanantin. Sin embargo, aun cuando sólo uno de la pareja haya muerto, se cree que el alma del cónyuge sobreviviente, cuando muera, se reunirá con la de su esposo o esposa fallecido anteriormente. La afirmación de que las viudas solamente podrían casarse como último recurso está en consonancia con esto, pues después de muerta simplemente se reunirá con su primer marido, dejando a su segundo marido desamparado.

Esta duplicación frenética de gestos e implementos está claramente relacionada con la unión esencial esperada de ambos esposos. Pero no hemos explicado aún por qué algunos pares que son yanantin (como algunos casos de hermanos gemelos) juntan a individuos del mismo sexo, hecho que nos impide aceptar simplemente que yanantin significa Hombre-y-Mujer sin connotaciones posteriores. Para resolver el problema resumiré brevemente la posición presentada hasta aquí y con la ayuda de datos etnohistóricos la replantaré en términos que hagan posible su solución.

Hasta ahora hemos visto que la pareja Hombre/Mujer aparentemente se concibe en los mismos términos que la simetría del cuerpo. Izquierda/Derecha es evidentemente una de las dualidades básicas cubiertas por el concepto yanantin y, puesto que sabemos que se asocia Hombre con Derecha y Mujer con Izquierda (recuérdese la labranza ritual y también la ubicación de los grupos de diverso sexo en la enramada nupcial en forma de E), parece obvio que podemos interpretar la repetición designada yanantin como un intento por asimilar la pareja conyugal a la dualidad perfecta que ofrece el modelo de la figura humana. Conforme a esta interpretación, resulta menos importante que yanantin signifique Hombre-y-Mujer. Más revelador sería lo siguiente: El hecho de que hombres y mujeres tengan que ser yanantin significa que su unión ha de acercarse a, y participar de, la unión perfecta que logran las dos mitades del cuerpo humano.

Un apoyo para este punto de vista se puede encontrar al comparar algunas creencias machas acerca de los hermanos gemelos con un relato hecho por informantes del siglo XVI a Francisco de Avila en Huaruchiri acerca de los ritos que rodeaban el nacimiento de los gemelos en aquella región. Sintetizando esta descripción Avila transcribe:

"Chaymantan ñataj ñaqa nisqanchista tinkuchisun: qhari purá yurijtinga paná warmi purá yurijtimpas, "manan alli pachachu kanqa. ancha muchuy pacha kanqa" nispan nij karqanku. chaymanta qhari warmi rikurijtinmi, allipaj unancharqanku."

"Ahora resumiremos lo que acabamos de decir: si ambos nacían varones o ambos eran mujeres, la gente decía 'Habrá mal tiempo. Será un período de grandes sufrimientos'. Pero si nacían hombre y mujer ellos lo consideraban una buena señal."¹³

Los machas también atribuyen una gran significación al nacimiento de gemelos. Una mujer que da a luz gemelos se considera capaz de maldecir a otras. Se dice que los gemelos provienen del demonio, es decir, de las divinidades inferiores. Además dicen que, si una mujer embarazada recibe un gran susto causado por los truenos y relámpagos, el hijo que está en su vientre se divide. Me contaron que a veces los gemelos nacían con los labios partidos verticalmente en el centro; también se atribuye esto al espanto producido por los truenos y relámpagos. Se cree que los gemelos comparten la vida; uno se enferma cuando el otro enferma, y muere cuando el otro muere. Lo más importante es el dicho de que, si los gemelos son de sexo opuesto, deberían casarse, sin que importe la prohibición del incesto.

Nótese que se dice que los gemelos son el resultado de la división, y que la referencia a los labios partidos sugiere una división entre las dos mitades del cuerpo. Esto es, los gemelos son un par perfecto porque, a pesar de ser ostensiblemente dos individuos, están relacionados el uno al otro como el lado derecho del cuerpo lo está con el izquierdo. Es totalmente lógico, entonces, que los gemelos de sexo opuesto deberían casarse, porque, mientras que la mayoría de las parejas Hombre/Mujer han nacido independientemente y por eso necesitan de una conversión ritual en una pareja que represente Derecha/Izquierda, los gemelos en cambio están desde el nacimiento relacionados el uno al otro como las dos mitades de un solo cuerpo. Tanto en la creencia macha como en la de Huaruchiri, parece que se considera a los gemelos de sexos diferentes como a una personificación admirable del modelo ideal de unidad entre los sexos.

Los gemelos del mismo sexo son yanantin, en la medida que la palabra tiene una primera referencia a la simetría corporal; pero si el lado derecho del cuerpo es masculino y el lado izquierdo es femenino, cómo pueden asimilarse al modelo dos hombres o dos mujeres? La respuesta a

este interrogante contestará simultáneamente una serie de otras preguntas que ya he indicado, pero que he pospuesto responder. Así, si las dos mitades son Masculino y Femenino, cómo es posible que en el rito de labranza dos hombres representen los segmentos de la Puna y dos mujeres los segmentos del Valle? Y por qué en el rito de construcción de la vivienda las parejas de pájaros y de ardillas están representadas sólo por hombres? Además durante el tinku, por qué se enfrentan hombres con hombres y mujeres con mujeres, si es que no estoy equivocado al ver en el encuentro un acto ritual de cópula entre las dos mitades masculina y femenina? Para dar respuesta a estas preguntas debemos referirnos a otro símbolo empleado por los machas, al que ya he aludido en la presentación del rito del matrimonio: el espejo.¹⁴

Antes de preguntar qué es lo que tienen que decir los machas con respecto a los espejos, consideraremos brevemente qué hace un espejo. El espejo no sólo duplica un objeto; más bien y precisamente invierte su imagen, de tal modo que la imagen resultante se relaciona con el objeto original de derecha a izquierda y de izquierda a derecha. Solamente en el caso de objetos que son en sí mismos completamente simétricos, como una copa-toro, la imagen del espejo será literalmente una reduplicación. Ahora bien, si la imagen de una mano derecha es una mano izquierda en el espejo, éste resulta ideal para simbolizar la relación denominada por los machas como yanantin. No sucede lo mismo, sin embargo, con los hombres y las mujeres: cada fisonomía masculina o femenina es simétrica en sí misma al estar compuesta de dos lados cada uno de los cuales es el reflejo de la otra. El reflejo de un cuerpo masculino será así el de otro hombre, mientras que una mujer será reflejada como otra mujer. Se comprenderá fácilmente por que el espejo puede ser un poderoso símbolo para los machas.

El uso cultural que dan a los espejos puede resumirse de esta forma. Primero, se dice que uno no debe mirarse al espejo durante la noche, pues la noche es el momento del alma y los espejos son "los enemigos del alma". Tanto los lagos como los espejos reflejan imágenes y diversas creencias ponen de manifiesto el temor del alma por el agua. En una ceremonia que se efectuó cuando un hombre estaba próximo a morir, un

grupo de sus amigos y parientes fueron al cementerio, donde ellos creían que su alma ya anticipadamente vagaba, y la "encerraron" colocando diversos objetos simbólicos en la entrada. Uno de estos objetos era un espejo. En contraste con esto, ya hemos visto cómo en la ceremonia nupcial los familiares del novio y la novia les preparaban muñecos ceremoniales a los que amarraban varios objetos en duplicado, entre otros, espejos. En esta ceremonia se regalan espejos al hombre, aun cuando en la vida diaria solamente los llevan las mujeres.¹⁵

Reformulemos ahora nuestro problema en el lenguaje de los espejos. El objetivo es reunir dos entidades, Hombre y Mujer, que están compuestos cada cual de una dualidad corpórea de simetría espejada, pero que están en oposición una a otra: la imagen espejada de cada uno no es el otro sino más bien otra persona del mismo sexo. Debemos recordar que los machos, como se acaba de demostrar, asocian el espejo con la dualidad conyugal al mismo tiempo que hacen una distinción entre esta dualidad y el alma (que es singular).

