

TIEMPO Y ESPACIO EN EL TAWANTINSUYU: Introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas

Óscar Arce Ruiz

Universitat de Barcelona

Resumen.- El artículo trata de las concepciones espaciales y temporales de los Incas, y de su ligazón al concepto *pacha* como fundamental para basar su relación con el orden cosmológico. A su vez, se hace un breve comentario sobre los desajustes producidos entre la concepción pre-colombina del orden y la situación diferente en la que ésta debió adaptarse a las nuevas concepciones reinantes, venidas de fuera.

Agradecimientos.- El autor quisiera agradecer su ayuda y su paciencia a Miriam Miguel Arbonies, las conversaciones con la cual no han estado nunca faltas de interés epistemológico, crítico y personal.

1 Introducción

No es inusual encontrar sistemas de clasificación no-occidentales estudiados por investigadores occidentales que tienen más que ver con las propias clasificaciones de éstos que con las realidades que están trabajando.

Uno de los casos más espectaculares en este sentido, es el que nos lleva hasta los sistemas cosmológicos de los Andes Centrales, centrándonos por el presente artículo en los territorios que comprenden la localización del antiguo Imperio Inca, el *Tawantinsuyu* (las cuatro partes que juntas forman una unidad). La importancia de que las cuatro partes que forman el *Tawantinsuyu* se reconozcan como divisiones de un todo que no busca en ningún caso la diferenciación-desigualdad sino la *complementariedad-igualdad* de las partes, impone una reflexión sobre el desajuste que produjo la llegada de los españoles no solamente en sentido de pérdida de población y humillación sistemática de los habitantes supervivientes, sino también en el de la organización y categorización del mundo.

En efecto, la colisión humana no tuvo lugar de manera armónica y con actitud de respeto por parte de ambos bandos, por lo que suponer (como Marzal) que en el plano cultural-ideológico sí que se desarrolló el contacto con aportaciones equivalentes de uno y otro lado, me parece una postura demasiado inocente, si es que la inocencia ha guiado alguna vez los pasos de la Iglesia y el Estado. Murra (1975: 75), por ejemplo, ha visto la campaña de reducción de conceptos espacio temporales como un intento deliberado de destruir los archipiélagos verticales.

Por lo menos, podemos afirmar que el *etnocentrismo* existente en las tropas y la corona española les llevó mostrar un trato vejatorio a los habitantes del territorio que exploraban; los primeros quedaban horrorizados ante el espectáculo de idolatría al que eran expuestos constantemente, hasta el punto de declarar que “para deprender a ser cristianos, tienen [los indios] primero necesidad de saber ser hombres y que se les introduzca el gobierno y modelo de vivir político y razonable”.

En el presente trabajo nos centraremos en las concepciones espacio-temporales andinas que redactan algunos de los cronistas de la conquista y la época colonial y su situación actual, atendiendo especialmente al valor indiscutible de la dualidad en la concepción andina del mundo. Presentaremos los conceptos de espacio y tiempo por separado para facilitar su análisis, si bien debemos reiterar la importancia de no asumirlos como realidades independientes la una de la otra.

2 El concepto de Pacha

En los Andes, los conceptos de espacio y tiempo están representados en un único término, *pacha*. *Pacha*, precedido o seguido del término adecuado, puede dar lugar a la determinación de lugares, la delimitación de fases históricas o la expresión de presente pasado y futuro. Es decir, presenta la facultad de aunar lo estático y lo dinámico, posibilidad que no existe en la cosmovisión occidental-católica.

Manga Qespi (1994), en el estudio de tres autores (Salkamaywa Yamqui, Guaman Poma y Cristóbal de Molina) recoge un total de once nombres que en principio pudieran referirse a once espacios cósmicos independientes. Tras un análisis más detallado nos aclara, tras diversas evidencias, que la lista se reduce a una primera división en dos espacios cada uno de los cuales, a la vez, se divide de nuevo en dos, e introduce también la noción de espacio (y tiempo) en el que habitan los hombres.

