

Perspectivas mitológicas del mundo aymara

Raimundo Cadorette

EL ENFOQUE DE este artículo será los valores y las definiciones de la vida que hacen del mundo aymara viable y coherente como una cultura viva. Antropológicamente podemos decir que cada cultura manifiesta una reacción específica en cuanto a su percepción de la realidad que la rodea la cual produce rasgos distintos y apreciables: Cada grupo de seres humanos sociológicamente organizado percibe y reacciona a la realidad en una manera paradigmática. Esto es el resultado de la influencia recíproca entre el individuo y su ambiente. Estos paradigmas de funcionamiento social y percepción se incorporan en el sistema mitológico de una cultura, sea aymara u occidental. En este artículo trataremos de definir y aislar unos de los mitos más decisivos con que los aymaras se definen como un pueblo y arreglan la realidad del altiplano que los rodea. Forzosamente, hemos de limitar el enfoque a un tratamiento genérico. El sistema mitológico del aymara es complejo, y hasta el presente, estudiado sólo en los términos más superficiales.

Antes de examinar las facetas de la actual mitología aymara, valdría la pena que definamos unos componentes generales del mito como una entidad cultural.

Lastimosamente, información errónea con relación a la índole y función de mitos abunda.

El poco conocimiento que existe del mundo socio-religioso del altiplano es aún peor.

Primero, presuponemos que lectores de esta revista ya conocen las profundas dimensiones del mito como un fenómeno antropológico. Claro está que el mito es más que un cuento juvenil elaborado por gente primitiva. Una actitud tan superficial y elitista haría una comprensión del mundo aymara una tentativa desesperada. Segundo, hay una tendencia común a ver el mito como un componente exclusivo de la religión. Esta presuposición no capta las grandes dimensiones culturales del mito que trasciende la religión en la acepción más limitada de la palabra. Más correctamente, podríamos definir un sistema mitológico como un cuerpo de conocimiento cultural, simultáneamente tácito y articulado, el cual pone en correlación al individuo y su sociedad con la realidad natural que las rodea. El mito es la herramienta pedagógica que el aymara utiliza para imponer un orden y significado en su existencia mientras él define y clasifica las premisas del mundo campestre del altiplano así calificando la realidad y disminuyendo la ambigüedad de la vida, la cual, sino es controlada culturalmente, amenaza la existencia de una sociedad con destructiva incertidumbre y caos⁽¹⁾. Las definiciones mitológicas y paradigmáticas de la realidad que el aymara o europeo desenvuelve le parecen al participante individuo de una cultura como la única y natural manera para percibir el mundo, a pesar de que tales definiciones son relativas y evolucionan con la experiencia histórica de una sociedad. Corriendo el riesgo de una equivocación, podríamos decir que el mito es nada más que la presuposición operativa de una ideología que hace vital una cultura.

Lo que proporciona al aymara con su personaje y una relación viva con el altiplano es la perspectiva mitológica que la cultura indígena ha desarrollado y sigue desarrollando en el contexto socio-político del Perú moderno. Los mitos del campo aymara simbolizan los aspectos variados de la realidad cultural que existe en el altiplano y la hacen comunicable y comprensible no sólo a la generación actual sino también a la futura. El mito, aun cuando asume una modalidad cíclica, le permite al hombre sentir la continuidad del pasado, presente, y futuro y así

asegurarse de una ubicación en el orden cosmológico (²). El cambiar una perspectiva mitológica equivale un cambio del fuero interior de un pueblo, así radicalmente alterando las características de su personalidad cultural. Tal proceso lleva consigo tremendas implicaciones sociopolíticas con relación a la viabilidad de una sociedad. Un ejemplo específico de un forzado cambio de perspectiva sería la castellanización y cristianización del altiplano, un acontecimiento histórico que engendró unos elementos dudosos relativos al desarrollo humano del aymara. Es imprescindible que veamos el íntimo nexo entre mito, religión y la política.

El elemento que hace difícil la comprensión de una perspectiva mitológica, especialmente para el extranjero, es el hecho de que la objetivación mitológica de la realidad se lleva a cabo principalmente por los signos y símbolos que surgen del fuero interior y las resonancias poéticas de un pueblo. Si el extranjero quiere apreciar el contenido de la cultura aymara, sea europeo o limeño, debe reducir al mínimo su propia definición de la realidad y el simbolismo utilizado en su cultura natal para comunicar y experimentar la lógica de la existencia. Este proceso se dificulta porque parece amenazar la integración social y personal que una persona logra por la educación de su sociedad. Cada cultura tiende al absolutismo en cuanto a su propia visión en vista de que el admitir la validez de una perspectiva distinta introduce una ambigüedad y una relatividad —dos entidades que pocos sistemas socio-políticos rara vez pueden aguantar. El extranjero occidental sufre de más problemas aún por las dinámicas de su personalidad que demuestra una proclividad que automáticamente descarta otras construcciones sociales como sistemas ingénitamente primitivos. Además, el individuo occidental que vive en el altiplano, en vista de que él ha sido entrenado en una mitología positivista, el mundo del campesino aymara, lleno de realidades espirituales y sobrenaturales, le impresiona al ajeno como una agregación de mitos irracionales y supersticiones. No es de extrañar que el encuentro del mundo occidental con el campo aymara ha producido tanta violencia sociopolítica y económica.