Ahora bien, las transformaciones posibles para los dos elementos "Hombre y Mujer" son cuatro. Es decir el rango total de pares que se pueden generar con esta base es de cuatro: Hombre/Hombre, Mujer/Mujer, Hombre/Mujer, Mujer/Hombre (fig. 19). Los dos primeros pares son el resultado de la aplicación literal del principio de los espejos a cada uno de los términos de la oposición. Los segundos pares son los objetivos escurridizos.

Pero supongamos que tomamos los dos pares Hombre/Mujer que aparecen en el esquema de la fig. 19, y los aplicamos como la matriz doble de una estructura cuatripartita. Esto nos dará la misma designación ambigua de elementos que ya hemos visto en la fig. 15. Es decir, estamos tratando con cuatro entidades (ver fig. 20): Hombre (masculino), Mujer (masculina) Hombre (femenino), y Mujer (femenina). Asimismo éstos son los resultados finales de la transformación en la oposición inicial entre Hombre y Mujer.

Además, sin ser ilógicos, las dos primeras de estas parejas ambisexuales pueden estar representadas por Hombres y las segundas, por Mujeres. Así, en el rito de labranza es perfectamente comprensible que las dos

este interrogante contestará simultáneamente una serie de otras preguntas que ya he indicado, pero que he pospuesto responder. Así, si las dos mitades son Masculino y Femenino, cómo es posible que en el rito de labranza dos hombres representen los segmentos de la Puna y dos mujeres los segmentos del Valle? Y por qué en el rito de construcción de la vivienda las parejas de pájaros y de ardillas están representadas sólo por hombres? Además durante el tinku, por qué se enfrentan hombres con hombres y mujeres con mujeres, si es que no estoy equivocado al ver en el encuentro un acto ritual de cópula entre las dos mitades masculina y femenina? Para dar respuesta a estas preguntas debemos referirnos a otro símbolo empleado por los machas, al que ya he aludido en la presentación del rito del matrimonio: el espejo.¹⁴

Antes de preguntar qué es lo que tienen que decir los machas con respecto a los espejos, consideraremos brevemente qué hace un espejo. El espejo no sólo duplica un objeto; más bien y precisamente invierte su imagen, de tal modo que la imagen resultante se relaciona con el objeto original de derecha a izquierda y de izquierda a derecha. Solamente en el caso de objetos que son en sí mismos completamente simétricos, como una copa-toro, la imagen del espejo será literalmente una reduplicación. Ahora bien, si la imagen de una mano derecha es una mano izquierda en el espejo, éste resulta ideal para simbolizar la relación denominada por los machas como yanantin. No sucede lo mismo, sin embargo, con los hombres y las mujeres: cada fisonomía masculina o femenina es simétrica en sí misma al estar compuesta de dos lados cada uno de los cuales es el reflejo de la otra. El reflejo de un cuerpo masculino será así el de otro hombre, mientras que una mujer será reflejada como otra mujer. Se comprenderá fácilmente por qué el espejo puede ser un poderoso símbolo para los machas.

El uso cultural que dan a los espejos puede resumirse de esta forma. Primero, se dice que uno no debe mirarse al espejo durante la noche, pues la noche es el momento del alma y los espejos son "los enemigos del alma". Tanto los lagos como los espejos reflejan imágenes y diversas creencias ponen de manifiesto el temor del alma por el agua. En una ceremonia que se efectuó cuando un hombre estaba próximo a morir, un

mitades de la puna sean representadas por hombres y las dos extensiones del valle, por mujeres. Igual cosa sucede en el tinku, cuando el grupo masculino - simbólicamente "Hombres y Mujeres" - lucha entre sí, y el grupo femenino - también "Hombres y Mujeres" - lucha de igual modo entre sí. En el ritual de la construcción de la vivienda, tanto las parejas de lo Alto como las de lo Bajo están representadas por hombres; el hecho que una pareja sea representada por dos hombres ya no es una sorpresa para nosotros, ahora que hemos considerado la idealización de la situación; se trata de otra formulación ritual del modelo de emparejamiento, proporcionado por dos cuerpos masculinos de lados simétricos.

Así, si combinamos el principio de una oposición Hombre/Mujer con el de simetrías del estilo de un espejo, aumentan las posibilidades de encontrar elementos cuya asignación como "masculinos" o "femeninos" resulta ambigua o múltiple. Y a través de esta ambigüedad se consigue también la posibilidad de una unión simbólica de estos dos rasgos contrapuestos. Esta discusión empezó con la definición del concepto yanantin. Nos condujo a la simetría corporal y de allí a los espejos y sus imágenes. De esta forma el concepto de yanantin ha resultado la clave para la comprensión del principio del cuatripartismo. Pero el análisis todavía no está completo. A través de los espejos ha sido posible vislumbrar la unión de hombre y mujer a pesar de su oposición polar inicial. Pero para lograr esa unión es necesario "eliminar" la mediación que cualquier oposición polar demanda. Resumiendo, debemos "reducir" estas oposiciones al modelo de los dos lados del cuerpo, cuya única mediación es la línea teórica que corre a lo largo del centro del cuerpo. Ya hemos observado esto en la construcción nupcial en forma de T, en la cual el novio y la novia fueron introducidos durante la ceremonia de su matrimonio. Comenté entonces que el rito consistía básicamente en la unión de dos ambientes cuadrados, el uno masculino y el otro femenino, unidos a través de una pared común. De esta forma la mediación se reducía a una simple línea (como en el modelo científico de la división entre Puna y Valle) y surgía una simetría geométrica.

Sin embargo, el argumento más fuerte proviene del análisis lexicográfico de ciertas raíces relacionadas entre sí que aparecen en los primeros diccionarios quechuas. Entre estas raíces, el radical yana - actúa como puente entre el siglo XVI y los machas contemporáneos.

IV. A LA LUZ DE LOS ANTIGUOS DICCIONARIOS (ver cuadro 21)

Hasta ahora hemos discutido la palabra yanantin de acuerdo a las acepciones en que aún se emplea entre los machas contemporáneos. Pero hay buenas razones para pensar que tenemos aquí un concepto peculiarmente andino que ocurre mucho más generalmente. Por ejemplo, se ha visto que el concepto constituye la relación "nuclear" subyacente en la preocupación de los machas por el cuatripartismo y nosotros ya sabemos que en los tiempos precolumbinos el cuatripartismo era de importancia capital tanto a nivel del Estado como de la comunidad. Recuérdese por ejemplo que el nombre del Imperio Incaico era Tawantinsuyu (el conjunto de los cuatro territorios). Pero si este fuera el caso, podemos suponer que la palabra aparecerá en los primeros léxicos quechuas y que ésta y las palabras relacionadas arrojarán alguna luz sobre la naturaleza del concepto. Para ello presentaré una red de relaciones lexicológicas y semánticas que pueden reconstruirse a través de la información proporcionada por tres diccionarios quechuas del primer período colonial. Estas relaciones se resumen en el cuadro 21. El análisis tomará la forma de un comentario de este diagrama. Los tres lexicógrafos consultados son: Fray Domingo de Santo Tomás, Antonio Ricardo y Diego González Holguín; sus trabajos fueron publicados en 1560, 1568 y 1608 respectivamente. En esta parte mantengo la ortografía de las tres fuentes mencionadas. El campo lexicológico que he aislado está constituido por cinco raíces y las conexiones que trato de establecer se basan en: 1) cita explícita de una segunda raíz como sinónimo de la acepción descrita por el lexicógrafo; 2) citas de frases quechuas que indican una relación semántica entre la acepción bajo la cual se encuentra la frase y alguna otra palabra o raíz; 3) la traducción al castellano de dos palabras o frases que sugieren una posible relación en sus significados.

