

La semiótica del caos del culto al agua en contextos andinos clásicos¹: términos que denominan zonas de convergencia/divergencia/emergencia

Claudette Kemper Columbus

Este ensayo se originó cuando leía la descripción de Kolata del panorama aymara boliviano del siglo XVI sobre el eje fértil formado por el lago Titicaca. Él describe el eje como una zona fundamentalmente conceptual y física:

De convergencia entre los principios de *urco* (simbólicamente asociado con las categorías de oeste, alto, seco, pastoreo, mundo celestial, masculino), y *uma* (simbólicamente asociado con las categorías de este, bajo, húmedo, agricultura, mundo terrenal, femenino)².

-
1. La frase “andino clásico” se ajusta a los fenómenos aquí descritos: cadenas de asociación que son panandinas y aparentemente sobreviviendo hasta el día de hoy. Un aporte considerable de iconografía y concepción socio-religiosa es argumentada por TELLO (1923 a y b).

Entre los estudiosos recientes que han sostenido el argumento de la preservación de elementos antiguos de cruce cultural, están, en el dominio de la lingüística, CERRÓN-PALOMINO (1987) y SZEMIŃSKI (próximo 1994: 1986-93): “las palabras probablemente panandinas describen fenómenos comunes y categorías comunes para toda la civilización andina”; BROTHERSTON en el cam 2po del mito y la crítica literaria (1992: 296); en arqueología, MOSELEY (1992), desde la perspectiva de la ventaja política de adaptar íconos Tiwanaku en culturas y épocas diversas tales como Huari y Paracas (219-220); BURGER (1992) quien fundamenta panandino, como “redes de largo alcance de intercambios interregionales que se extendieron en un rango de zonas productivas y que compartieron vínculos rituales y cosmológicos”, con múltiples referencias de William Isbell, Luis Lumbreras, María Rostworowski. LATHRAP (1975) demuestra analogías entre México y Perú y las sustenta citando a KAUFFMANN DOIG (1994), entre otros.

2. KOLATA (1993: 88-9): “La continuidad y el orden del cosmos exigían que estos principios complementarios y opuestos de *uma* y *urco*, que eran por sí mismos un enredo interpenetrante de categorías naturales y culturales, sean llevados a una conjunción creativa: que la falla estructural entre ambos sea subsanada en cierto modo. Este era el rol conceptual y simbólico de *taypi*, y Tiwanaku era la representación central del *taypi*; el icono principal emblemático de la zona física de convergencia necesaria.

Tiwanaku constituía el *taypikala*, la piedra en el centro.”

Mi trabajo sobre toponimias andinas presenta nomenclaturas de lugares que indican sitios tanto múltiples como particulares, tal como, en inglés, la toponimia Manantiales de Agua Caliente señala “genéricamente” un lugar y sus condiciones ambientales, en contraste con lo que sostiene Siracusa. Lo que me impresionó particularmente en el pasaje de Kolata antes citado fue la división del espacio en *urco* (oeste, masculino) y *uma* (este, femenino).

Estos términos aparecen tanto en quechua como en aymara (ambos lenguajes andinos más ampliamente hablados hoy)³. Pero el mito *uma*, que este escrito lleva un poco más allá, lo ubica al oeste del Tiwanaku y del Titicaca. Entonces, no sólo este y oeste están distintamente calculados de acuerdo a la localización física variable, sino que el mito *uma* en el caso particular invocado aquí implica más bien un principio seminal masculino que uno femenino⁴. El texto complica la división de las alturas de Kolata (y Bouysse Cassagne), espacio andino a lo largo de un solo eje. Además, en la representación andina clásica el espacio se bifurca, fluye, se manifiesta más bien en múltiples localizaciones que en zonas físicas aisladas⁵. Por lo tanto, el término quechuaymara *uma* –que significa “cabeza”, en ambos sentidos: “cima de montaña” o “cabeza de persona”⁶– puede estar aplicado a norte, sur, este y oeste, dondequiera que una montaña sagrada de agua organice radialmente una región⁷. *Uma* evoca una red múltiple de flujos, que se da a

No estoy en desacuerdo de manera alguna con el trabajo de Kolata con respecto al área Tiwanaku de Bolivia ni con el de BOUYASSE CASSAGNE (1987) a los cuales se les debe mucho. Por el contrario, mi intento es ampliar el contexto y mostrar que éste es flexible.