Se puede decir con seguridad que los elementos de percepción aymara, es decir la ideología nativa, es sumamente compleja y confusa para el forastero. Lo de aislar los paradigmas

básico de la realidad aymara es difícil. Lo de razonar personalmente con la realidad mitológica expuesta exige una fuerza hercúlea. Además como cualquier grupo socializado, el aymara ha creado una serie de legitimadas instituciones sociales las cuales concretan y corresponden a la perspectiva mitológica. Existen personas, lugares y tiempos sagrados que sintetizan los valores del altiplano en una manera formalizada por el consensus común. Estas instituciones son realidades coercitivas por el campesino en vista de que definen continuamente los componentes cognoscitivos y normativos de su actividad diaria. Es casi imposible articular los valores encarnados en una institución como una fiesta aymara o en la persona de un *yatiri* (sabio), sin embargo la influencia y necesidad de esas instituciones son obvias. Como la mente humana con su laberinto de sutilezas, los valores aymaras arrastran una clasificación cabal, a pesar de que uno puede extrapolar su contenido a base de expresiones semejantes que funcionan universalmente. Por ésto se concentrará el porcentaje más grande de este artículo en una investigación del sistema de fiestas actualmente en vigencia. Nos ofrece una de las mejores claves para comprender concretamente la perspectiva mitológica del campesino aymara.

La presentación de un punto más parece en orden antes de examinar la simbolización específica del mundo aymara. Es preciso que nosotros reconozcamos el hecho de que el altiplano está enredado en un estado de ambigüedad cultural la cual influye radicalmente sus valores mitológicos. No obstante el romanticismo, una cultura "pura" no existe y jamás existirá, sea aymara u occidental. La cultura que no evaluciona por influencia ajena queda condenada a una muerte prematura. Lo que nos enfrenta en cuanto a la cultura aymara es una sociedad de destacada pluralidad, tal vez con más variabilidad que el mundo occidental contemporáneo. Las costumbres aymaristas no sólo varían de una comunidad a otra, sino también de un individuo a otro según el grado de influencia campestre que influye su personalidad y percepción de la realidad exterior.

Ésto quiere decir, en términos genéricos, que hay un universo nuclear en el mundo aymara y distintos universos parciales que coexistentes en un estado de acomodación mútua. La consecuencia concreta que surge de esta pluralidad de perspectivas

es la división económica del altiplano manifestada en las clases de campesino, cholo y misti.

Estas clases comparten una común presuposición perceptible hasta cierto punto, pero últimamente sus valores se distinguen por un enfoque económico. Simbólicamente, el resultado de la situación mencionada es una serie de ideologías competidoras, las cuales varían de la visión integrante del campesino a la perspectiva occidental del misti. Entrando en el mundo cultural del campesino se ve un universo en que casi toda entidad, sea física o espiritual posee una personalidad y vitalidad. La distinción entre lo personal y lo impersonal resulta borrosa, por lo menos según la percepción del forastero. En el duro ambiente del altiplano, la preocupación principal del campesino es su supervivencia orgánica. Forzosamente, él toma en serio la posibilidad de que todo lo percibido, tocado, pensado, y soñado, exista. Obviamente, esta perspectiva mitológica es radicalmente distinta en relación de la pragmática y positivista del mundo occidental.

Para sintetizar la perspectiva simbólica del mundo aymara hemos escogido tres aspectos clásicos de la mitología los cuales son muy reveladores de valores socio-culturales:

1. Mitos etiológicos que intentan explicar la aparición de la vida y cultura aymara;

2. el concepto de tiempo sagrado revelado en las fiestas aymaras que funcionan como un índice de actividad divina;

3. el concepto de espacio sagrado, es decir, cómo el aymara se define fenomenológicamente y se orienta a la realidad exterior. Claro está que estas categorías vienen de los cánones de las ciencias sociales del mundo académico y en cuanto al mundo integral del altiplano son artificiales. Sin embargo, eso no implica que el aymara no distinga entre los aspectos profanos y sagrados de su actividad humana. Cada cultura demuestra una dualidad de valores. Pero el grado de dualismo en la perspectiva aymara es mínimo comparado con el del mundo europeo. Como agricultores los aymaras reflejan la índole cíclica y orgánica de la chacra. Hay una unidad biológica y espiritual que se difunde en el concepto campestre de génesis, tiempo, y espacio.

I

MITOS ETIOLOGICOS

In principio erat. . .

Como cualquier grupo socializado, el pueblo aymara ha ideado teorías que explican el origen del cosmos, su naturaleza, el origen del ser humano y su relación, siempre en términos simbólicos y rituales, con el mundo en que mora. Tales mitos son muy útiles para entender las actitudes básicas de un pueblo hacia la realidad y los valores que están en vigencia tácitamente.

El deducir las pautas de los mitos etiológicos del aymara se complica por dos factores, la influencia del cristianismo que ha penetrado en la cultura profundamente y la relación entre mitos quechuas y aymaras cuya vinculación queda un poco en el misterio.

De todos modos, el orden cósmico del mundo aymara está detalladamente arreglado y íntimamente relacionado con la actividad diaria. Citemos del Sr. Víctor Ochoa del Instituto de Estudios Aymaras. "Los aymaras sostienen que el día, la noche, y las demás divisiones del tiempo son controladas por las estrellas hasta la vida sociocultural de cada individuo que está regida por una estrella. Estas estrellas son de varias clases y desempeñan funciones de diferente índole: unos tienen poder sobre el dinero otros sobre la armonía, la felicidad, tristeza, el bien y el mal" (3). Hay muy poco en la configuración y evolución celestial de la luna, del sol, las constelaciones o las estrellas individuales que no influye directamente la realidad del campesino aymara.

El papel que la luna desempeña como un espíritu protector femenino es especialmente interesante. Se reconoce claramente su relación con la nutrición y fertilidad. Como el Sr. Ochoa declara: "La luna es considerada como a una mujer que protege todos los productos como la mujer cuida el hogar; de ahí que le dicen "Phajjsi mama uñtaniquita" (Señora luna, mírame o cuidame). Algunos conceptúan que es la esposa del sol y que juntos mantienen la vida en la tierra" (4).