Las relaciones del tipo 1) se indican con una línea continua, mencionándose la fuente, en una interrupción de dicha línea. Las relaciones de tipo 2) y 3) se indican en una línea de puntos; sólo se incluyen las menos discutibles, puesto que es el conjunto de relaciones lo que el comentario pretende explicitar.

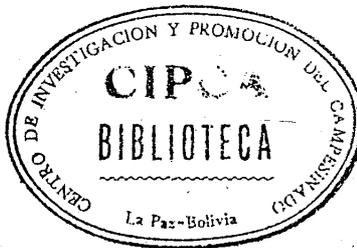
Al construir este puente analítico entre el Siglo XVI y los machas actuales no tengo la intención de sostener que éstos últimos necesariamente mantengan, en la estructura de su simbolismo y creencias, toda la riqueza de connotaciones que la palabra yanantin pudo haber tenido alguna vez en las diversas sociedades subsidiarias pertenecientes al área cultural andina; mucho menos pretendo que las entidades concretas en las cuales se expresa ahora el concepto, ya sea en el pensamiento o en la acción, sean las mismas que se usaban hace 400 años, y de las cuales tenemos atisbos tan sugerentes en los mitos de Huaruchiri. Mi propósito es más bien combinar diferentes clases de evidencias para llegar a lo que podemos llamar un "tipo de conceptualización cultural", es decir, un modelo de un operador binario particular que puede haberse extendido a diferentes áreas de organización social y conceptual de acuerdo a una variedad de criterios etnogeográficos e históricos cuya formulación definitiva todavía no es posible definir. Entonces el yanantin de los machas sería sólo una concreción particular, en un contexto cultural e histórico específico, de un esquema conceptual mucho más genérico, presente en alguna forma en todo el mundo andino, como atestigua el material de estos diccionarios consultados.

a) Yanantin y ch'ulla

Tomemos como punto de partida el análisis léxico de éste mismo término, yanantin, cuyas relaciones estructurales estamos tratando de clarificar: (4.5 en la fig. 21). Santo Tomás nos dice que significa "par, de dos cosas yguales". "Igualdad" es un concepto muy ambiguo. Por eso el ejemplo mencionado en 4.6, sobre parejas que poseen "igualdad", yanantin yanantillan, nos ayudarán. En esta frase el sufijo -lla- es limitativo ("no más") y la repetición es enfática ("dos y solamente dos"). Aquí Ricardo pone como ejemplo la palabra "guantes" y en 4.9 Holguín pone "ojos". En 4.10 Holguín traduce huc yanantin capato como un "par de zapatos". Después, él contrasta yanantin ñawi, "par de ojos" con ch'ulla

ñawi, "el de un ojo no más, el tuerto" (5-6). Chhulla (o ch'ulla, columna 5) es el opuesto de yanantin. Aquí la evidencia lexicográfica simplemente confirma la etnografía macha. Igualmente, chhulla maqui (5.7) se traduce por "el de una mano", contrastando con el ejemplo de cosas yanantin que ilustra Ricardo, guantes; y cuando vemos que chhulla rinri significa "el de una oreja" (5.8), podemos inferir que las dos orejas son también un ejemplo de cosas yanantin. Todo esto sugiere que en la relación entre el lado izquierdo y derecho del cuerpo hay un modelo de igualdad lo cual ya vimos que también es válido para los machas.

En la frase compuesta yanantinpa chullan (en donde los sufijos -pa y -n representan la doble indicación de posesión; ver Solá, 1967, 5.15) encontramos la raíz 5 explícitamente relacionada con la raíz 4 (4.8); y en 5.1 la oposición entre las raíces se plantea de la siguiente manera: Holguín nos dice que ch'ulla significa "una cosa sin compañera entre cosas pareadas". En 5.2 se nos presenta un cuadro más completo del significado de ch'ulla y de este modo, por implicación, del significado de yanantin. Holguín cita primero un ejemplo muy distinto de algo ch'ulla: un "candelabro" o "vinajera"; pero luego, en una frase que ha de enfatizarse, explica por qué estas cosas son ch'ulla: "cosa desigual que no viene con otra o no corresponde en tamaño o en proporción". A primera vista esto es raro: Cómo podría considerarse "desigual" a un candelabro o a una vinajera?. Se puede inferir la respuesta partiendo de ciertos elementos de las prácticas rituales ya mencionadas entre los machas de hoy día, por ejemplo el uso de pares y de repeticiones en las libaciones y ceremonias que son yanantin; mientras que solamente en las ceremonias para los muertos la regla es que estos elementos, sean ch'ulla, sin duplicaciones. Los ritos cristianos, sin embargo, no ponen igual énfasis en la falta de paridad de los atuendos rituales, como se encuentra entre los machas. Además se puede suponer que Holguín, cuyo léxico está lleno de anotaciones proselitistas, haya explicado el uso del concepto ch'ulla para describir y clarificar los ritos cristianos a los indígenas. Los candelabros y las vinajeras son ch'ulla porque, contra todo lo que pudieran esperar los indígenas, se presentan solos y no en pares.



Pero la explicación de Holguín se divide en dos partes: ch'ulla también se refiere a cosas que "no corresponden en tamaño, o proporción". Esto toma forma en 5.3, donde chulla chulla se traduce simplemente por "lo desigual". En 5.4 Chhulla ymagen se traduce como "dos ymagenes no parejas en proporción". Nótese que aquí ya no se trata de un objeto simple: hay dos imágenes pero éstas son desiguales. Del mismo modo en 5.5. chhulla runa andaspac (donde runa="hombre" y -pac es el sufijo de finalidad "para") se traduce como "no son yguales para llevar andas". Las andas son las plataformas en las cuales se colocan las imágenes de los santos en las procesiones alrededor del pueblo o de la plaza durante las festividades religiosas. Se necesitan para este fin hombres de la misma estatura. De otro modo no son verdaderamente dos; son simplemente uno y otro.

Tenemos aquí otra dimensión del modelo inicial derivado de los léxicos. Empezamos con la correspondencia exacta y la unidad de las dos mitades del cuerpo humano. Pero ahora hemos establecido las condiciones según las cuales dos individuos separados pueden llegar a unirse: deben corresponderse exactamente en tamaño y proporción.

b) Igualando lo desigual

Dejaremos por ahora, las raíces 4 y 5 y nos ocuparemos de las otras tres raíces de la figura 21.

Santo Tomás considera que yanantin es sinónimo de pacta pura. Pura es un sufijo interactivo: Solá escribe que "traducciones como 'cada uno', 'entre dos', 'entre varios' son a menudo apropiadas". Pacta es traducido por Santo Tomás como "cabal, lo que cabe a cada uno" (3.1).

Pactachani (en el cual -cha- es un sufijo para verbalizar nombres: "hacer que algo sea pacta", y -ni- es la terminación verbal de la primera persona singular) es traducida por Santo Tomás como "emparejar, cosa desigual" (3.4).

La conexión con yanantin aparece clara a la luz de la discusión precedente, pero se ha introducido un nuevo elemento, el de hacer igual dos cosas que antes eran desiguales.