En primer lugar, *pacha* se divide en *kaylla* y *tiqsi*. En algunas ocasiones *kaylla* puede traducirse como *cabo del mundo* (por las interpretaciones de Molina), por lo que denota una concordancia con la parte del mundo a la que no se tiene acceso directo por medio del sentido de la vista, que se encuentra en el horizonte (*kinray*) y se le asigna la posición de abajo. De igual manera, *tiqsi* puede definirse como el medio mundo que se ve, el mundo visible (1), y la porción del mundo que está arriba. La segunda división, de la que emergen los cuatro espacios definitivos del pensamiento andino. Por esta, *kaylla* se divide en *urin pacha* y *uju pacha*, y *tiqsi* se divide en *hanah pacha* y *hanan pacha*, por lo que un esquema general quedaría de la siguiente manera:

Hahah pacha: zona donde moran los santos.

Tiqsi

Hanan pacha: *donde viven los pájaros, hasta el arco del cielo, con implicaciones temporales.*

PACHA

Urin pacha: *zona de la superficie de la tierra, con implicaciones temporales.*

Kaylla

Uju pacha: zona que se encuentra en el fondo de la tierra.

Nos interesan especialmente los términos *hanan pacha* y *urin pacha* por ser los vocablos que condensan nociones espaciales y temporales y su adecuación al motivo del trabajo.

3 Cuestiones Temporales.

3.1 El calendario ritual y las edades míticas.

Señalaremos, en primer término, la partición del calendario ritual en dos mitades diferenciadas (primera evidencia de la concepción *dual* del mundo). Estas mitades, según Olinda Celestino (1997: 10-25) hacen referencia a un *tiempo solar* y a un *tiempo lunar*, con la necesaria aparición de un *tiempo de transición* que dirige la *alternancia entre los contrarios*. Profundizaremos algo más en estos tiempos rituales.

3.1.1 El tiempo solar.

El tiempo solar se define por su correspondencia con la época de la cosecha, en la estación seca. Es el momento en que el astro afeita su barba (coincidiendo con la siega) que ha dejado crecer durante el período de germinación y desarrollo de las plantaciones (Zuidema, 1992: 17). Se concibe como un tiempo de orden, alumbrado por la luz directa del sol y relacionado, por tanto, con el *hanan pacha* (medio mundo de arriba), el orden y la armonía social. La tierra no acepta más siembra, por lo que permanece temporalmente inerte y en relación directa con la masculinidad.

Durante este período tienen lugar ritos dedicados a la cosecha (ritual de la *Capacocha* o de la *Capac Hucha*) que reconocen a la vez el privilegio que tiene el Inca de beber con su padre, el Sol, en nombre de todos. Tras la llegada de los españoles, las fiestas agrícolas incas fueron reubicadas dentro del calendario litúrgico cristiano, sobre todo alrededor la festividad de la Semana Santa y del Corpus Christi.

Esta época de sequía, luminosidad y orden, se representa a la vez en uno de los tiempos míticos de los Andes prehispánicos: la edad del *Taypi* (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988: 226). La edad del *Taypi* (o *centro primordial*) está caracterizada por situar el centro de la civilización en la Isla del Sol (isla del lago Titikaka). La figura dominante en esta edad es la del dios llamado *Viracocha*, *Tunupa*, *Taapaka*, *Koniraya* o *Ataguho* (Zuidema, 1992: 18)(2), que actúa como *ordenador* de todo el mundo conocido, asignando espacios a los diferentes grupos humanos; es decir, podemos encontrar dos partes o fases diferenciadas: una primera de concentración en el centro, y una de expansión territorial y de apropiación del espacio. Por lo tanto, es un tiempo de orden iluminado directamente por la luz solar.

Tunupa es seducido por deidades femeninas (mujeres-pep) que residen en el lago Titikaka. Cabe tener en cuenta que Tunupa tiene una actitud positiva frente a estos personajes lacustres, por lo que no es necesaria la actuación conflictiva para que los acontecimientos se desarrollen como están estipulados. Es, en fin, un tiempo de paz.

Extrañamente, Harris y Bouysse-Cassagne (1988) asignan esta edad la particularidad de ser un tiempo *fértil*, en contraste no solamente con el tiempo definido como *tiempo solar* dentro del calendario ritual descrito brevemente más arriba en la referencia de Celestino (1997), sino también con otras fuentes que relacionan el sol y la luz solar (y todo lo vinculado directamente con ello, también el *hanan pacha*) y la ausencia de fertilidad(3). Por ello tomaremos como válida la opción de unir los conceptos de luz solar y esterilidad en ocasiones posteriores.