Estos discernimientos en cuanto a la fecundación de la tierra por las deidades solar y lunar son sumamente comunes en pobla-

ciones agricultoras, las cuales consideran al cielo como si fuera un depósito de semillas vitales. El cristianismo occidental ha impuesto este simbolismo lunar y solar a las personas de María y Jesús.

La realidad cósmica del campesino aymara, tal vez influida por el catolicismo español, se gradúa en tres órdenes o niveles que obran recíprocamente con la realidad humana en un modo predicable y constante. "Dicen también que hay tres mundos (pachas): Alajj pacha (el mundo del más allá), Aca pacha (este mundo, o sea el mundo natural), y Mankha pacha (el mundo de lo profundo, o sea el reino del diablo). Cada uno de estos mundos está organizado como un cuartel, con su jefe y sus subordinados; y los tres mundos tienen influencia sobre nosotros" (5). Seguro es que el orden cósmico influye la situación humana pero, simultáneamente, el ser humano tiene el derecho de labrar su destino usando su devoción a base de ritos. El gran porcentaje de la vida ritual del aymara se dedica a una mejor comprensión de los acontecimientos cósmicos y cuando resulta necesario, un cambio básico del curso en camino si parece fatídico.

La última fuente del universo es un Dios creador cuya índole monoteísta es notable. La influencia cristiana en los numerosos relatos de la creación reproducidos por el aymara es patente, sobre todo en el orden de sucesión creadora. Sin embargo, si prescindimos de la cuestión de influencia cristiana, el monoteísmo fundamental evidente en los cuentos de la creación nos llama la atención. Una vez más la información recopilada por el Sr. Ochoa es informante. "Cierta vez, este "SER" que ocupaba el espacio, decidió crear el Universo y tomó el transparente infinito, juntándole con el soplo dijo: 'Este será el cielo' se hizo el cielo que tomaba la forma bella de color azul. Posteriormente, cuando ya existía el cielo, dijo: 'Que se hagan las estrellas'. Escupió en el aire botando la saliva en muchas partículas y, éstas tomaron la forma de estrellas y cometas" (6).

Un análisis estructural del sobredicho mito sería valioso. El tiempo lamentablemente no permite más elaboración del mito indicado. El concepto teórico de *creatio ex nihil*, una idea sofisticada y teórica, es un aspecto notable de la perspectiva aymara.

La creación del hombre que asume versiones variadas parecería ser influida por los temas de Génesis, a pesar de que hay

un sabor notable del altiplano en la receta. "Después de haberlo creado, maravillado, admiró el universo; pero, de pronto, advirtió que le faltaba algo; algún otro ser que estaría a cargo de todas las maravillas creadas; modeló en piedra una imagen a su semejanza y, cuando estaba terminado, cogió el agua y la puso dentro del cuerpo de la imagen y, con un soplo de su aliento, creó al 'ser'. A éste le llamó "Jake" (hombre)⁽⁷⁾. El contenido de este mito no exige un comentario.

El recién creado mundo aymara es uno de placeres perfectos. Como en la mayoría de mitos etiológicos de gente agricultora, el mundo demuestra una productividad y equilibrio idílico en el sagrado lugar de la creación, naturalmente el altiplano. "Les enseñó todo el paraíso que había en el altiplano y les dijo: "éste será el lugar más sagrado y, porque me ha complacido de haber creado y visto mis maravillas en esta tierra, será llamado "Kollana" (divino en medicina), dando honor a mi nombre. No había odio, ni hambre ni la menor riña entre los hombres. Todo era alegría y felicidad; lo único que tenían que hacer los hombres era lo de cumplir con la ley de 'Apu Kollana Awqui' que decía: 'no subirán a la colina alta, lugar santo, donde está instalado el trono de tu Dios; ni intentarán escalar esta montaña porque el día que intenten escalar esta montaña, indudablemente, morirán'⁽⁸⁾. Se presupone que el lector puede adivinar los detalles restantes.

Hay innumerables mitos aymaras los cuales explican el origen del bien y del mal, comportamiento humano y relaciones sociales, el origen del mundo vegetativo y animal. El delinearlos por completo es imposible. Es suficiente decir que el campesino aymara tiene a su disposición una mitología sofisticada que explica su existencia y la realidad vital que lo rodea. Además, hay una escatología operativa en el mundo aymara que propone el fin del mundo con términos vividos. Los elementos de la escatología son casi completamente cristianos y deben de ser el legado de un imaginativo proselitismo cristiano.

Un aspecto de los mitos etiológicos aymaras que hemos de tomar en cuenta es el hecho de que mayormente tales mitos funcionan como erudicción pasiva. Para la mayoría de las sociedades agricultoras, mitos etiológicos seleccionan la información de fondo la cual se entremezcla por el calendario de acontecimientos sagrados. Lo que motiva al aymara hacia los ritos de Carnavales y

Semana Santa es un surtido de presuposiciones y valores articulados en los mitos de creación.