Si nos limitamos al nivel de los objetos o individuos concretos, el modelo parece ser el de corregir una falta de correspondencia en tamaño o proporción de manera que se produzca un "ajuste cabal" (pacta). El ejemplo más exacto sería la relación de derecha a izquierda, cuyo "ajuste" es tan perfecto que se reduce a la línea invisible que divide al cuerpo. Trataré ahora de establecer conexiones entre los radicales 1, 2 y 3 que amplifican esta noción de la corrección física de las desigualdades. Algunos de los derivados de 2 y 1 ilustrarán posteriormente las extensiones metafóricas a las cuales se puede aplicar este concepto. Teniendo esto en mente volveremos luego al término yanantin.

Santo Tomás cita pactachani como sinónimo de cuzcachani y cuzcachini, que se traducen como "emparejar alguna cosa" (2.6 y 2.7) (la diferencia entre -chi- y -cha- aquí no parece ser relevante). Santo Tomás presenta cuzca como sinónimo de pampa, que se traduce como "cosa llana generalmente" (1.4). Holguín traduce cuzca cuzcalla (-lla-, sufijo limitativo "no más"), como "cosa ygal, llana" (2.2). La noción de planicie hace clara la conexión con pampa, que en 1.3 se traduce como "campo raso como vega, suelo llano", y, por consiguiente, vinculada con el concepto común de "plaza". La noción de "igual" sugiere una conexión entre el concepto de "común o universal" y el de "plaza": la plaza, el lugar sin casas (1.3), es el lugar al cual todos tienen acceso, es una tierra comunal.

Esta interpretación empalma con el relato que ya he hecho de las luchas rituales en la plaza/pachamama: la plaza pasa a ser el microcosmo del territorio de los machas en el que el mosaico territorial formado por la organización dual y sus subdivisiones se reproduce ritualmente. Enlaza también con otro aspecto de las luchas, apenas sugerido anteriormente, de acuerdo al cual las luchas pueden considerarse como reafirmaciones rituales de los derechos existentes sobre la tierra. La clave aquí son las piedras usadas en el tinku, llamadas inka mayku "jefe inca", como en la construcción de la casa. Las piedras que se sacan en la preparación del campo se apilan en los linderos y también se usan en la lucha. Puesto que, como hemos visto, se considera al Inca como la fuente

cuasi-mítica de la sociedad y de sus derechos de tierra, su función en las luchas aparece como la delimitación de la extensión de los derechos de cada grupo. Esto puede ocurrir en los tinkus de la plaza, donde no se pretende ningún cambio real de linderos, sino sólo una reafirmación de los derechos de cada grupo. O también en las chajwas o confrontaciones reales, a veces muy serias, para definir linderos en litigio. En este último caso la presencia simbólica del Inca está dirigida hacia la adjudicación del derecho a favor del grupo cuyas piedras derroten a su contrario. En el caso de tinkus en la plaza de un pueblo, donde el objetivo es la reafirmación, es el acceso universal a dicha plaza lo que la convierte en la arena apropiada para la consolidación de los límites de cada grupo.

La traducción literal de cuzcachini parece ser "aplanar o nivelar" - y efectivamente Santo Tomás le da este significado cuando cita la palabra como sinónimo de pampani con el significado de "allanar" (1.7 y 2.4). Pero también significa "emparejar" (2.6). No resulta difícil comprender este significado, si se trata de un aparejamiento concreto de superficies. Pero debemos también preguntarnos a qué otros usos metafóricos más distantes puede extenderse el concepto. Podemos considerar aquí las acepciones 1.9-12 y 2.10-12. Todos presentan los términos pampa y cuzca como parte de una terminología legal. 1.10 traduce pampachini como "quebrantar ley, precepto"; 1.11 traduce el mismo término -para dójicamente- como "perdonar, absolver". El sufijo verbalizador -ch- indica que el sentido literal puede ser "aplanar", del mismo modo que cuzcachani se traduce como "nivelar" o "allanar o acabar negocios, riñas, dificultades" (2.10). En 2.11, la frase huchacta camacta cuzcachani se traduce como "juzgar o hazer justicia" aun cuando el significado literal parecería ser "hago cuzca (plano?; igual?) al que ha cometido un crimen". Finalmente, cuzcachaytucuni aparece como "ser juzgado o sentenciado".

Una pregunta que surge de inmediato es cómo el término pampachani parece significar tanto "perdonar" como "quebrantar la ley", la dispensación de justicia parece estar en ecuación con la incitación a sanciones legales. La solución más fácil se basa en lo que es aparentemente el

significado literal del quechua: "aplanar". Al nivelar el suelo uno destruye los obstáculos, al quebrantar la ley, uno hace lo mismo, siendo los obstáculos aquí las normas sociales en conflicto con la conducta del actor (comparar con las frases castellanas "ser áspero" o "limar aristas", al referirse al trato humano).

Pero la misma metáfora es aplicable a la dispensación de justicia. Es provechoso aquí comparar a los machas con los tiv de Nigeria.¹⁶ En ambos casos, la justicia se considera como la reconciliación de las partes en conflicto más que como la imposición de sanciones por una autoridad que puede invocar la fuerza como respaldo a sus decisiones, como sucede en el sistema judicial de las naciones modernas. Las autoridades de los machas no tienen fuerza de que disponer y si las soluciones que proponen son aceptadas es por el respeto del que como individuos gozan entre sus compañeros y por la inviolabilidad de su oficio. Aun en donde los gobernantes considerados sagrados, tales como el Inca, pueden imponer sanciones autorizadas por la divinidad, la idea es que se eliminen las notas discordantes de las materias socio-cósmicas y se restablezca la armonía, mucho más que cualquiera otra idea de "castigo" secular. Por consiguiente, las obstrucciones que han de ser allanadas son las disputas que amenazan el manejo sin tropiezo del sistema.

La expresión *z'all*; cuya traducción literal sería "allanar al autor de un crimen", puede entenderse en los mismos términos: el malhechor se rehabilita para la aceptación social; lo han "puesto en línea" con el sistema social.

Por una extensión metafórica similar, la noción de "aplanar" puede unirse a la de "aparejar". Lo que se infiere es la eliminación de una insistencia o desproporción: los elementos para ser aparejados deben primero ser "pareados" para lograr este "ajuste" perfecto. La idea principal es la de compartir los límites - territoriales, sociales y físicos.

c) Otra vez los espejos.

La discusión de los espejos, que presentáramos en una sección anterior, debe tenerse como antecedente para integrar la discusión de un par de

frases que de otra forma permanecerían ininteligibles. En 4.11 encontramos que yanachani (literalmente = hago yana) es traducido como "abrazarse dos mujeres desnudas". Y en 4.12 yanachacuni se traduce como: "servirse un hombre de otro, o el demonio, o el pecado del hombre". No será difícil predecir cómo la relación homosexual evidenciada en estas dos glosas puede ligarse a la noción de "pareja igualmente proporcionada".

La conexión puede hacerse nuevamente a través de los espejos. Recapitularé brevemente. Se recordará que el modelo yanantin más preciso es la ambidextreza: la estructura binaria presente en la simetría del cuerpo humano. Esta relación es simplemente la que se produce entre un objeto y su imagen espejada; los espejos no solamente duplican, sino que invierten la imagen. Ahora, la interpretación normal que dan los machas al concepto yanantin es que significa Hombre-y-Mujer, la pareja conyugal. De aquí la significación de yana, -cuyo primer sentido parece ser "ayudar" o "cooperar", se entiende fácilmente: la división del trabajo entre los sexos está claramente definida y la mujer es considerada como el miembro menor de un equipo de dos seres humanos, unidos internamente por actos de reciprocidad balanceada.