3.1.2 El tiempo lunar

El tiempo lunar coincide con la estación de lluvias. Es el período en que se inician los sembríos mediante la irrigación, cuando la tierra está labrada y abierta (Celestino, 1997). En esta época se realiza el ritual *situa*, cuya función es la de alejar y conjurar las enfermedades, las pestes y los infortunios que aparecen cuando se termina el período de sequía. Por lo tanto, se relaciona con la enfermedad, las lluvias y la muerte.

En noviembre, por ejemplo, los muertos emergen de las entrañas de la tierra, a la par que germinan los cultivos, por lo que podemos relacionar, igualmente, el tiempo de germinación con la emanación de uno de los núcleos pobladores de la mitad no visible del mundo (*urin pacha*) - como veremos más abajo- y, por lo tanto, con el inframundo y el *infierno cristiano*, y con la fertilidad de la tierra. Evidentemente, nos encontramos en un tiempo de luz que no proviene del sol, y le niega la organización y el orden que el sol proporciona, uniendo los conceptos de oscuridad, mundo inferior (únicamente en términos geográficos), desorden y fertilidad.

Encontramos relación, en la mayoría de los aspectos definidos, con la edad del *Puruma* (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988: 230). Cabe recordar que las autoras asignan a esta edad, que vinculan con la mujer *virgen*, la esterilidad que nosotros predicamos en relación a la edad solar o *Taypi*, y que utilizaremos, de nuevo ante la recurrencia de las evidencias, a tomar como "correcto" el presupuesto de aunar el tiempo lunar con la fertilidad(4).

La edad del *Puruma*, por otra parte, se caracteriza por una especie de inmersión en las tinieblas, como un período de luz difusa, en el que el dios Tunupa se enemista con otro orden de deidades (también femeninas), las *hapiñuñus*, y las relega a espacios marginales con respecto a la sociedad ordenada del *taypi*, presentándolas como *lo opuesto al orden*. La traducción social del relato mítico la encontramos en la separación y diferenciación entre dos capas de población: los *chuqila* (pastores) y los hombres civilizados.

El término *chuqila*, a la vez, se utiliza para designar diferentes personajes simbólicos estrechamente vinculados con el inframundo, como pueden ser los grandes sapos del fondo del Titikaka, e incluso uno de los ritos de fertilidad de los Lupaqa de Chucuito tiene este nombre (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988: 237).

Este tiempo de desorden, de conflicto, que define regiones espaciales *liminares* (dentro de las cuales también se sitúa el dominio de los muertos), está relacionada, por consiguiente, con las organizaciones sociales que se separan totalmente de las organizaciones *iluminadas y en policía*.

3.1.3 El tiempo de transición.

El tiempo de transición se presenta como una necesaria etapa de ensamblaje entre las dos mitades en que se divide el año andino. Comentaremos las características que comparte con el tiempo mítico del *Awqa* (o *Pachakuti*) que representa el final de una etapa con características específicas y el inicio de otra con características diametralmente opuestas (*awqa* = contrarios que no se pueden juntar).

El tiempo de transición puede aparecer mediante dos formas: *kuti* o *tinku* (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988: 237), entendidos como alternancia de contrarios y encuentro de contrarios respectivamente. *Kuti*, puede ser entendida como vuelta, cambio o turno, que se produce con una especie de armonía natural, como puede ser la llegada del solsticio que divide el año en dos (*vilkakuti*, o vuelta del sol). En otras palabras, puede ser entendido como parte de la evolución natural cíclica de todo lo que compone el mundo.

En cambio, *tinku* se entiende como *encuentro de contrarios*. Evidentemente, y debido a la característica de dualidad del pensamiento andino, estos contrarios no son en absoluto excluyentes, sino que su característica esencial radica en que son necesarias ambas partes para conseguir una unidad. El término *tinku* se emplea también para designar la batalla ritual que se realiza (actualmente en áreas muy restringidas) en ocasiones especiales, que supone la unión mediante la violencia controlada (*tinku*)(5) de las dos facciones en que se divide la comunidad o *ayllu*.

La necesidad de esta unión periódica (también como aparato de cohesión del grupo, aliviando la sobrecarga de tensiones entre los dos bandos), extiende su campo de significados hasta llegar, por ejemplo, al acto sexual (*tinkuwakusta*), también un encuentro de contrarios en contacto mediante una violencia controlada. Hasta tal punto es necesario el contrato entre ambas partes, que el individuo en sí no tiene valor dentro de la concepción andina, puesto que no se concibe la unidad mínima social como el hombre o mujer, sino como el binomio hombre y mujer.