II

TIEMPO SAGRADO EN EL MUNDO AYMARA

La entrada de lo divino

Uno de los credos básicos de la creencia aymara es la vinculación de toda forma de la realidad, sea cósmica o mundana. Así, pues, cada forma de la realidad comparte una evolución común y una serie de actividades comunes las cuales podríamos denominar el tiempo sagrado. Según la percepción subconsciente del aymara, su trabajo en la chacra, como las demás obras diarias, no es una maña profana. Porque la agricultura trata con la vida, y su propósito es el crecimiento tan maravilloso de esa vida ubicada en la semilla, el surco, la lluvia, y los espíritus vegetales, la agricultura principalmente es un rito. Una consecuencia de esta relación aymara con la agricultura es que la vida humana se funda en cierto ritmo cíclico y agricultor el cual se expresa en los momentos dramáticos del ciclo vegetativo en el cual la comunidad aymara reconoce la vitalidad y personalidad del mundo natural. Por medio de una fiesta el individuo se asimila por el rito a los ritmos del universo y expresa lo que le quieren decir como un participante en la naturaleza con toda su tensión y complejidad. El Sr. Ochoa resume con palabras sucintas la perspectiva del tiempo sagrado en vigencia en el campo aymara: "Se emplean estas ocasiones (las fiestas) porque dicen que en *Alajj pacha* controlan los espíritus de todos los seres vivientes, pero que en la tierra (*Aca pacha*) controlan solamente el *ajayu*, el ánimo y el alma de las personas (las tres almas del ser humano). En los momentos especificados del año la relación personal que el aymara posee con lo divino es reconocida en una forma ritual. La situación se complica sin embargo por la división tripartita del cosmos aymara. A pesar de que el Dios creador es la última fuente de vitalidad, él ha comisionado su poder a menores espíritus del mundo aymara. Las relaciones variadas entre Dios y hombre, Dios y el mundo espiritual, y el mundo espiritual con el hombre entran en juego en una determinada fiesta, sea Semana Santa o Carnaval. La colección y distribución de valores míticos

determinan el matiz y el lugar en que la fiesta se lleve a cabo. Como el Sr. Ochoa dice: "*Dios Awqui* (Dios Padre) es él que reina supremo en *aca pacha* como el *alajj pacha*, pero, su influencia es menos directa aquí; en cuanto que los demás espíritus, dioses o santos controlan los varios elementos de los cuales consisten *aca pacha*. Cada sector tiene su propia montaña sagrada a donde la gente sube en determinados tiempos a ofrecer a los espíritus y a los dioses sus sacrificios y ritos con el fin de pedir protección de ellos. Unos dioses son más poderosos que otros" (9).

A estas alturas debe ser claro al lector que una fiesta como Semana Santa, aparentemente sintética, manifestará una multitud de elementos mitológicos, los cuales funcionarán simultáneamente. Lo de vaticinar exactamente lo que sucede en el mundo perceptible del campesino aymara es una tarea formidable. Sin embargo, hay ciertos aspectos de una fiesta como Carnaval o Pentecostés que funcionan como una clave que revela el contenido interior de la visión aymara. Desafortunadamente, el enfoque de este ensayo debe de ser superficial. Los elementos en cualquier celebración aymara son multiformes *y el captarlos es sumamente difícil*.

III

EL CONCEPTO DE ESPACIO SAGRADO

Carnaval: La santidad del mundo vegetal.

En el mundo aymara la fiesta de carnaval es el tiempo en que uno reconoce el carácter sagrado del mundo agricultor. Es un plazo en que la actividad normal desiste y el campesino aymara expresa su dependencia y gratitud a las formas variadas del mundo vegetal con el cual existe una relación simbiótica. La papa, oca y cebada que posibilitan la vida en el altiplano son reconocidas como entidades vitales que poseen personalidades distintas. Carnaval, como cualquier momento de tiempo sagrado en que la santidad y emociones se realzan, se destaca por un exceso alborozo de canciones, bebidas y bailes, los cuales son una parte intrínseca del rito aymara. Como se puede adivinar, carnaval llega en un tiempo de ansiedad agricultora antes de la cosecha. El aymara expresa su preocupación en cuanto a la imprescindible fecundidad de la chacra, y, por medio de su disposición regocija-

da, espera comunicar gratitud y dependencia a la chacra, la cual está especialmente armonizada al deseo del campesino en este plazo de tiempo sagrado.

La mejor manera para impartir la acepción de Carnaval es citar las palabras de un aymara mismo. "Muchas veces el carnaval sufre todo el año por eso, todo lo que se come, se bebe y se festeja entre las personas es hecho en el cuerpo y alma del Carnaval que llega como espíritu. Otros dicen que carnaval es padre de las chacras o 'Ispallanaca' y en la fiesta de las chacras llega a pasar su día. Y muchos dicen que es un achachila que tiene por esposa a la Wirjina (santa tierra) y por el día de las chacras llega a festejar junto con los 'Ispallanaca' es achachila y tiene por día u onomástico el Carnaval" (10). Lo que el Sr. Ochoa demuestra en esa cita es la destacada índole sexual del Carnaval. El enfoque principal de la fiesta es la fertilidad y nueva vida en las regiones humanas y vegetales, las cuales son idénticas en último análisis. Es preciso que captemos las consecuencias de la siguiente cita. "Para los aymaras el carnaval es como el año nuevo de las chacras. Dicen que las chacras en esta época dan sus primeros frutos, por lo tanto es considerado como el nacimiento de las chacras y con este hecho aseguran que para los hombres hay nuevos frutos y nueva vida para pasar todo el año siguiente sin padecer hambre" (11).

La serie de actividades rituales que se lleva a cabo en Carnaval es compleja. El punto saliente, sin embargo, es la personalidad que la tierra manifiesta según el parecer del campesino. Hay una forma de comunicación activa entre la tierra con sus productos nutritivos y el campesino aymara. "Sólo mayormente tienen que levantar los nombres de la Santa Tierra. Invocan a que hagan producir en abundancia todos los cultivos, que proteja de las sequías, que cuide del hambre, etc. Cada hogar ofrece este rito en sus respectivas casas" (12). En Carnaval el rol y la personalidad de cada planta son reconocidos por la comunidad. "A cada variedad de frutos le invocan su nombre especial: a la papa la llaman 'Mamatha' (madre semilla o madre de la generación), a la quinua y cañihua 'T'alla o p'eske t'alla (quinua cocida o guiso de quinua) que entra a todas partes del cuerpo, etc." (13). Además, se realizan ritos en cada chacra.