Al preguntar cómo puede asimilarse la idea Hombre-y-Mujer al modelo de ambidextreza, señalé que los hombres no son reflejo de las mujeres ni viceversa: están cada uno en oposición, oposición que encuentra su mediación en la cópula. La pareja ideal para cada sexo es, bajo este punto de vista, otra persona del mismo sexo: sólo así un individuo puede tener un reflejo de sí mismo, semejante al reflejo de un espejo. Vimos también cómo una cuaterna formada por una pareja y su pareja-reflejo, en la que se apliquen por duplicado los rasgos Hombre/Mujer, crea ciertos elementos ambiguos (masculinos o femeninos, según la perspectiva), gracias a los cuales, es posible hacer las debidas transformaciones desde el ideal homosexual postulado por la lógica de los espejos hasta la práctica concreta heterosexual postulada por el núcleo productivo y reproductivo de la sociedad.

En los dos ejemplos léxicos que nos preocupan, 4.11 y 4.12, encontramos confirmada esta interpretación, pues podemos ver que la unión homosexual es en verdad una de las transformaciones relevantes implícitas en el concepto yana. Sin embargo, en un sentido más amplio este concepto se asocia con la interpretación que dimos a 5.5 (ver pág. 37); la pareja perfecta debe estar compuesta de individuos congruentes. Los hombres y las mujeres no son congruentes uno con otro, como lo son los portadores de andas bien equilibradas. Su unión debe ser "forjada", sus disparidades "contrarrestadas".

Esto se puede hacer a varios niveles. En el nivel de la organización social y de la actividad económica, la cooperación diaria los hace interdependientes, como se simboliza en las ropas que cada uno hace para el otro. El nacimiento de niños los califica como la cúspide de un nuevo grupo de descendencia: gracias a ellos las generaciones posteriores justificarán sus reclamaciones por la tierra y se solidarizarán frente a una amenaza externa. La cimentación progresiva de su unión viene señalada por las diversas etapas de su "matrimonio" y reafirmada en cada ceremonia en la que dupliquen sus gestos e implementos según el criterio del yanantin. Al mismo tiempo, su interdependencia con otras familias, especialmente con aquellas que viven en la zona ecológica opuesta, se refleja en la proyección de su relación a segmentos mayores de la sociedad.

V. IGUALDAD JERARQUIZADA

El problema que presentaba la dualidad de sexos era el de reconciliar la división con la unidad a nivel de las parejas humanas. Se encuentra el mismo problema al nivel de mitades endógamas. En ambos casos se puede apreciar ahora que Dos se consideran unificables solamente si se elimina la mediación: en el caso de las parejas humanas la mediación mínima se da en la cópula; en el caso de las mitades, se hace un paralelo a través de la cópula ritual regulada en la hostilidad institucionalizada.

En cuanto a las parejas humanas hemos visto que esta mediación puede lograrse sin perjuicio de la unidad, que es el objetivo de esta práctica, solamente a través del modelo cuatripartito. El esquema de los espejos nos permite generar una definición sexualmente ambigua de dos elementos, que une al hombre con la mujer manteniendo al mismo tiempo la simetría ideal ofrecida por la unión de cada sexo con otro miembro del mismo sexo.

Resumiendo podemos decir que el objeto es Uno (unidad); las contraposiciones sexuales nos muestran Dos (dualidad); la unión de estos dos se presenta obstruída por el Tres (mediación); y esta obstrucción se soluciona con el Cuatro (cuatripartismo).¹⁷

Del mismo modo, las mitades logran su unión para confirmar el conjunto de la sociedad Macha solamente a través de una ulterior subdivisión entre Puna y Valle. La interdependencia de estas diferentes regiones ecológicas toma forma en las relaciones de intercambio establecidas con el matrimonio; esto se logra manteniendo la separación económica y conyugal de las mitades endógamas, cuyo antagonismo pide que haya solidaridad interregional entre los subgrupos diversos (ayllus mínimos y menores) de los que se compone cada una de ellas. Su status simbólico como Hombre-y-Mujer se expresa por tanto sólo en las luchas que delimitan la pertenencia a una u otra mitad. (Hay una excepción a lo dicho: cuando todos los machas se unen para enfrentarse a otro ayllu máximo no-macha. Entonces las dos mitades machas se fusionan y desaparece la necesidad de una mediación entre ellas).

Como sede de la autoridad y foco de la conciencia cultural, la Puna Aransaya y Urinsaya son semejantes en cuanto a su dominio sobre el Valle. Sin embargo hay una jerarquía implícita entre ellas, puesto que una es "Alta" y la otra "Baja". Y antes esta jerarquía era también explícita como sabemos por un pasaje de Juan de Matienzo, quien escribió en el Siglo XVI acerca de la organización de mitades en los Andes.¹⁸

"... El curaca de la parcialidad de haransaya es el principal de toda la provincia... a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice él. Tiene el de haransaya el menor lugar de los asientos y en todo lo demás, que en esto

guardan su orden. Los de la parcialidad de haransaya se asientan a la mano derecha y los de hurinsaya a la mano izquierda tras su cacique principal, y los de haransaya a la mano derecha tras su curaca".

Este pasaje de Matienzo nos permite completar una tabla de definiciones matrices que incluye el parámetro de autoridad (fig. 22). Vemos que las mitades, como las parejas humanas, están correlacionadas con la simetría de ambidextreza. Pero de hecho los hombres tienen ventaja sobre las mujeres por la autoridad política y doméstica que se les ha conferido, tal como la Puna tiene ventaja sobre el Valle (e implícitamente Aransaya sobre Urinsaya) en cuanto que las autoridades de la mitad de rango superior al nivel de los alcaldes de los ayllus mínimos son siempre elegidos de entre los habitantes de la Puna. Por tanto, es apropiado que se dé precedencia a la derecha sobre la izquierda. Hertz ha escrito que la "supremacía de la mano derecha" es "al mismo tiempo un efecto y una condición necesaria del orden que gobierna y mantiene el universo";¹⁹ en el caso presente esta supremacía puede ligarse claramente al hecho sociológico de que en cada pareja el polo masculino de la oposición binaria es el que monopoliza la autoridad política.

VI. LAS ESQUINAS: UNA COSMOVISION GEOMETRICA

El último tema de discusión en este estudio se refiere a la rectilinealidad de los modelos empleados en las fig. 6, 8 y 9 para expresar la estructura general de la sociedad Macha. Esta es una característica de los diseños en la cerámica y los tejidos de muchos periodos pre-colombinos, que alcanza su clímax en el estilo de Tiwanaku. Kubler (1962) escribe en estos términos sobre la iconografía del Tiwanaku:

"El estilo de Tiahuanaco pertenece a la tradición andina de signos convencionales requeridos más por las necesidades semánticas que por las relaciones miméticas... son rectilíneas y balanceados... Estos motivos son rígidos y esque

máticos como si fueran dibujados con regla y compás. La figura humana, reducida a sus componentes geométricos más simples, sirve como armazón para una decoración hecha con pequeños animalitos, a modo de apéndices e inserciones, entre los que hay cabezas de condor macho y hembra, pumas, pescados, caracoles... El significado convencional de estas figuras es desconocido... Un autor supone una hermandad mís-tica vigilante sobre el 'rectángulo inviolable' de la religión de Tiahuanaco".

Esta rectilinealidad es también una característica de los diseños de los tejidos de los actuales machas, como de muchos otros grupos andinos.