3. BERTONIO (1984 [1612]: 374 y 379) da una definición lexical de *urco* como llama macho; véase también GONZÁLEZ HOLGUÍN (1989 [1608]: 354 y 357).
4. MARISCOTTI (1978) ofrece una confusión, una ilustración pictórica de la época de posconquista de las faldas de la Virgen María superpuestas en una montaña.
5. La exposición más conocida de este fenómeno continúa siendo la de DUVIOLS (1978: 132-144). Véase también COLUMBUS (1990).
6. Merece citarse a STARK (1969: 8) en algún detalle, porque su trabajo indica el sistema de sistemas recíprocos en un contexto en el cual asocia una parte del cuerpo con una parte de la montaña:

Lexema	Significado	Significado geográfico
<i>kunka</i>	“cuello”	“pequeña grieta en montaña”
<i>ñawi</i>	“ojo”	“manantial”
...		
<i>sinqa</i>	“nariz”	“contorno de montaña”
<i>uma</i>	“cabeza”	“pico de montaña.”

7. SHERBONDY muestra que muchos otros lagos representan al Titicaca (1982, 1992); existen muchas toponimias “Titicaca”.

multiniveles ampliamente clasificados, que depende de rupturas, es decir, de perturbaciones caóticas. *Uma* (fuente de agua de toda clase) vibra con espacios que no permanecen estancados⁸.

Mi intento es, sin imponer un modo binario de pensamiento, tratar nomenclaturas de lugares semánticamente ricos en quechuyamara, particularmente aquellos términos, en primer lugar, *uma*, *tinku* y *cocha* (lago) que anuncian e implican zonas de convergencia y divergencia. Cada una de estas palabras abre ambos campos físico y conceptual para negociación.

Los andinos honraban al agua en todos sus aspectos. Ellos rendían culto sagrado al flujo termohidráulico expresado no como espacio lineal ni binario sino como una continuidad de irregular textura.

Las religiones basadas en el culto al agua apuntan sistemas no-lineales inestables. Lo germinal que irrumpe en flujo proporciona a los chamanes, precoces estudiosos del caos, la oportunidad para una semiótica de los fenómenos del clima. Su estudio semiótico asume lo incierto como un principio fundamental. Los cultores andinos del agua saben que los seres humanos no controlan tales fenómenos como el relámpago de las alturas –éste puede carbonizar una manada de un solo golpe–⁹. Predecir el clima es “Como caminar por un laberinto cuyas paredes se levantan a sí mismas a cada paso que se da” (Gleick 1987: 23-4). Estos precoces estudiantes del caos, al ver el menor signo le adjudican un efecto de amplio rango. Como físicos, ellos también investigan el caos, estudian un medio ambiente polisémico inestable, variado, impredecible por signos que indican cambio de lejano alcance, si estos signos ocurren dentro de un campo micro o macro.

Tinku alude al límite donde zonas o corrientes de fuerza convergen o divergen. La importancia de *tinku* se compara con las fuerzas periféricas en propulsión, como cuando dos ríos se encuentran o cuando un río se convierte en dos. *Tinku* alude a irregularidades del ritmo en el proceso de ajustes sociopolíticos entre grupos. Puede hasta referirse a la “convergencia” de diferentes alimentos en un plato o

8. PÄRSSINEN se apoya en fuentes primarias para mostrar Umasuyu cubriendo dos terrenos distintamente delineados (1992: 354-5). Aunque ambas áreas pertenecen al lado noreste de Urcosuyu, “un autor anónimo ya escribió en 1548 –antes de la creación de las *capitanías* coloniales– que estas *cabeceras* Guaqui y Tiahuanaco pertenecían a Umasuyu y no a Urcosuyu” (1992: 353).

9. Es posible verdaderamente que las grandes piedras de Sacsayhuamán, que vigilan el Cuzco, no hayan sido un almacén ni la cabeza del cuerpo mítico de la ciudad, si ese cuerpo es considerado para ser un águila (*guaman*), un felino o una llama, sino que haya constituido el Sacsá-Uma (cartel del Museo de la Nación: “La cabeza erizada del felino legendario”): la cabeza de un felino se asociaba frecuentemente con flujo de agua. Hay numerosas aberturas en rocas para fluido de agua en el área; una figura multicomponente es probable, como si el (los) espíritu(s) guardián(es) incorporara(n) un número de extrañas atracciones en un solo sitio.

su incapacidad para crear un límite¹⁰ armonioso. La mayor energía y el mayor riesgo ocurren en la línea de límite donde convergen los campos. Sin embargo, conviene anotar que en contraposición a nuestro criterio de límite, *tinku* no divide ni separa; el límite *tinku* constituye la zona de mediación.