¿Qué implica la existencia de estos actos rituales en la sociedad aymara? ¿Qué nos indican con relación a la perspectiva mitológica del aymara? La orientación sexual del Carnaval debe parecer obvia a todos y no exige más elaboración. Naturalmente la fertilidad es la preocupación principal de cualquier sociedad agricultora. Lo interesante es que la actualización ritual de la fertilidad es tan importante como la realidad misma. Así, pues, vemos una característica básica de la sociedad aymara. Por medio del holgorio y los bailes de Carnaval, los cuales son básicamente ritos, el campesino aymara trata de arrimarse a la modalidad divina y compartir de su existencia mientras las categorías del mundo diario se desvanecen. En la acción ritual el aymara se da cuenta de que la plenitud de la existencia reside fuera y dentro de sí mismo simultáneamente. En Carnaval la distancia entre la santidad humana y la del mundo vegetal se reduce al mínimo. En efecto, las dos entidades se unen. En términos académicos podríamos denominar carnaval como una *coincidencia oppositorum* en la cual las divisiones y categorías normales de la vida se evaporan. Por casualidad, el Sr. Ochoa nos indica un aspecto crucial de la perspectiva mitología operante en Carnaval al narrar un acontecimiento aparentemente insignificante: "Luego se cambian de ropa cada pareja. Los hombres se ponen ropa de mujer y viceversa. Esto significa el cambio de actitud de la vida" (14). Lo significativo en la celebración aymara de carnaval es la realización de que hay una fluctuación constante entre el dominio vegetal, el cual es una fuente interminable de la vitalidad, y el dominio humano. El ser humano es nada más que una proyección de la energía que surge de la matriz vegetal, esa entidad materna que posibilita toda la existencia. El ser humano es un fenómeno efímero mantenido por la abundancia de la vida vegetativa ubicada en el altiplano.

En carnaval el aymara ritualiza su creencia en la unidad básica de la vida orgánica, inclusive la suya. La agricultura es la gran profesora del mito. Ella explica el valor trascendente de cultivar la tierra como un gesto de optimismo y esperanza eterna por medio de dones de la sexualidad y la fertilidad. En esta fiesta el campesino reitera su fe en el dinamismo de la chacra y reconoce el hecho de que él mismo es un participante en un ciclo inmortal de sustentación.

Semana Santa: La regeneración de la condición humana.

Lo de captar la perspectiva mitológica del campesino aymara, como hemos dicho antes, equivale a sintetizar sus valores fundamentales. Lo cual es una tarea casi imposible. Hay, sin embargo, un momento en el calendario sagrado en que el forastero puede por lo menos comparar sus sensibilidades religiosas y mitológicas con las del aymara en un nivel honesto y no académico. Este momento es la Semana Santa. Quizá el único momento en que el aymara y el no-aymara están metidos simultáneamente en intensivas actividades religiosas y mitológicas es durante la temporada de la Pascua. Mientras analizamos las perspectivas del campo durante la Semana Santa, tenemos que tener mucho cuidado con no hacer una ecuación demasiado fácil entre los valores cristianos de los aymaras y de los occidentales. El simple hecho de que el nombre de la fiesta es igual en ambas partes no quiere decir necesariamente que el contenido de las dos fiestas sea igual. Es bien posible que el significado de la Semana Santa sea muy distinta para el campesino que para el occidental o urbano.

En sentido general, uno de los problemas que se encuentra en analizar una fiesta aymara que es cristiana en cuanto a su contenido es el hecho de que toda actividad religiosa funciona simultáneamente en dos niveles. Hay la estructura superficial que puede ser llamada el nivel voluble de la religión, es decir esos adornos que tienen poco que ver con la lógica interior de la religión. En cuanto que la religión busca una participación universal, la fuerza de su simbolismo es, muchas veces, mínima. Como una parte integral de ritual, que es la dramatización de mito, religión es muy a menudo el elemento menos exigente en términos de valores últimos. Decir que la Semana Santa es la expresión religiosa de la resurrección de Jesucristo no significa nada sin delinear primero cuáles son las implicaciones de tal actitud religiosa dentro de una cultura específica. En un nivel más profundo, los valores inherentes en la resurrección para un campesino pueden ser radicalmente diferentes de los de un hombre occidental para quien la ritualización de la muerte y resurrección de Jesucristo por parte del aymara pueden resultar absolutamente desconcertantes. Al juzgar de los materiales sobre la Semana Santa Aymara publicados por el Instituto de Estudios Aymaras, parece hay suficiente evidencia para decir que las estructuras profundas de la Semana

Santa Aymara no son necesariamente las mismas que influyen al cristianismo occidental.

Al leer las investigaciones hechas por el Sr. Víctor Ochoa sobre la Semana Santa dentro de su propia cultura, parece ser obvio que estamos tratando con una fiesta en que el aymara se enfrenta con su propia condición humana y trata de alinearse con las fuerzas del bien de una manera ritual pero muy real. Uno de los aspectos más notables de la Semana Santa en el altiplano es el fervor increíble con que el campesino aymara vive el drama de la muerte y resurrección de Jesucristo. Aquí no hay cuestión de meditación pasiva o de imitación. El aymara, en cuanto que se ve relacionado con el mundo divino tanto como con lo mundano, realmente lucha a favor de las fuerzas celestiales de una manera física y psicológica. Cualquier dolor que se inflige en Jesús es dolor infligido en el mundo aymara. Para el forastero, tal declaración puede parecer extrema, pero, en realidad, es la perspectiva vigente entre el campesino. Los ritos que se realizan durante la Semana Santa son mucho más que imitaciones de un drama que ya ha sido relegado a la historia. Son expresiones de la redención, siempre actualizada, del ser humano por parte de Jesús. No participar en el drama es rechazar la redención. La teología aymara de la Semana Santa, existencialmente hablando, es un proceso mucho más convincente que el del cristianismo occidental. Lo que parece ser implicado en la perspectiva del campesino aymara acerca de Jesús y de su redención es la idea de que sin asimilar los mismos dolores y pasar por el mismo sentido de abandono, cualquier declaración de fe es esencialmente un eufemismo. La única pedagogía teológica válida para el aymara es la experiencia concreta.