Yaranga (1991: 48-50) escribe que este *pachakuti* se da cada 500 años, dando forma a la concepción cíclica del tiempo y la historia, que se divide en ocho demiciclos de 500 años cada uno, cuatro ciclos de 1000 años cada uno y un gran ciclo de 4000 años. Después de cada demiciclo de 500 años se da un salto cualitativo que no afecta a la estabilidad del tiempo, y al final de cada ciclo de 1000 años se crea otro salto que supone una ruptura total del ciclo temporal.

En la *figura 1* presentamos el esquema del párrafo anterior, donde:

- *Wayma pacha* o *soqa pacha*, es el tiempo antiguo o pasado (I) y el futuro mediato(II).
- *Wayma pacha kay pacha*, es el futuro inmediato y el pasado más antiguo (III)
- *Kay pacha*, es el tiempo presente, que genera el pasado inmediato y el futuro mediato (IV).

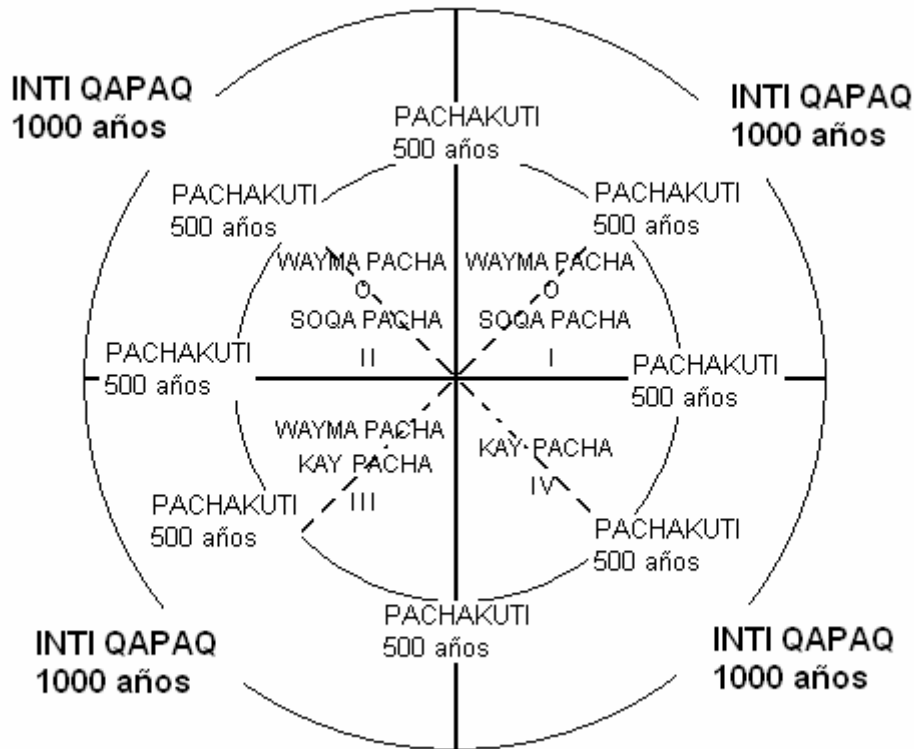


Figura 1. Esquema temporal. (Yaranga, 1991).

No podemos llegar a entender el esquema de esta concepción temporal sin abandonar, al menos parcialmente, la visión lineal de la historia occidental. Más bien, nos decantamos con la propuesta de Manga Qespi (1994: 182-183), en la que nos ofrece una perspectiva siguiendo un esquema en forma de *cinta de möbius* que engloba concepciones espaciales y temporales. Pasaremos, acto seguido, a la cuestión espacial.

4 Cuestiones espaciales

Como vimos en la página tercera, las concepciones andinas precolombinas en cuanto al espacio se dividen esencialmente en la división geográfica de *arriba* y *abajo*. Pero, como no podía ser de otra manera, la llegada de los conquistadores españoles supuso una ruptura centrada básicamente en desestructurar la cohesión espacial que existía dentro de la *filosofía* andina, manipulando los *significantes* en los términos, y dando por supuesto que esto provocaría una mutación natural en los *significados*. Con lo cual, llegamos a presentar lo que Harris y Bouysse-Cassagne (1988) llaman *los tres pachas actuales*, a saber: el *alax pacha*, el *aka pacha* y el *manqha pacha*, traducidos como cielo, tierra e infierno, respectivamente. Esta división Europea supone una distinción nítida entre el bien y el mal, oposición que no existía en los Andes Centrales en el momento de la llegada de los conquistadores.