Un mito *uma* ejemplar del área de Huarochirí, noroeste del Titicaca, acerca del flujo de agua, muestra el terreno andino clásico comprendido entre extremos del clima reflejados en las toponimias sagradas del terreno, turbulento con significado expresivo. A la audiencia de este mito acerca de la mediación, se escucharán episodios de turbulencia abriéndose paso hasta que las deidades de la turbulencia logren contenerla –por un momento.

El relato comienza con tres hermanos forasteros repartiéndose un pueblo que había tenido abundante aprovisionamiento¹¹ de agua. Uno de los hermanos descubre un niño abandonado y lo protege, pero los otros dos querían matar a la criatura. “Tengan cuidado!”, advierte el tutor a sus hermanos¹². La advertencia implica indemnización o penalización: “¡Cuántas veces les he dicho que sus huesos morirán en el lago!” (*cocha* 450 37)¹³. Este pasaje combina un signo de vida con un signo de muerte (hueco generativo de la fuente de agua y huesos muertos). La advertencia salva al niño, quien se reúne con la manada de llamas de Uma Pacha

-
10. Véase FERNÁNDEZ JUÁREZ, 1994. Cuando BRIGGS y PEAT discuten sobre la circulación del corazón en términos de bifurcación, amplificación y acoplamiento, estos términos se aplican también a *tinku*: “las contracciones normales del corazón se extienden desde un punto disparador en onda circular cruzando la superficie del corazón. Si esta onda es interrumpida en algún lugar, da origen a complejos disturbios en espiral los cuales son de auto-replicación y muy elásticos. La respuesta del corazón a estas espirales eléctricas conduce a formas fractales duplicando el período de fracaso del corazón. Se piensa que un efecto similar causa algún tipo de ataques epilépticos” (1989: 142).
 11. Véase MARTÍNEZ (1983 y 1989). Según se dice, el lago sagrado al noroeste del Cusco, Urcococha, es un hueco generativo y útero que parió llamas. La toponimia *Urcococha* es de interés particular en este contexto donde *urco* frecuentemente significa llama macho. Este hueco fecundo y acuoso asociado con el útero femenino, refiere toponimias “masculinas” y siendo así trastorna –una vez más– la atribución automática del género de *uma* o *urco*. ARNOLD (1990 periódico) dice sobre la condición *varyingly* del género de *Wiracocha*: “este término tiene connotaciones sexuales (con) la otra sugerencia que *Wiracocha* representa una fuerza femenina para engendrar, un orificio fecundador lleno de sustento”.
 12. SILVERBLATT comenta la escena: “Crear parentesco, Llacxamisa (“conquistador”) lo convirtió en el padre *ficticio* de un grupo de descendencia” (1987: 75).
 13. Los mitos antiguos de esta área, que fueron traducidos por TAYLOR al español (1987 [1608]) y referían al respecto como *huarorichí*, ofrecen convenientemente el texto quechua sobre la carátula. Excepto donde se indica de otra manera, todas las acotaciones están en este texto, capítulo 31, número de página y línea. También he consultado *Dioses y hombres de Huarochirí* de ARGUEDAS (1966); *Hijos de Parylla Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri* de George L. URIOSTE (1983); y la traducción al inglés de los estudiantes SALOMON y George L. URIOSTE de *The Huarochirí Manuscript* (1991).

y crecerá para ser un sacerdote de Uma Pacha (Cabeza Agua Espacio Tiempo Montaña pero Norte Oeste del área que menciona Kolata).

Uno similar, que se junta con fuerzas ostensiblemente contrastantes, se halla en la siguiente descripción de un rito a Uma Pacha: “nacieron máscaras hechas de cabezas de trofeos. [...] Se dispararon lanzas al blanco para engendrar hijos e hijas y para engendrar llamas” (452-453 43).

El ritual representa gente y llamas concebidas juntas. Otros mitos andinos representan llamas y gente como nacidas juntas de las aguas (lago Titicaca)¹⁴, aunque, como ya demostrara Sherbondy, los lagos sagrados representan generalmente a otro y al océano. La multilocalidad también ubica agua en el cielo; hay un lago o el océano en el cielo tanto así como sobre el nivel del mar¹⁵. Las estrellas son vistas como crías de llamas que lloran, beben, orinan. Las estrellas expresan el tema de la regeneración y actúan como conectores cosmológicos¹⁶. Pero signos de vida son también signos de muerte. Los sacrificios de las llamas sustituyeron frecuentemente al sacrificio humano. Arrojar lanzas para engendrar hijos e hijas y para engendrar llamas, señala una vez más el signo convergente de vida y muerte a través de las lanzas, a través del blanco. Así también, realizar el ritual de máscaras hechas de cabezas trofeo; estas máscaras unen el signo de la vida con el signo de la muerte para los celebrantes. La toponimia, Agua Cabeza, en el caso de este rito, invoca a la fertilidad en los diversos dominios que participan en conjunto, dando vida, dando muerte, corrientes de fuerza convergiendo/divergiendo. Agua Cabeza está concebida como fundamentalmente caótica y metafórica, un artificio con significados.