“La Semana Santa es considerada como los días de la lucha entre Dios y los hombres en contra de sus enemigos el demonio, y son días de gloria en que las puertas de ‘Alajj pacha’ (el cielo) están abiertas de par en par. Dicen que es como un año nuevo para el ‘Ajayo’ (alma y espíritu de una persona), porque en esta semana son limpiados de sus pecados que tuvieron durante todo el año y el ajayo es fortalecido nuevamente para que pueda dirigir al hombre” (15).

Esta catarsis del alma aymara se actualiza solamente hasta la medida en que el campesino se identifica activamente con la

causa de Jesús y acepta el sufrimiento de Jesucristo como parte de su propia condición. Lo que tenemos es un ciclo hermeneúatico en que una perspectiva mitológica se transforma en una postura física, y viceversa.

Para el aymara, Jesucristo realmente muere. La Semana Santa no es nada alegórico. Debido a la muerte de Jesús, el universo entra en un estado de caos temporáneo en el cual el resultado y el victor de esta lucha perenne entre el bien y el mal ha de ser determinado. La descripción vívida dada por el Sr. Ochoa subraya el realismo de la muerte de Jesús para el campesino:

“El día miércoles en la noche muchas personas se juntan en la Iglesia de la comunidad del pueblo, o en el salón comunal, donde se encuentra el catafalco preparado. A esa hora de 12 de la noche hacen sonar ciertos objetos considerados raros. Estos han sido preparados con anterioridad de piedras y latas, que imitan sonidos del derrumbe de piedras o de cercos. Este sonido del derrumbe de piedras indica la muerte de Jesucristo. Entonces todos los participantes comienzan a llorar y cambiarse de ropa oscura. Desde ese momento todos se visten de luto; al mismo tiempo, comienzan los lamentos, gemidos, perdón de pecados e invocaciones. Todos estos son acompañados con rezos oraciones y cánticos... En estos días en que está muerto el Dios los aymaras no comen carne ni sus derivados como por ejemplo la grasa. Dicen que comer carne es como si estuviéramos cortando el cuerpo de Jesús y comiendo la carne de Cristo. Al comer la carne cometemos un pecado gravísimo en contra de Jesús, y nos declaramos como enemigos de El” (16).

Parece que sería difícil encontrar imágenes que subrayan la realidad de la muerte de Cristo en términos más vívidos.

La muerte de Jesús da inicio a un período de caos ritual y de ambigüedad en el orden cósmico. El conducto normal requerido de personas en la sociedad aymara está temporalmente abrogado por las exigencias de una crisis extrema. Para confundir a los poderes diabólicos que están corriendo por el mundo, algunos miembros de la sociedad están permitidos entrar en actos que, en otras circunstancias, serían considerados como anti-sociales, y así imitan el comportamiento de las mismas fuerzas diabólicas.

“Tanto el día jueves o viernes por la noche, los aymaras participan en la liberación de Cristo, con la actividad del hurto de chacras. Los jóvenes y demás personas salen de sus casas a esa hora de las 7 a 8 de la noche con dirección a las chacras y tienen que sacar o robar cierta cantidad de productos así como algunos animales pequeños, depende de la casualidad en que se encuentran. Con este hecho cumplen el “Tatítu khespiyaña” (salvar a Cristo). Todo esto sucede en forma natural, los actos no son culpados ni juzgados. Antiguamente muchas veces en el encuentro de personas se daban fuertes garrotazos diciendo ‘Pasión apayasiñani’ o ‘T’akeyasiñ apayasiñani’ (vamos hacernos llevar acabo nuestro sufrimiento). Dicen que por realizar estas cosas todos los sufrimientos y penas que llevó Jesucristo son soportados por la gente” (17).

Queda muy difícil articular precisamente lo que todo el cuadro de la Semana Santa aymara significa en términos de su perspectiva mitológica. Se han mencionado solamente una mínima parte de las actividades rituales que se realizan. Cada una merece un análisis completo antes de que podamos hacer una interpretación de toda la fiesta. Parece demasiado obvio que estemos tratando con un ritual complejo que es muy diferente en su significado final y ejecución de la Semana Santa contemporánea europea o norteamericana. En una manera u otra, a través del proceso mitológico de la Semana Santa, el aymara hace más significativa e integral su propia existencia. En último análisis eso es precisamente lo que una perspectiva mitológica actualizada debe de hacer, es decir definir al hombre como un participante integral del mundo.

Pentecostés: La infusión de vitalidad espiritual.

Otra fiesta cuyos componentes mitológicos vale la pena revisar es Pentecostés, la fiesta en que ritos están dirigidos a la nueva cosecha y a las fuerzas espirituales incorporadas en cada producto. Pentecostés está muy ligado en sus dinámicas agrícolas al Carnaval. En un sentido, marca la conclusión de la actividad ritual que comienza en la siembra y es reenfatizada en Carnaval. De todas las fiestas aymaras, Pentecostés delinea claramente la percepción y categorización por parte del campesino de la tierra y el espacio que lo rodean. Es una fiesta importante para la

comprensión de la naturaleza y el espacio sagrado en el altiplano, un asunto que trataremos en breve.