4.1 El Manqha Pacha.

El *manqha pacha*, que se pretende el infierno católico, presenta una contradicción esencial: aquellos personajes míticos que actúan de manera perjudicial para los humanos, en muchas ocasiones representan también una fuente de prosperidad. La contradicción se observa más claramente cuando vemos qué elementos habitan en el supuesto infierno andino: los *muertos*, los *diablos*, el *rayo* y la *Pachamama*. Dejaremos para más adelante los diablos y su comparación-equiparación con los santos.

Que los muertos se asocien al *manqha pacha* supone que todos los muertos, independientemente de sus actos en vida, descienden al infierno cristiano. Esto dificulta más la

creencia en el juicio final (que los evangelizadores intentaron alinear con el *pachakuti*), pero lo que imposibilita absolutamente es su comprensión. En los tiempos pre-cristianos, el culto a los muertos suponía un arma cargada de *eficacia simbólica* a la hora de proteger, por ejemplo, contra una excesiva brutalidad de los fenómenos meteorológicos; pero, al mismo tiempo, suponía un peligro provocador de efectos negativos si no eran tratados debidamente. Por eso los muertos eran enterrados con una cierta distancia entre ellos, para evitar la concentración de fuerza que puede volverse en contra de la humanidad por algún descuido - de aquí el temor a los cementerios católicos-.

El rayo es una característica que define al personaje mítico que adopta el nombre de *Chuqila*, término aparecido cuando comentábamos la edad del *puruma*, edad vinculada con la mitad del mundo de abajo, que es donde se sitúa el *manqha pacha*, igual que el infierno. Por otra parte, aquellos humanos que, tras haber sido tocados por el rayo, conservan fuerzas suficientes, son considerados como capaces de contactar con los diablos.

La *Pachamama*, llamada comúnmente *Wirinja* (Virgen) en clara referencia a la madre del hijo del dios cristiano (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988: 262), se encuentra enterrada en el mundo subterráneo. Para una interpretación católica, la herejía es evidente, pero para una concepción andina, la divinidad encargada de hacer que los humanos puedan disfrutar de los frutos de la tierra no puede habitar en otro lugar. Es curioso que la *Pachamama*, como todos los habitantes del inframundo si no son saciadas sus necesidades, es capaz de castigar con enfermedades. Incluso es considerada como la mujer del *Tío*, nombre común del diablo.

4.2 El Alax Pacha.

El pacha de la gloria es la morada de los santos. El personaje principal es Dios que sufre una equiparación al Sol. El dios que proporciona luz, que libra de las enfermedades y las sana (*suma miriku* o buen médico), y solamente interfiere en la vida cotidiana de los humanos para castigar legítimamente a los pecadores. El dios/Sol, y su esposa, la Luna, funcionan como reguladores del tiempo predecible y conocido.

El *Alax Pacha* tiene muchas características que coinciden con el tiempo del *taypi*, y con el mundo de arriba, una mitad del cual (*hanan pacha*) repercute en las nociones temporales.

Los santos comen la misa de pan y vino durante el día, al contrario que los diablos que comen la misa de sangre por las noches. Los niños son bautizados aplicándoles sal, que les diferencia del desorden del "mundo de abajo". Santiago es relacionado también con el rayo, llegando en ciertas regiones a imaginar a "Tata Santiago" y a *Chuqila* con la misma forma.

Algunos han querido ver en la figura de *Wiracocha* una oportunidad para explicar un supuesto bagaje en los incas pre-hispánicos en la experiencia de adorar a un dios supremo y bueno del que todo (absolutamente todo) depende. Más adelante comentaremos un poco más acerca del caso de *Wiracocha*.