Los rincones son de gran importancia ritual entre los machas. Ya hemos visto cómo en el ritual de la construcción de vivienda la sangre de los animales sacrificados se rocía en las iskinas de la casa. Asimismo, durante la festividad de Corpus Cristi los hombres, disfrazados de animales domésticos, en un momento determinado forman una procesión alrededor de la plaza y ch'allan en cada esquina. La palabra iskina es también una manera de aludir a la casa; cuando los visitantes están sentados masticando coca, se considera un acto de cortesía poner una hoja en el suelo diciendo las palabras: iskinapaj tatáy = "para la esquina, señor", dirigidas al dueño de casa. Conocí a un hombre cuya primera casa fue partida por el rayo, y, como el lugar se convirtió en peligroso y sagrado, prefirió construir una nueva casa un poquito más lejos. Esta fue su musuj iskina = "nueva esquina"; pero en ciertas ocasiones rituales toda la familia regresaba a las ruinas de la casa vieja (jatun iskina = "gran esquina"), para ch'allar y sacrificar animales.

La palabra iskina se encuentra también en relación con los cercos de matorrales construidos alrededor del pueblo de San Marcos, donde los tres alféreces de turno para apadrinar la fiesta de Corpus Cristi preparan chicha y alimentos. Este cargo gira rotativamente por cada ayllu mínimo de acuerdo a su pertenencia a un determinado ayllu menor y mayor y dentro de cada ayllu va pasando por turno por los diversos jefes de familia; pero

el cerco de matorrales siempre se construye en lugares específicos propios de cada ayllu menor, y a estos lugares se les llama iskina del ayllu. Algunos informantes me contaron que su ayllu también tenía iskinas en la puna.

Se encuentra también la palabra iskina como nombre de lugar, especialmente en la designación de un mojón importante, o pila de piedras que señalan un lindero. El límite entre los ayllus máximos vecinos de machas y pukuwatas (Pocoata), en la línea de la distancia menor entre los dos pueblos de este mismo nombre en la Puna, se llama iskina, a pesar de que en dicho lugar no hay nada semejante a un "rincón" en su sentido literal.

La palabra quechua para "rincón" parece ser k'uchu, traducida por Ricardo como "canton, esquina, cosa cuadrada"; Santo Tomás da a cuchuc el significado de "esquina" o rincón de casa. Esta palabra sobrevive también como nombre de lugar. Se usa en las mismas circunstancias que iskina para designar un lugar importante en el límite territorial entre el ayllu máximo de los machas y el de sus vecinos. Hay, pues, un conjunto de datos que sugieren que la organización Macha, con superposición de niveles, está modelada en una rectangularidad simbólica que encuentra una expresión abierta a nivel de la casa o plaza, pero tiene una existencia meramente formal al nivel de los ayllus.

Pero podemos hacer valer este argumento a un nivel superior. Al discutir el concepto yanantin demostramos que el campo semántico que lo rodea incluye las nociones de corte, aparejamiento, igualación, como una metáfora empírica para la actividad de corrección ritual y simbólica de la relación asimétrica entre el Hombre y la Mujer, necesaria para su unión eventual. Asimismo, la palabra cuchuni se da tanto en Ricardo como en Santo Tomás con el significado de "cortar"; el derivado cuchusca significa en Santo Tomás "cortada o cercenada cosa generalmente". A la luz de la discusión lexicográfica anterior esta unión entre "corte" y "rectangularidad" no se puede tomar como simple coincidencia. Una cuchu o iskina es el rincón de una casa, más general, un rincón de cualquier cosa cuadrada y finalmente, cualquier cosa cuadrada ("cosa cuadrada" - Ricardo). Los términos se aplican en varios niveles, incluyendo el nivel máximo de la sociedad de los machas; la plaza es un modelo microcósmico del objeto teóricamente rectan

gular que es el territorio de los machas. La perfección de este modelo es posible solamente cortando, recortando, aparejando, corrigiendo las imperfecciones de la naturaleza a través de un trabajo físico (como preparar una plaza cuadrada) o a través de métodos rituales y simbólicos (cuatripartismo y yanantin).

Los dos grupos de cajitas chinas que se muestran en la figura 9 son, entonces, una parte integral del modelo andino. Y este análisis confirma aún más la interpretación dada anteriormente (pág.26) a la enramada en forma de E en la cual se introduce a la pareja nupcial. Son entidades separadas, cada una identificada con la sección cuadrada en que se encuentra, pero la muralla divisoria es también el motivo de lo que se pretende sea su unión indisoluble. Así el verdadero microcosmos de la teoría macha sobre su propia sociedad es el Hombre y la Mujer²⁰ y su unión es concebida geométricamente, como para hacerla homóloga con las unidades mayores de la sociedad Macha.

Murra(1956, etc) ha señalado que los Incas organizaron su imperio procurando transferir al nivel del Estado los mismos principios que regían la organización de la comunidad. Los machas nos presentan un ejemplo concreto y viviente de la puesta en marcha de estos principios. Podemos suponer que en tiempos de los incas el modelo ideal de organización a niveles cada vez más amplios, que se ha descrito para los machas, continuó a través de varios niveles intermedios hasta llegar al cuatripartismo social último que era el tawantinsuyu, ("conjunto de los cuatro territorios"), como los incas llamaban a su imperio, y de allí a los niveles macrocósmicos de la religión y la cosmología.

VII. CONCLUSION.

Con el fin de extraer las implicaciones de la palabra yanantin, he tratado de localizarla en un campo lexicográfico y también en un contexto de acción. El cuadro resultante nos muestra una ambigüedad esencial de referencia, que es decisiva para su funcionamiento dentro de la sociedad macha. Nada de esto sorprenderá a los antropólogos estructuralistas; lo que quizás es menos común, es que aquí el analista no necesita declarar que él está explicitando una estructura poco manifiesta, pero implícita en los materiales culturales que está estudiando, como en todos los demás productos de la mente humana. Más bien, en nuestro caso, el instrumento analítico (yanantin) ya ha sido formulado por los mismos machas. Como hemos visto, la relación que indica el concepto yanantin es en realidad concepto geométrico. Subyace en la propensión andina a pensar en cuadrados; ejemplifica lo que Lévi-Strauss ha llamado una "lógica de formas" opuesta a una "lógica de cualidades".²¹

El uso de contornos geométricos formales en la concepción de ideas encuentra paralelos en nuestra propia sociedad. Lo que sorprende en lo andino es encontrar estas estructuras de pensamiento mantenidas a nivel de la organización socio-económica en la escala ofrecida por los incas y por otros grupos andinos. En el caso de los machas, he sugerido que la mitad endógama se debe comprender en relación con la dispersión de los ayllus en una gran extensión y a través de diferentes zonas ecológicas. Esta puede ser una hipótesis útil para el estudio de la organización social de los propios incas.

Hemos visto que aún en el caso del "modelo perfecto" que ofrece la estructura binaria del cuerpo humano, hay una relación jerárquica implícita por la que la "derecha" tiene predominio sobre la "izquierda". Considero este hecho como una confirmación de la tesis presentada por Lévi-Strauss según la cual la verdadera dualidad es perfectamente falaz y debe entenderse simplemente como caso límite de una estructura triádica.²² Sin embargo, en su terminología, que compara el dualismo concéntrico con el diame

tral, Lévi-Strauss parece haber estado muy constreñido por los modelos circulares de ciertas etnografías. Por consiguiente, los modelos andinos, cuya expresión es predominantemente rectangular (ortogonal), escaparon a su clasificación. La preferencia por líneas y cuadrados en vez de arcos y círculos es el resultado de una historia socio-cultural específica. Nos obliga a preguntar qué fuerzas han conformado esa elección, y esto define un problema de investigación comparativa que debe ser resuelto por arqueólogos y etnólogos.