Este ritual de la fertilidad conectando varios dominios va más allá de las teorías occidentales de la metáfora interactiva aun cuando la teoría occidental concibe la interconexión de todos los sistemas. La interacción de –en este caso masculino *uma*– agua montaña está representada por el uso de máscaras. Cuando las cabezas de los celebrantes estaban cubiertas por otras cabezas, como por ejemplo cabezas de zorro, entraban en juego toda una serie de conexiones y otras asociaciones sistémicas en medio de concepto de redes. Este ritual Uma Pacha señala sistemas –humano, animal, hidráulico– en conjunción. (Coincidentemente, Indurkha invoca un ejemplo hidráulico para metáfora¹⁷ interactiva.) El ritual incluye germinación, destrucción, victoria y obediencia cuando se intersecan sistemas.

14. HERNÁNDEZ PRÍNCIPE (1923 [1622]: 18); El lago es identificado solamente como “próximo”; BETANZOS (1987 [1551]), capítulos 1, 2 y 3, desarrolla la implicancia de Wiracocha con los nacimientos del pueblo y su parentesco, las llamas, desde ríos y cuevas.

15. SHERBONDY (1982: 3); COLUMBUS (1992).

16. SEIBOLD (1988). Así también son las piedras medianeras de Tiwanaku.

17. INDURKHA (1992: 263).

Indurkha sitúa lo que denomina metáforas “sintácticas” de estructuras operacionales complejas y cambiantes, en una realidad externa, a la cual le atribuye “entendimiento”,¹⁸ así como los ritualistas de Huarochirí atribuyeron “entendimiento” a la realidad externa.

La metáfora “recíproca” de Empson (1967) es similar a la de Indurkha con una señal diferente: Indurkha usa el término “correspondencia” y al respecto implica más bien sistemas separados que sistemas constituidos recíprocamente en espiral. La turbulencia del espiral plantea problemas de fases entre los diferentes componentes en la interacción. (Dentro del contexto del culto al agua, un nudo y una espiral son equivalentes.) El argumento que yo planteo es que tales metáforas rituales, como esta andina, revelan una ontología compleja y estratificada, una simetría ordenada perturbada por intrusiones asimétricas que ahora referimos como caos, pero que los andinos en este caso lo vieron como deidad engañosa del clima. La percepción de esta ontología compleja de mundos hidráulicos interactuando acredita el juego entre simetrías establecidas de orden y fuerzas no-simétricas, fricciones e infracciones con, adicionalmente, su inherente conciencia creativa. El mitometáfora Uma Pacha y el engañoso Collquiri constituyen una realidad-en-proceso no considerada como permanente sino como negociada, teniendo en cuenta permutaciones en la conciencia.

¿Cuál de estas manifestaciones interrelacionadas de un número de sistemas en interacción es más visible en cualquier momento dado? Varía, pero cada cual puede revelar la acción de las otras. Un aspecto invisible puede ocasionalmente abrir paso a una parcial visibilidad. En opinión de Empson, la metáfora hace visible la interdependencia de los reinos hidráulico y humano en uno solo, sistema compuesto en el cual todos los objetos son sujetos; todos son activos, motivados y cambiables. Su entusiasmo me lleva a pensar en éstos como “subjectiles”, llenos de pensamiento y llenos de signo sumidos implícitamente en una red de parentescos que son comunicados en parte por la polisemia¹⁹ sagrada.

18. Citado debido al contexto. Tales escritores como John Berger, Gregory Bateson, James Frazer también reconocen la conciencia en la naturaleza. CAPRA escribe: “Para comprender el orden implicado [David] Bohm encontró necesario considerar la conciencia como una característica esencial del holomovimiento y tomarla en cuenta explícitamente en su teoría.

Él considera materia y entendimiento como interdependientes y correlacionados pero no causalmente conectados. Ellos están encubriendo proyecciones recíprocamente” (1982: 96). Este pasaje interpreta, como el de KOLATA, que “La continuidad y el orden del cosmos exigían que estos principios complementarios y opuestos de *una* y *urco*, los cuales eran por sí mismos una maraña interpenetrante de categorías naturales y culturales, sean llevados a una conjunción creativa: Que la falla estructural entre ellos sea subsanada de alguna manera” (1993: 89).