Para ilustrar las diferencias dicotómicas entre el *Alax Pacha* y el *Manqha Pacha*, Harris y Bouysse-Cassagne (1988: 270) confeccionan una tabla en la que emplazan los siguientes elementos:

MANQHA PACHA	ALAX PACHA
Lo interior, lo clandestino y genésico.	Lo exterior, lo visible (¿o nítido) y ordenador.
Diablos.	Santos.
"Tío"	Dios/Sol
<i>Pachamama</i> , esposa del Tío	Luna, esposa del Sol.
Doce cerros.	Doce milagros.
Fuerzas meteorológicas.	Calendario solar y lunar.
Rayo	Santiago.
Tocado por el rayo.	Sacerdote cristiano.
Misa de sangre.	Misa de pan y vino.
Ausencia de sal.	Presencia de sal.
Niños sin bautizar.	Niños bautizados.

Tabla 1. Características del Manqha Pacha y del Alax Pacha (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988)

La necesidad de conjugar los poderes de ambos mundos, se traduce en la situación del *Kay Pacha*, lugar y espacio presente, en el que habita la humanidad y donde las influencias y las consecuencias de las actuaciones humanas sobre las divinidades se presentan y explicitan en la vida de los hombres.

4.3 Hanan Cuzco y Urin Cuzco.

La división pre-colombina entre los términos *hanan pacha* y *urin pacha*, se establecía, como ha quedado dicho con anterioridad, mediante la aglomeración de significados espaciales y temporales, que impregnaban todas las facetas de la vida cotidiana. Pero esta división viene, como también se ha comentado más arriba, provocada por la unión (esencial) del hombre y la mujer, que fundamenta la dicotomización “complementaria”, de mitades necesarias y que influye también en la organización espacial dentro de las comunidades.

Yaranga (1991:45), comenta que, a esta organización se le suma la actuación de un centro (*chawpi*) y, por otra parte, la distribución del espacio social y del hábitat responde igualmente a estos principios¹. Nos presenta el ejemplo –recurrente– de la ciudad del Cuzco, localizando el centro en el templo de Korikancha a partir del cual nace una línea horizontal imaginaria que divide la ciudad en dos partes: Hanan Cuzco (Cuzco de arriba) y Urin Cuzco (Cuzco de abajo). De nuevo a partir del centro se extiende esta vez una línea perpendicular a la anterior que divide la ciudad en cuatro barrios y, a partir otra vez del centro, se crean líneas secundarias (*seqes*) que dividen cada barrio en tres, o un número múltiplo de tres.

5 Resultados de la evangelización

Grosso modo, podemos decir que los sacerdotes españoles se esforzaron por introducir conceptos espaciales y temporales independientes éstos de aquéllos. Esta incursión repentina en los planteamientos cosmológicos andinos provocó un acomodamiento de los nuevos conceptos a los existentes, y una amalgama de significados intactos disfrazados de iconografía católica que los propios católicos tomaron como un éxito. Uno de los casos más recurrentes a la hora de mostrar las transformaciones de la aparición hispánica en la cotidianidad andina es el de *Wiracocha* y el *supay*.

El principal quebradero de cabeza que sufrieron los teóricos españoles fue la búsqueda casi obsesiva de un dios único y un personaje malévolo al que asignarle el rol del diablo. Esta causa se muestra aún más como una empresa imposible si tenemos en cuenta que la tarea era encontrar la esencia monoteísta en una concepción animista del mundo, mediante la cual todo estaba ordenado de tal manera que todos sus elementos estaban dotados de cierto grado de sacralización.

5.1 *Wiracocha* y el *Supay*.

Finalmente encontraron esa figura de dios único en *Wiracocha*. Si bien esta concepción es errónea, se puede concluir que no existía otra respuesta a la pregunta que los evangelizadores españoles a su búsqueda incansable por la igualación entre ambas religiones. No es extraño, pues, que el “Dios creador andino” tenga todos los rasgos de la teología católica porque nació de la pregunta escolástica hecha al mundo amerindio sobre la posibilidad de acceso al conocimiento del “verdadero Dios” (Urbano, 1988: 137).

Urbano (1988), a la hora de indagar sobre el origen de *Wiracocha* se remite a tres tradiciones del siglo XVI: los escritos de Juan de Betanzos (1551), de Sarmiento de Gamboa (1572) y de Cristóbal de Molina, “El Cusqueño” (1575).