Como en el caso de Carnaval, las connotaciones cristianas de la fiesta tienen poco que ver con su dinámica verdadera entre los aymaras, por lo menos según las normas de la teología clásica. Para el aymara, Pentecostés es una serie de ritos dirigidos a la cosecha y que tienen por finalidad expresar gratitud y asegurar la presencia de buena voluntad durante el año que se aproxima. Lo que salta a la vista durante esta fiesta es la reverencia con que el aymara trata a la tierra. Cada chacra está infundida con una personalidad y vitalidad espiritual.

“La tierra que produce una serie de gérmenes alimenticios, es la madre protectora de todos los seres vivientes... La tierra, denominada Pachamama, es la que sostiene a todos los seres existentes en el mundo, por intermedio de lo que produce y por otros seres espirituales llamados Espallanaca... ‘Yapu’ (chacra) es el nombre más común que se emplea en los diferentes sectores de la cultura aymara. Esta denominación es considerada como algo sagrado, importante, imprescindible y regulador de la vida; pues casi todos los hombres aymaras poseen y viven de la chacra y del ganado. Entonces a este aspecto generador de la vida aymara, se tiene que conceder cierta prioridad incomparable” (18).

Desde la niñez se le exige al aymara asumir una actitud seria y respetuosa frente a la vida agrícola que lo rodea. Tratar con la tierra de una manera incorrecta equivale a maltratar a una persona de cuantía.

“Cada clase de producto es sembrada en una parcela de terreno que, una vez cultivada, recibe el nombre de ‘Yapu’. Este ‘yapu’ se tiene que trabajar con toda seriedad, paciencia y en la mejor manera posible. No hay que desamparar en ningún instante pues hay que quererla con cariño, invocarla con toda fe. Los productos son considerados como a las personas” (19).

Insultar la tierra equivale jugar con el peligro:

“..Jumanacajj janiw sum yäkapquistati, uruyapjjestajja cunavman yakha tocäwinacampi; uqhamarusa, nanacarojj cawcuj chekarus jaktasipcaquistawa, janiw qhuyapayañats aptapquistati. Kollkërist-

jja takes nayatjamajj ch'ajjwapjjasmawa..." (Uds. no nos respetan, cuando nos festejan emplean músicas ajenas a este lugar, a veces nos botan por donde sea, no nos recogen ni por compasión. Si fuéramos dinero, todo el mundo se pelearía por nosotros...) (20).

Durante la cosecha en el período que rodea Pentecostés hay un tiempo en que se reitera en forma ritual las actitudes mitológicas apropiadas que hay que mantener frente al mundo agrícola. La misma clase de aprendizaje ritual se realiza durante la fiesta de San Jan en la que los espíritus de cada animal son categorizados y considerados por los participantes.

"En este momento, también, surge una serie de reflexiones sobre la realidad y la manera de vivir; pues el padre de la familia o el Yatiri (ministro aymara) propicia un diálogo con todos los concurrentes. En la conversación surgen muchas palabras de aliento, sugerencias de orden moral, consejos sobre la manera de vivir y otros intercambios de ideas" (21).

En otras palabras, por medio de frases rituales y la repetición, al aymara aprende y reafirma sus propias convicciones acerca del personalismo y la naturaleza espiritual de la vida que lo rodea. El no reconocer este personalismo equivale a salir del cosmos aymara. Pentecostés es, para el aymara, una fiesta de gratitud. También es un tiempo en que los límites y las relaciones que están mantenidas dentro del mundo agrícola son delimitadas. La fiesta de San Juan contiene unas dinámicas parecidas que están dirigidas al mundo de los animales. A través del ritual, la vida es respetada, definida y controlada para el beneficio de todos los participantes. Fíjese las implicaciones inherentes en la declaración del Sr. Ochoa acerca de la víspera de Pentecostés:

"En este mismo día, también, rodean a la casa y a las chacras (cuando no es recogido en su debido tiempo) más cercanas al hogar con 'ch'eka ch'anqha' (pita torcida al revés). Este hecho es realizado con el fin de que los productos que están en la casa, así como los que no se han cosechado, no se vayan o no se escapen a otra parte y que siga acompañando a la familia que la posee" (22).

Durante los momentos cúspides del tiempo sagrado, el aymara, en tales fiestas como Carnaval, Semana Santa, Pentecostés, San Juan, etcétera, expresa su fe en el universo simbólico que su perspectiva mitológica le ha creado. Enseñar el contenido y significado de tal universo no es la tarea de la existencia normal y cotidiana. Esta enseñanza está reservada para los períodos de comportamiento ritual en que la trascendencia del hombre y del mundo que lo rodea, se abre camino por la vida cotidiana y reasegura la esperanza del hombre en la continuidad y buen funcionamiento de su mundo.

Lugares sagrados en el mundo aymara

Para el campesino aymara la realidad espacial que lo rodea, participa en la dimensión sagrada de la vida. Ya hemos visto el rol decisivo que la chacra desempeña en la vida religiosa del campesino. Posee un espíritu y una personalidad que han de ser tratados como tales. También la iglesia está dotada de una santidad especial, particularmente en los momentos decisivos del año.

En el altiplano, como en la mayoría de las sociedades agrícolas, cada formación geográfica tiene su propio carácter determinado por las definiciones mitológicas vigentes. La actividad ritual se lleva a cabo en lugares designados como favorables y aptos a las necesidades del suplicante. *Llamp'u catoka* es la expresión en aymara que indica la necesidad de averiguar la ubicación correcta del rito. "*Llamp'u catoka* es el lugar más indicado para ofrecer el sacrificio y los ritos a los dioses. Dicen que cuando el rito o la quema de las mesas no se realizan en un *llamp'u catoka*, será en vano el ofrecimiento" (23).