19. LOTMAN dice que podemos asumir lo siguiente: “En los niveles más altos de la cultura, la lectura inversa es asociada con la oposición entre lo que es revelado y lo que es secreto, entre lo profano y lo sagrado y esotérico. Esto significa que estos palíndromos son usados en los conjuros,

“Y ahora hablaremos del Lago Yansa”. (Yançacocha es probablemente *llama cocha*, lago Llama) “Un día Cuniraya (Wiracocha) le dijo a la Deidad del Lago, Collquiri”, deseoso de tener mujer: “Ah. Hay una mujer para ti, muy cerca a ti”.

Revisemos este término para la deidad suprema del clima andino, Wiracocha, como verbalmente indicativo de una zona de *tinku*, de donde mana una convergencia/divergencia/emergencia creativa –y turbulenta–, antes de relacionar el encuentro de nuestros protagonistas progenerativos, oscilando entre sistemas y formas humanas y no humanas. Porque para el andino que todavía observa rituales antiguos, ese aglutinante término quechuaymara, Wiracocha, conserva significados polisémicos que readaptan ellos mismos de acuerdo a determinadas condiciones²⁰. Semánticamente rico, el término-zona “Wiracocha” impone condiciones que Peirce describe como la “continuidad de posibilidades, el campo indiferenciado (*no-selectivo*) antes de haber sido mutilado con un *corte/selección*” (CP6: 208 10-11). Merrell comenta este pasaje de Peirce así: “lo que aparece como ‘tela’ discreta es realmente un ‘nudo’ en la continuidad, el cual no constituye una singularidad absoluta sino que es conectado, hiperbólicamente o asintóticamente como fuese, con cualquier otro ‘nudo’ en el campo”²¹. Si esto tiene sentido, entonces Wiracocha debería ser nombrado en el mismo contexto con su otro fractal, Uma Pacha. Para la mayor deidad del clima, Wiracocha²², de sexo²³ cambiable, es un término-zona

fórmulas mágicas, inscripciones en las puertas de entrada y en las sepulturas, i.e. en límites y lugares mágicamente activos de espacio cultural, lugares donde los poderes terrenales (“normal”) confrontan los poderes infernales (“inverso”). Y estos límites son también lugares de actividad semiótica intensificada” (1990: 79). Yo creo que Antonin Artaud fue el primero en acuñar el término “subjectiles”.

20. Las “desarticulaciones” que los chamanes andinos identifican casi no tienen conexión con “caos” como propone Baudrillard en el flujo de capital y la turbulencia vertiginosa de simulación. En el mundo andino clásico, los seres humanos están dentro –y fluyen con– de un sistema fractal orgánico de clase diferente a las fuerzas “comerciales”, las cuales BAUDRILLARD enfoca en algunas de sus obras como *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (1981).
21. MERRELL (1991: 18-19) añade: “Esto es para decir la ‘urdimbre’, en el campo donde se ciñen hiperbólicamente las curvas del ‘nudo’, nunca se corta completamente, muy parecido a las ondulaciones de un estanque que son una perturbación sin embargo es una manifestación de la continuidad del estanque”.
22. Cada una de estas deidades-toponimia se manifiesta como andrógino, como masculino, como femenino, como singular, como plural.
23. ARNOLD desarrolla primero el masculino, luego la implicación femenina de Wiracocha: “El término Wiraqucha es asociado con el mundo de las montañas y los espíritus de la montaña y con los espíritus de la respiración. Esta asociación de ideas sugiere que tal fuerza debe ser considerada de género *masculino*. Sin embargo en otros contextos, Wiraqucha es otro nombre para designar una parcela de tierra que contiene agua, un lugar húmedo y acuoso también llamado *qíuchi* o *uma qíuchi*. A menudo se le asocia a la presencia de agua roja, o agua con reflejos multicolores similares al arco iris. Este término tiene connotaciones sexuales [con] la otra sugerencia que Wiracocha representa una fuerza femenina que engendra, un orificio considerado con género lleno de sustento”.

semánticamente saturado, multilocacional, donde los resultados de la fertilidad se hallan negociados²⁴. Esto es, la profundamente transitiva y profundamente dinámica termo-hidráulica del clima andino está reflejada en lingüística, semiótica y sistemas rituales “potenciados” para readaptar significados (Gleick 24: “el acto de manejar el juego (ejecutando el ritual) tiene una vía para cambiar las reglas”). Wiracocha y Uma Pacha son cognados (parientes consanguíneos) en el lenguaje del caos, fractales de Collquiri; ellos conforman términos-zona que conducen a la áspera continuidad de posibilidades. Estas toponimias para montañas ricas en agua y toponimias para lago (*cocha* que puede referir al Titicaca y al océano y a lagos sagrados más pequeños) indica una continuidad de posibilidades de convergencia o divergencia.