Mientras que el primero nos comenta la existencia de *Contici Wiracocha* y dos criados, de Gamboa introduce a un cuarto personaje cuya función es la de deshacer todo lo que el personaje principal hace. Esto provoca que *Contici Wiracocha* intente ahogarle en el lago Titikaka arrojándole a él atado de pies y manos. El mito quiere que no muera y reaparezca ante la gente, si bien los humanos no le toman en serio y se ríen de él. Este personaje *burlón* se denomina de diversas maneras: *Taguapaka*, *Taguapika* o *Taparako* (Taparako, en aymara quiere decir *revoltoso* o *travieso*, según Bertonio)(7).

¹ Como Durkheim intuyó en su célebre artículo *De quelques formes primitives de classification* en 1902.

Wiracocha y sus dos sirvientes (o *hijos*), más la aparición de este cuarto invitado, *Taparako Wiracocha*, ofrecen una oportunidad inmejorable para introducir el concepto de Dios (*Padre, Hijo y Espíritu Santo*) y el de Diablo. El término más común para denominar al diablo en los Andes centrales, es el de *supay*. Para Yaranga (1983), el personaje que Urbano denomina como *Taparako*, es el *Supay*.

Es interesante, retomando el artículo de Urbano (1988), constatar que estos dos personajes en principio antitéticos en cuanto a valores e influencia, no son, en realidad, más que dos mitades de la misma realidad que, como el hombre y la mujer, no pueden ser reconocidos por separado, porque su unión y contraste es lo que da sentido a la existencia de diferencias.

Nos ofrece otra visión, en la que encontramos la figura del dios *Tunupa* (que se confunde con frecuencia con *Wiracocha*). *Tunupa*, dice, posee las características de héroe *Wiracocha* principal: él es el personaje central, del que dependen dos esposas (con nombre de pez) que se equiparan a los hijos de *Contici Wiracocha*. Incluso, los espacios míticos que recorren *Wiracocha* y sus hijos son equivalentes a los que recorren *Tunupa* y sus esposas.

Pero el análisis de Urbano nos sitúa en una situación que no hace más que subrayar esta concepción complementaria de mitades, puesto que *thunu* (raíz de *Tunupa*) es traducida por Bertonio como “soberbio, atrevido, mal mandado”, igual que el mismo Bertonio define a *Taparako* y, por consiguiente, al *Supay*; *Tunupa* es el *Supay*.

No carece de sentido que en ciertos lugares se confundan ambas deidades principales (*Wiracocha* y *Tunupa*) –como hemos visto al inicio del trabajo cuando tratábamos la edad del *Taypi* (Zuidema, 1992). Si bien, encontramos en la descripción de la nombrada edad mítica la descripción de la figura y acciones de *Tunupa* en el mismo sentido en que lo hace Urbano (1988) - *Tunupa* es seducido por mujeres pez del lago Titikaka que regenta aguas subterráneas y cuyo fondo está relacionado con el *urin pacha*, dominio de *Tunupa*-.

Esto supondría una mitad superior en la que el personaje principal y sus hijos-ayudantes son masculinos y recorren espacios míticos visibles; y una mitad inferior en la que el personaje principal es masculino pero sus ayudantes-esposas son hembras, y recorren espacios equivalentes a los anteriores pero mediante flujos del interior de la tierra.

Es decir, encontramos una mitad superior (hanan pacha) representada enteramente por personajes masculinos (sin posibilidad de reproducirse) que recorren el espacio visible del mundo bajo la luz del sol, mientras que en la parte inferior (urin pacha) se recorren espacios de un mundo oscuro e invisible, representado por unos personajes que son, en su mayoría, femeninos y, por lo tanto, fértiles.

6 Conclusión

De esta manera, podemos decir sin arriesgar demasiado, que la concepción espacio temporal de las comunidades andinas pre-colombinas no podían definirse por separado del resto de la vida (cotidiana o mítica). Es tal el embrollo que encontramos que solamente el análisis legitima la separación entre conceptos.

Lo que parece una simple dicotomización *estructuralista* se transforma en un seguido de significados que complementan el significado anterior, por lo que cada nueva concepción que se descubre no hace más que ensanchar las fronteras de campos de significados que parecen no tener fin.

Es decir, lo que *a priori* se nos presenta como la diferenciación entre el espacio y el tiempo, se nos complica con la aparición de la pareja como núcleo básico social, que influye también en la narración de los relatos míticos que, a su vez poseen la característica de relacionar constantemente espacios y lugares distintos.