El lugar más sagrado en el altiplano es indudablemente el cerro. Cada cerro posee su propio espíritu o *achachila*, entre los cuales existe una jerarquía de poder espiritual. El *achachila*, entre un sin número de otros seres espirituales, es una deidad de *Aca pacha*, el reino intermediario entre el cielo y el infierno. El aymara concibe los lugares sagrados de su propia zona como una parte integral de su perspectiva mitológica y educación. "En una montaña sagrada, cada lugar o sitio cumple su función, así por ejemplo, un lugar será especialmente para pedir a los espíritus ayuda para que no caiga granizo, otro lugar será para pedir a los dioses que abunden las chacras, otros serán para protección

contra la helada, otro para hacer ofrecimientos a los dioses para que no caiga rayos en sus casas o animales, etc. Es como la organización de una institución en donde cada persona tiene su oficina, su secretario y su propio cargo" (24).

Lo que un campesino expresa cuando ofrece un rito en una montaña sagrada es una percepción universal del hombre: las montañas son los lugares de la tierra que más se acercan al cielo, y están dotados de una santidad doble: por una parte comparten del simbolismo espacial de trascendencia —son altas, verticales, supremas, etcétera—; por otra parte, son el dominio espacial de todas las hierofanias de los dioses (25). Sólo hay que atestiguar la fiesta de Copacabana para ver cuan vital es el calvario para la expresión mitológica del aymara durante la noche de la fiesta.

Se pudiera hablar interminablemente sobre el significado de los cerros sagrados, los ríos y el lago Titicaca en el mundo aymara. Cada entidad contiene un tesoro de significación mitológica. Para elaborar sobre todo sus nombres y funciones exigiría años de investigación.

CONCLUSION

Ya que hemos visto algunas de las características que constituye el mundo mitológico del aymara, ¿cuáles conclusiones podemos sacar de esta información? Una precaución es necesaria: la información presentada es de una naturaleza sumamente genérica. Información concreta sobre la estructura social y organización del campo aymara es mínima. La psicología social es el correlativo necesario a este análisis mitológico que ha sido presentado de una forma demasiado generalizada. Pero hay muy poco que se ha hecho en esta área.

No sería excesivo, sin embargo, concluir que una de las características más obvias del mundo aymara es la dimensión orgánica que le imparte su perspectiva mitológica. Es evidente que el mundo aymara funciona bajo la presuposición de que la realidad está constantemente penetrada por fuerzas sagradas. Por este motivo, hay un alto grado de continuidad entre el orden social y el orden cósmico. En realidad, estas dos órdenes se funden, muy a menudo, en una sola realidad durante los períodos de tiempo sagrado en que el aymara reafirma su relación con lo sagrado como una parte integral de su existencia.

El sistema mitológico del altiplano, como herramienta mitológica, trata de eliminar cualquier falta de consistencia que el individuo pueda percibir entre su propia visión del mundo y la de la sociedad en general. Es por esta razón que el sistema de fiestas es cíclico por naturaleza, y las fiestas están celebradas en momentos de crisis, ya sea una crisis agrícola o personal. Lo que hay que comprender es que el aymara, si realmente va a participar en el mundo del altiplano, tiene que aceptar el mundo mitológico que su cultura le ha creado. No hay la posibilidad de una perspectiva ecléctica, ni en el altiplano ni en cualquier otra sociedad, en cuanto que ninguna cultura puede permitir una variación radical de sus definiciones de la realidad sin correr el riesgo de destruirse. Por medio de una repetición constante de valores mitológicos, el aymara incorpora las premisas de su cultura en cada aspecto de su comportamiento.

A medida que el aymara madura dentro de su propia sociedad, un cuadro de percepción apropiada se establece entre la realidad objetiva y la realidad subjetiva. Lo que es "real" dentro del individuo corresponde a lo que es "real" fuera de él. La realidad objetiva fácilmente puede ser traducida en una realidad subjetiva y viceversa. El proceso que hace posible esta correlación en el mundo aymara es la educación en el mito que se lleva a cabo en la constante ritualización de la vida cotidiana, y la misma estructura del idioma aymara que constantemente refuerza la traducción entre lo objetivo y lo subjetivo, y así produce una síntesis total. Estar expuesto a tal proceso, hasta como un no-aymara, es ver una percepción fascinante y única de la vida que es compleja, muchas veces confundidora y atractiva por la solidaridad que demuestra.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. Peter L. Berger and Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*.
2. Mircea Eliade: *Traité d'histoire des Religions*
3. Instituto de Estudios Aymaras, Boletín Ocasional N° 20, *La Astronomía Aymara*, página 6, abril 1975.
4. Ibid., página 13.
5. Boletín Ocasional N° 8, *Apuntes para una Cosmovisión Aymara*, página 2.
6. Boletín Ocasional N° 47, *Genesis Aymara*, página 4, julio 1977.
7. Ibid., página 5.
8. Ibid., página 8-9.
9. Boletín Ocasional N° 8, página 3.
10. Boletín Ocasional N° 18, *Carnaval Aymara*, página 1, febrero 1975.
11. Ibid., página 2.
12. Ibid., página 5.
13. Ibid., página 9.
14. Ibid., página 11.
15. Boletín Ocasional N° 19, *Semana Santa y Pascua en la Cultura Aymara*, páginas 1-2, marzo 1975.
16. Ibid., páginas 3-4.
17. Ibid., página 6.
18. Boletín Ocasional N° 33, *Ritos de Cosecha (Pentescotés)*, página 2-3, mayo 1976.
19. Ibid., página 4.
20. Ibid., páginas 6-7.
21. Ibid., página 10.
22. Ibid., página 14.
23. Boletín Ocasional N° 8, página 6.
24. Ibid., página 7.
25. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, página 99.

C. Raimundo CADORETTE