A los investigadores andinos les queda una dirección obvia para proseguir en estudios futuros, pues la ambigüedad del concepto yanantin discutida aquí puede encontrarse en diferentes niveles sociales en el caso de otros compuestos de yana. Yanantin puede indicar una pareja de simetría e igualdad perfecta, pero también puede servir como disfraz ideológico para una relación que en realidad es desigual, como la que existe entre el Hombre y la Mujer. En forma similar yanapay significa "ayudar" (4.4 de la fig. 21) y se usa comúnmente refiriéndose a los servicios laborales recíprocos entre iguales. Pero yana también significa "sirviente" (4.1 - 3 de la fig. 21) en donde la relación aparece asimétrica y desigual. Esto nos llevaría a una investigación de diferentes "tipos de reciprocidad entre grupos equivalentes u ordenados jerárquicamente".²³ Murra y Godelier han mostrado cómo el lenguaje de la reciprocidad comunal se empleó en el estado incaico para disfrazar relaciones de explotación y dominación, para que éstas, por consiguiente, apareciesen "justificadas" a los ojos de la población. Nuestro análisis de la palabra yanantin sugiere un mecanismo similar que representa como simétrica e igual una relación a la que en la realidad le falta esa simetría, como en el caso del Hombre y la Mujer, en donde la autoridad se atribuye al Hombre. En este caso, el aumento de la explotación bajo una máscara de reciprocidad durante los grandes estados y reinos andinos debe considerarse como una circunstancia agravante, una proyección hacia las nacientes sociedades de clases de un antagonismo ya presente en el corazón de las comunidades andinas pre-existentes, en el centro mismo del proceso productivo: dentro del hogar. Estas reflexiones pueden indicar las ramificaciones que el concepto yanantin puede tener cuando se busca su función en el conjunto de la sociedad andina, y no - como en el caso presente- sólo dentro de la esfera ideológica.²⁴

N O T A S

1. Una versión preliminar de este trabajo se leyó en 1971 en la Universidad de Cornell bajo el título de "El yanantin entre los pobladores del Norte de Potosí", y posteriormente en un seminario postgraduado de la School of Economics de Londres, Inglaterra. La investigación fue financiada por el Social Science Research Council de Gran Bretaña y por el Foreign Area Fellowship Program de Nueva York. Agradezco especialmente a mi supervisor, Anthony Forge, del London School of Economics, y a John V. Murra de la Universidad de Cornell, por su ayuda y estímulo durante el periodo de preparación e investigación; también agradezco a Nathan Wachtel quien leyó un borrador del artículo y le hizo muchos comentarios beneficiosos. Entre los muchos amigos bolivianos me gustaría agradecer especialmente a Santiago Carvajal, Wagner Oporto, Serafin Taborga, y Edgar y Rosemary Dick por su hospitalidad durante mi estadía en su país. Finalmente, doy las gracias a la traductora principal, Julia Córdova; y a Javier Albó por su enérgica revisión del borrador final junto con muchas sugerencias y modificaciones que han disminuido las fallas, sin por supuesto eliminarlas.
2. Cajas Reales. Casa de La Moneda, Potosí (CR1). Libro de las tasas de los repartimientos vacos y remates y provisiones desde principio del año 1555 en adelante... Al encomendero se le asignaban las personas y el trabajo de grupos específicos de indios, que constituían su "repartimiento"; los productos del trabajo de los indios eran requeridos por el encomendero para el pago de los impuestos a la Corona española.
3. Cajas Reales, Casa de la Moneda, Potosí (CR18). Libro donde se asientan las tasas de los indios (1575). Las reducciones eran las poblaciones nuevas fundadas bajo la dirección del Virrey Francisco de Toledo; los asentamientos de indios anteriormente dispersos fueron concentrados ("reducidos") para tener mayor facilidad en la recolección de los tributos y en la enseñanza de la fe cristiana.
4. Sucre, Biblioteca Nacional, E Año 1579 Nº 46. Juicio entre los indios de Macha y Alonso Díaz sobre las tierras de Carasibamba. Ib., f.149:
 "...visítase quales este t(estigo) /ido/,... /iez yndios con sus casas hechas/ .../su/.../ os y mugeres de cada aylo de los yndios d/ macha un yndio porque son los d(ichos) yndios diez ayillos y estos diez yndios estaban y rresidian y sembravan y beneficiavan las d(ichas) tierras a la continua aquellos yndios los llamavan los uchucamayos..."
5. Una copia de este documento de 1719 está en posesión del actual kuraka de Aransaya, don Agustín Carvajal.
De los títulos y mojones de los linderos de las doctrinas de San Pedro de Macha y de San Marcos de Miraflores y de Oruy Carasi...
6. Ver Platt (en preparación). Los Ayllus mínimos de la puna forman unidades territoriales separadas; sus extensiones al valle pueden estar diseminadas o constituir una sola casa. Dentro del territorio de valle

de los machas hay también una pequeña isla de los k'ultas, un ayllu máximo cuyas tierras de la Puna colindan con el territorio de los machas por el noroeste. Se supone que cada isla lucha al tipo de los machas que dominan la vecindad en la cual se encuentra la isla. Para esta formación durante la época pre-colombina, ver Murra 1972.

7. Hay una leyenda que dice que los ayllus máximos de los machas, los pukuwatas y los laymis, unieron sus manos en la Puna y bajaron hacia el Valle ubicando el límite inferior de sus terrenos en Mizque. Asimismo las almas de los muertos del valle están enterrados con sandalias de cuero de llama para que éstas los conduzcan a la Puna; de allí parte el camino al mar que ellos deben cruzar.

8. Una encuesta puerta-a-puerta realizada en Amutara, sección del Valle del ayllu mínimo Pichhichuwa (del ayllu menor Ala Quyana en la mitad Aransaya), mostró 22 casos de matrimonios endógamos dentro del ayllu mínimo, de un total de 30 casos; casi tres cuartos de éstos eran del tipo Puna/Valle. Pero un muestreo del Siglo XIX, recogido de los documentos de matrimonio religiosos entre 1880 y 1892, mostró solamente 69% de casos endógamos dentro del ayllu mínimo de todos los ayllus; mientras que los documentos de matrimonio civil desde 1940 al momento actual muestran solamente el 54%. La conclusión es que cuando los terrenos en el Valle son suficientes para el ayllu mínimo, se cumple la norma de endogamia; pero algunos ayllus mínimos tienen muy pocos miembros en el Valle y pueden verse en la obligación de elegir entre un matrimonio en la Puna o una alianza en el Valle con un ayllu mínimo diferente. Sin embargo, la endogamia de las mitades se cumple en el 81% de los casos registrados en los documentos civiles y en el 85% de los casos religiosos del Siglo XIX.

9. El caso descrito sucedió en San Marcos, pero me han informado que ritos similares se realizan en diferentes partes del territorio de los machas en distintas épocas.

10. Solamente los "sabios" parecen estar conscientes todavía de esta identificación simbólica entre las dos mitades y Hombre-y-Mujer. Pero mi anfitrión indígena de la Puna, después de discutir el asunto conmigo y con otras personas, empezó a presentarme en lo sucesivo como un "estudiante" que había venido a investigar "si las mitades son Hombre-y-Mujer". (Los "sabios" o yachaj también deben "estudiar" -istudyay- para adquirir el conocimiento sagrado que requiere su oficio).

11. Javier Albó me ha llamado la atención al hecho de que, en otros dialectos quechuas, urqu significa "cerro" y "masculino", lo que empalmaría con la interpretación ofrecida aquí.