“¡Oh!”, Wiracocha dice a Collquiri: “¡hay una mujer para ti, muy cerca de ti!”. Collquiri envía a un niño para mostrar a la mujer destinada para él, el lugar donde su llama había parido. Antes de seguirlo a la zona del nacimiento, ella se preparó con implementos rituales: un tambor de oro, dos saquillos de hojas de coca, un recipiente de chicha (cerveza de maíz)²⁵.

Cabe remarcar que estos signos –tambor, coca y chicha– son de esencia cultural y como tal, marcadores culturales estables; ella los llevó consigo. Y tambor, coca, chicha, todo apunta a un espacio diferenciado de la conciencia. Todo representa también transformación: tambor, coca, chicha transforman humor, percepción, habilidad. El signo-generator de tambor de oro sugiere el sistema de sonoridades necesario para comunicarse con los dioses. La acústica del tamboreo abre una riesgosa zona *tinku* donde estasis y éxtasis están dados en relación. El lenguaje del tamboreo invoca lenguajes humanos y no-humanos²⁶. Las hojas de

24. COLUMBUS (1995).

25. En la traducción de SALOMON-URIOSTE, la mujer “colgó su tambor de oro en su cintura, escondió dos saquillos de coca en su seno, tomó un recipiente de cuello largo de su cerveza de maíz, y vino con mucho apuro” (1991: 139, 411).

26. LÉVI-STRAUSS (1966: 330-331) en una sección llamada “Ruidos en el bosque” describe elocuentemente la relación de los marcadores de sonido y el lenguaje: “La flauta y el tambor [...] se supone que representan criaturas vivientes, especialmente insectos: libélulas, avispones, avispas (Preuss I, pp. 124-33, 633-4), las cuales producen un sonido ambiguo de zumbido que es codificado diferentemente en distintas áreas, a veces en términos de canto, a veces en términos de llamada o toque [...]

Claramente, entre los tres niveles del diagrama hay obviamente una red complicada de cruce de conexiones, algunos van paralelos con cada uno de los otros, otros se desvían. Veamos primero el paralelo de conexiones, cada uno de los cuales corresponde a una arista del prisma. Moviendo hacia arriba a lo largo de una arista, de acuerdo a una escala de incremento de intensidad, encontramos al toque-llamada, lenguaje insultante y el ruido del tambor los cuales son tipos de comportamiento acústico con la afinidad más cercana al ruido, aunque no debería ser olvidado que al tambor se le considera simultáneamente el término más sonoro y el más lingüístico en las series: los tambores de madera de Boro y la Okaina [...] son usados para

coca señalan un vínculo con ambos, el grupo de cultivo del padre y, en el mito antes analizado, el forastero divino, Collquiri (también Uma Pacha, también Wiracocha). La chicha señala un nudo intoxicante o espiral de unión. Estos permeables marcadores de límite entre seres humanos y vegetación, fertilidad y dioses del clima contribuyen a la creación de espacios multimodales donde negociaciones fronterizas en condiciones turbulentas están para ser emprendidas.

Cuando la mujer llega al sitio del nacimiento de la llama, donde ella misma experimentará su iniciación sexual, es atacada por una “plaga” que ella coge y la coloca en su ropa. En el proceso, ella derrama chicha. Nace un manantial en aquel lugar, evocando un componente “recíproco” al ciclo de fermentación en el sistema hidráulico. La “plaga” se materializa como un hombre joven, quien se vuelve doloroso en sus atenciones con ella. Esto es, la intercorriente hidráulica (*tinku*) de un nacimiento de la sangre (el nacimiento de la llama, cuyo sistema circulatorio es equivalente al de la gente) es conectado con el nacimiento del agua (lago Llama). La hidráulica subyacente está también acentuada por el derrame del licor de maíz que lleva a la emergencia de un manantial de agua (otra indicación más, todavía, del sistema hidráulico persuasivo, una metáfora que contiene todos los aspectos del cuento). Lo indeterminado de los actantes del cuento—los *subjectiles*—genera música y flujo y nacimiento y sexo y el grado de lo indeterminado, yo lo llamo aquí caos, y vibra con los significados polisémicos de *uma pacha*, acuoso tierra tiempo vida muerte labor²⁷. Acuoso tierra labor, oscilan a través de tales manifestaciones variadas de fuente de agua como manantial, licor, picante, semen, sacrificio, sangre, tamboreo y llamas.