El caso de *Wiracocha* es, sin duda, apasionante. En primer lugar encontramos un dios al que se conoce por medio de diferentes nombres, uno de los cuales no es otro que el que se utiliza

para denominar al personaje diametralmente opuesto. Tenemos la tentación de pensar si no será el segundo el *mismo* personaje que el primero. Las evidencias, sobre todo, del artículo de Urbano (1988) nos enseñan que son dos personajes míticos diferenciados. Pero no es tan descabellado el creer que son lo mismo, porque, en esencia, forman parte del mismo todo.

A nadie se le ocurriría decir que la parte superior de su cuerpo funciona independientemente de la inferior hasta tal punto que están en continuo conflicto para dominar todo el cuerpo. Más bien, podemos decir que nuestro cuerpo *depende* totalmente del funcionamiento correcto de ambas partes independientemente, y de ambas partes *entre sí*.

La concepción animista del mundo andino nos empuja a concebir todo su entorno como un ser vivo cuya integridad depende, al igual que el cuerpo humano, del correcto funcionamiento de cada parte por separado y de cada parte en relación al conjunto.

No se debe tomar, en ningún caso, la concepción andina de la separación de diferentes esferas espacio-temporales interrelacionadas como una división radical de espacios y lugares. Más bien deberíamos reflexionar sobre las palabras de Paul Éluard: *Hay otros mundos, pero están en éste*.

7 Bibliografía

- CELESTINO, O. (1997) *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos 1: Ciclos míticos y rituales*, en Gazeta de Antropología, Universidad de Granada, nº 13, 1997 [en línea].
- HARRIS, O. y BOUYSSSE-CASSAGNE, T. (1988) "Pacha: En torno al pensamiento aymara" en ALBÓ, X. (comp.) *Raíces de América: el mundo aymara*, Alianza, Madrid.
- MANGA QESPI, A.E. (1994) *Pacha: Un concepto andino de espacio y tiempo*, en Revista española de antropología americana. Editorial Complutense. Número 24. Madrid.
- MURRA, J.V. (1975) "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas" en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: IEP.
- URBANO, H. (1988) *En nombre del dios Wiracocha: Apuntes para una definición de un espacio simbólico prehispánico*, en Allpanchis, Instituto de pastoral andina, año XX, nº 32.
- YARANGA VALDERRAMA, A. (1983) *Significados del término "supay" en la religión andina*, en Revista de indias, Número 172, Volumen XLIII; CSIC, Madrid. Páginas: 797-824
- YARANGA VALDERRAMA, A. (1991) "La concepción del mundo o cosmovisión en la civilización andina". STEGER, H-A. *La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino*: Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen.
- ZUIDEMA, R.T. (1992) "Inca cosmos in andean context". DOVER, R., SEIBOLD, K. y McDOWELL, J. (eds.) *Andean cosmologies through time*. Indiana University Press, Indiana.

Notas

- (1) Es importante el hecho que la traducción sea el *medio* mundo que se ve, porque evidencia la dualidad en la cosmovisión andina, que rige todas las cuestiones tanto cotidianas como trascendentales, y porque no aporta ningún juicio de sentido moral, describiéndose como el medio mundo que necesita el otro medio para que el Mundo funcione adecuadamente.
- (2) Tomaremos en principio la certeza de la existencia de un único ser supremo que responde a todos estos nombres, si bien más adelante tendremos la posibilidad de demostrar que, por ejemplo, la figura del dios llamado *Viracocha* que recogen la mayor parte de los cronistas, se inspira en los *héroes míticos Viracocha*.
- (3) Referencias, por ejemplo, en los artículos de Zuidema (1992), Urbano (1988) o Yaranga (1991).
- (4) Sin embargo, en el artículo de Harris y Bouysse-Cassagne, se comenta que la traducción de la palabra *puruma* indica *tierras de barbecho o desérticas*, de ahí que se decanten por asociar esta edad a la mujer *virgen* (Harris y Bouysse-Cassagne, 1998: 230).
- (5) A diferencia de la violencia no controlada y espontánea o *ch'axwa*.
- (6) Como Durkheim intuía en su célebre artículo *De quelques formes primitives de classification* en 1902.
- (7) Es importante recordar que la historia mítica asocia a las actuaciones de los personajes míticos no solamente un tiempo en los acontecimientos, sino también un itinerario marcado que recorren tanto el personaje principal como cada uno de los personajes secundarios y que, en el caso de Wiracocha, se desenvuelven enteramente por la mitad del mundo visible.