12. Ver Solá y Cusiwamán, 1967.

13. Avila, Dioses y hombres de Huarochiri. Suplemento 1.

14. Para datos sobre espejos pre-colombinos ver Muelle, 1940.

15. En muchos lugares quechuas y aymaras. los espejos también se utilizan al principio del noviazgo: el pretendiente llama la atención de su amada iluminándola de lejos con un espejo (Javier Albó, comunicación personal), como una sugerencia de su unión potencial en que él debe ser reflejo de ella y viceversa.
16. Echannan, 1957
17. En cuanto a la mediación como obstrucción: se puede objetar que éste es difícilmente el sentido usual de mediación, siendo a menudo considerado como medio para superar un conflicto. Sin embargo mi punto de vista es que los machas representan especialmente, como un tercer término intrusivo, los "márgenes que delimitan los conceptos" (ver Douglas, 1966). Estamos refiriéndonos aquí a la geometría simbólica más que a la abstracción pura. La mediación es "aglutinante", superante de conflictos, sólo como aquella discontinuidad mínima sin la cual el problema de la unidad simplemente se replantearía a otro nivel.
18. Matienzo, 1967 (1567). Matienzo fue Oidor de la Audiencia de La Plata y se dice que realizó una visita a la región de los machas y chaquí que aún no se ha encontrado. Ver Cajas Reales 18, 1575; f.216. Casa de la Moneda, Potosí. Ver también Garcilaso que escribió lo siguiente acerca de la organización dual del Cuzco: "... solo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el Rey, y a los otros la Reina; y mandó que entre ellos hubiese sólo una diferencia y reconocimiento de superioridad;... y, en suma, fuesen como el brazo izquierdo y el derecho en cualquiera preeminencia de lugar y oficio por haber sido los del alto atraídos por el varón, los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio..." Probablemente, la atribución a los Incas de las divisiones al nivel de "todos los pueblos" debe entenderse como parte del mito "civilizatorio" fomentado por la propaganda incaica. Ver Murra 1956.
19. Hertz, 1960 (1909).
20. Me refiero aquí a la estructura del cuerpo humano sino sólo a la ambidextreza. Pero la identificación de la comida con el sexo sugiere la noción de "bocas superiores" e "inferiores", lo que conduciría a un cuatripartismo en el cuerpo humano mismo. Se necesita una investigación más profunda de la relación entre tales dualidades y la muy conocida oposición de caliente/frío. El uso del cuerpo como modelo de la sociedad se discute en Douglas, 1966. Comparar con Albó, 1972.
21. Lévi - Strauss, 1968
22. Lévi - Strauss, 1958
23. Murra, 1969:9. El subrayado es mío.
24. Para las relaciones entre la comunidad, la organización del Estado y la ideología, ver Murra 1956, 1972, etc; ver también Godelier 1973: 83 ss. 343 ss.

B I B L I O G R A F I A

- Albó, Javier, 1972. "Dinámica en la estructura intercomunitaria de Machaca". *América Indígena*, vol.32.
- Avila, Francisco de (compilador). 1608. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Edición Bilingüe y trad. de José M. Arguedas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1966. (Agradezco a Jorge Urioste el haberme dado acceso a una nueva edición que está preparando en la universidad de Cornell; titulada Sons of Pariacaca).
- Bohannan, Paul. 1957. *Justice and Judgement among the Tiv*. Londres:
- Cunow, Heinrich. 1929. *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*. (Traducción del alemán de María Woitscheck). Lima: Biblioteca de Antropología Peruana.
- Duglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. Londres: Routledge & Kegan.
- Fonseca Martel, César. 1972. "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú". En *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, tomo 2 (ed. por J.V. Murra). Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.
- Godelier, Maurice. 1973. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI. (Original francés; Paris: Maspero, 1973).
- González Holguín, Diego. 1608. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamado Qquichua o del Inca*. Edición facsimilar, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1952.
- Hertz, Robert. 1907, 1909. *Death and the right hand*. (Traducción inglesa de Rodney y Claudia Needham). Londres: Cohen & West.
- Kubler, George. 1962. *The art and architecture of Ancient America*. Londres: Penguin.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Du miel aux cendres*. Paris: Plon. (Serie Mythologiques, n.2; los nn. 1 y 3 existen en castellano, México: Siglo XXI).
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. "Existen las organizaciones dualistas?" En Antropología estructural. Buenos Aires: EUDEBA. (Original francés de 1956).
- Matienzo, Juan de. 1567. *Gobierno del Perú*. (Edición de Lohman-Villena, París-Lima, 1967).
- Mayer, Enrique. 1972. "Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor". En *Visita de la provincia León de Huánuco en 1562*, tomo 2 (ed. J.V. Murra), Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.

- Murra, John V. 1956. The economic organization of the Inca State. Tesis doctoral inédita de la universidad de Chicago. (versión castellana en preparación, Buenos Aires: Siglo XXI).
- Murra, John V. 1964. "Una apreciación etnológica de la visita". En Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en 1567. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Murra, John V. 1967. "La visita de los Chupaychú como fuente etnológica", en Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562, tomo 1. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.
- Murra, John V. 1972. "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En Visita de la provincia León de Huánuco en 1562, tomo 2. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán. (Reproducido en Murra 1975).
- Murra, John V. 1975. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Artículos publicados originalmente entre 1958 y 1973).
- Palomino Flores, Salvador. 1971. "La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina". En Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, agosto 1970. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Platt, Tristan (en preparación). "El ayllu Macha: Guerra y alianza en un archipiélago andino contemporáneo del Norte de Potosí, Bolivia".
- Ricardo, Antonio. 1586. Vocabulario y phrasis en la lengua general del Perú. (Nueva edición, Lima, 1951).
- Santo Tomás, Domingo de. 1560. Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú. Edición Facsimilar, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- Solá, Donald y Antonio Cusihamán. 1967. The structure of Cuzco Quechua. Quechua language materials project. Ithaca, N.Y.: Cornell U.
- Troll, Carl, ed. 1968. The geo-ecology of the mountainous regions of the tropical Americas. Proceedings of the UNESCO Symposium, August 1-3, 1966. Bonn: Dümmlers V.
- Wachtel, Nathan. 1971a. "Pensée sauvage et acculturation". Annales E.S.C. (Paris). (Traducción castellana incluida en Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973).
- Wachtel, Nathan. 1971b. La vision des vaincus. Paris: Gallimard. (Traducción castellana de un capítulo incluida en Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973).
- Zuidema, R.T. 1964. The Ceque system of Cuzco. Leiden: Brill. (Traducción de un capítulo en Ideología mesiánica del mundo andino, (compilación de Juan M. Ossio, Lima: Universidad Católica del Perú).

I N D I C E

	Pág.
PROLOGO.	1.
INTRODUCCION.	3.
I. ASPECTOS BASICOS.	5.
a) Perspectiva General.	5.
b) La Dualidad Ecológica.	8.
c) Modelos de Matrimonio.	11.
II. EL MODELO EN SUS MANIFESTACIONES.	15.
a) Construcción de la vivienda.	16.
b) El tinku.	17.
c) Labranza ritual.	18.
d) La ascendencia incaica de Macha.	19.
e) El Pato.	20.
f) Cuatripartismo Cosmológico.	21.
III. CONCEPCION RELIGIOSA Y COSMOVISION.	21.
a) Dualismo Cosmológico.	21.
b) La mitología y las mitades.	24.
c) Hombres y mujeres.	25.
d) Yanantin.	27.
IV. A LA LUZ DE LOS ANTIGUOS DICCIONARIOS.	34.
a) Yanantin y ch'ulla.	35.
b) Igualando lo desigual.	37.
c) Otra vez los espejos.	40.
V. IGUALDAD JERARQUIZADA.	42.
VI. LAS ESQUINAS: UNA COSMOVISION GEOMETRICA.	44.
VII. CONCLUSION.	48.
NOTAS.	51.
BIBLIOGRAFIA.	55.
<p>Figura 1. Dos cortes verticales en el territorio Macha.</p> <p>Figura 2. Estructura del Ayllu Macha.</p> <p>Figura 3. Oposiciones asociadas a la dualidad ecológica.</p>	