Los rituales de llamas de *huarochiri* también conectan temas de regeneración y sacrificio de llama con la hidráulica. Con resultado incierto, la llama y la hidráulica están asociadas con las actividades semióticas complejas de la intersección de sistemas: llorar, cargar agua, beber, lana, luz, sangre y piedra sagrada de vida y muerte. Ritos de sacrificio y fertilidad, por ejemplo, están interrelacionados; llorar es multimodal. Ruptura (corte, como del cordón umbilical, como del na-

transmitir mensajes acerca de fechas, lugares y propósitos de días de fiesta. Los tamborileros no parecen usar un código; ellos tratan más bien de representar el mundo de los signos más allá de sus códigos culturales”.

27. BOUYSE-CASSAGNE (1987: 220) anota el componente ingenioso de *uma*; éste no refiere siempre un lugar o zona: “Cabe precisar que una parte del lago Titicaca, la que está situada más al este, en la otra rívera de la península de Copacabana, llevaba hasta entrado el siglo XVIII el nombre de Umamarca: el país del agua [...]; y que por otra parte, el término usado por los aymaras para designar a los Urus (*uma haque*), hombres del agua, difiere poco del que los Lupacas aymarahablantes daban a los habitantes de Larecaja (*umasuu haque*), hombres del lado *uma*. Como si existieran dos dominios distintos: abajo, el país del lago y de los valles húmedos donde moran los *uma haque* y los *umasuu haque*; arriba, el de lo frío y lo seco de los aymaras guerreros”.

cimiento de un manantial desde una grieta en la tierra) es inseparable de flujo. Germinación-destrucción son indivisibles. La acción de sacrificio es doble (muerte por vida). Sacrificio obedece un precepto no dicho para mantener el equilibrio entre fuerzas y vectores.

Fortuitamente, los hermanos de la mujer y su padre encuentran a su pariente perdida en la casa de Collquiri en el lago Yansa. Ellos le piden regresar y aunque Collquiri les promete oro, plata, llamas, sirvientes, ellos no aceptan regalo alguno a cambio de ella. Finalmente, Collquiri les promete *hucoric*. “¿Qué es *hucoric*?”, se preguntan ellos.

Lo implícito, lo invisible, envuelto en el sistema *hucoric*, es en este caso, de acuerdo a Taylor, probablemente un acueducto subterráneo dado por el dios Guari (Wari; un seudónimo para Wiracocha)²⁸. Esto es, *hucoric* es un regalo hidráulico dado por una deidad cuyo nombre, Wari, puede ser traducido para denominar llama²⁹ y quien puede ser Wiracocha, asociado con sistemas de irrigación subterránea y corrientes celestiales de agua³⁰, señalando el Camino Lechoso³¹. A un pueblo (Wari) le dijeron para ser los históricos edificadores del acueducto, aunque el mito también representa la energía divina del medio ambiente como actor hidráulico y hacedor³² de la palabra.

-
28. Véase TAYLOR (465, nota 91): “(/uku-ir-q/(?), el que va por el interior; *uku* expresa sobre todo el concepto de lado no visible de un lugar o de un objeto [...] Se trata aquí de un túnel, de un acueducto subterráneo, [...] el que trajo el dios Guari”.
 29. El acueducto proviene de una segunda referencia cameloide, también, de la pampa de Orchu Guanachu. Véase TAYLOR (465, nota 91).
 30. Umapacha, Collquiri y Wiracocha, como cognados, son aspectos uno de otros. ARNOLD (1992: 67) escribe: “Por ejemplo, Wiraqucha es otro nombre para una parcela de tierra que tiene agua, un lugar húmedo y acuoso, también llamado *qíuchi* o *uma qíuchi*. Estos sitios particulares se distinguen a menudo por la presencia de agua roja, o agua con reflejos multicolores similares al arco iris”. SHERBONDY (1982: 7) cita a Zuidema como señalando resemblanzas estructurales entre el lago Titicaca y Umantuu, con su nombre evocando *uma* y el mito de Coniraya Wiracocha en Pachacamac.
 31. La constelación “oscura” de figuras de llamas y seres humanos se mueve a través del cielo. Entonces, no sólo llamas y seres humanos están conectados al agua y Wiracocha por los mitos de origen, sino que están conectados al cielo y a la tierra a través de manadas de llamas y humanos. En otras palabras, más que esferas concebidas como separadas, éstas abren corrientes de flujos conectados a través de todos los espacios. La figura de llama de la constelación oscura Yacana, su descendencia acompañante y su manada de constelación negra proveen un nexo sintáctico y semántico de conexiones entre forma y sonido, los cuales conectan zonas y alturas. La llama polilocalacional atraviesa límites y gira sobre la Tierra, se hunde hacia el horizonte y se eleva otra vez. En la tierra, la llama es un espíritu guardián para el ser humano. Y la llama se mueve también debajo de la tierra: “Dicen que este Yacana (errante del medio de los cielos, al llegar a la tierra) anda por debajo de los ríos” (ARGUEDAS, 1966: 124; Capítulo 29 de Huarochirí).
 32. SAPIR remarca: “(seguramente muchas de las diferencias supuestas entre) mágico, ciencia y religión son realmente un asunto de terminología y no de esencia” (1994: 212).

El relato continúa. El novio Collquiri socava el subterráneo. Por algún tiempo antes él se abre paso con la cabeza afuera, acto que produce una fuente de agua la cual tapa con cobre. Después de cinco días de recorrido, él emerge por todo lo alto sobre el pueblo de su mujer (el mecanismo convergencia/divergencia/emergencia, motivo wiracochano de montaña de agua que se forma, resonante con el mito Wachok que conecta penetrando montaña y fornicación³³, y así sucesivamente). La energía de las propiedades de fecundación de Wiracocha Wachok Collquiri se proyecta en formas: lago agua, montaña agua, llama sangre, maíz cerveza, manantial, insecto picaduras, y la incipiente, tal vez única, forma humana³⁴ inestable, inferencial.

Para mantener consigo a su compañera, Collquiri, intercambia lo que es más valioso que la plata, el oro y las llamas. Él da agua, agua de fuentes invisibles, agua recogida de dentro y fuera del medio ambiente.

El pueblo encuentra difícil controlar el flujo de agua de este extraño donante y secuestrador y miembro de la familia. En todo caso, el agua se precipita en torrentes o gotea. Collquiri mismo interrumpe su desborde con su cuerpo, con su capa y con *tita*. *Tita* puede ser *titi*, que puede ser traducido como delantera y es todavía otro elemento más en el mito que evoca ese gran lago de las alturas y deidad transcurativa y hacedor de fases, *Titicaca*, o puede invocar la honda usada por los dioses creadores para lanzar piedrecillas³⁵.

Collquiri toma posesión midiendo el agua con “medidas de lago”. Esto apoya la interpretación Beyersdorff de *huira* (Wira) como medición. Si es así, Collquiri resuena de otra manera aun, con Wiracocha el medidor, el compositor de fronteras que conecta. “Se reporta que hasta el día de hoy los ritos de la medida de las profundidades del lago, las medidas ellas mismas y los implementos siguen siendo los mismos” (Taylor, 476-77, 120-121). Y —es importante enfatizar— el medio ambiente es estimado con la conciencia; los mitos andinos clásicos son ricos en “orden implicado”.

33. Un mito recordado por ARGUEDAS (1985 [1956]: 164-5).

34. La descripción de MERRELL de Prigogine (1994: 184) sobre bifurcación transmite igualmente la acción de este antiguo mito andino a cerca de las aventuras, amores y de otra manera del aprovisionamiento del agua: “Se rompe la simetría inicial en algún *punto de bifurcación* por una *interrupción de simetría* produciendo *lejanas condiciones de equilibrio* que representan una fase más compleja las cuales fortuitamente se arraigan en una forma “más alta” del orden”.

35. Congruentemente en este contextos ritual de llama, Pierre DUVIOLS conecta *tita* con la cuerda usada en los rituales de llama y cita una fuente de 1603: “Esta fiesta e ynuocación les duraua los tres días de pascua de Nauidad y en todo el discurso del año hasta otra Nauidad no parecian aquellas [*] sogas que llaman *titahuaracas* y en toda esta fiesta todo es a pedir destas lagunas que pues eran criadoras de las llamas se les diesen a ella” (1974-76: 283).

Este mito wiracochano del laberinto de caminos de agua asociado con la población –montañas y lagos, rutas en tierra, irrigación– genera ritos de fertilidad que no parecen estar sólo confinados a los Andes. Las antiguas rutas comerciales andinas se extendían por lo menos tan lejos como Guatemala. William Sullivan escribe: “En Nahuatl, el término para la unidad social básica de vida, el pueblo, es *alteptl*, ‘Montaña llena de agua’”³⁶. El misterio sagrado de la roca que, como Cuniraya Wiracocha, preserva calor, vida y liquidez, es elaborado también por Luis Millones³⁷. Wiracocha parece ubicuamente asociado con los cultos de la fertilidad y del agua desde el altiplano de Tiwanaku hasta las montañas de Huarochirí, hasta las llanuras de Nazca, hasta lugares costeros³⁸. Cuando Cole escribe sobre vibración de cuerda –“Estas vibraciones, como va la teoría, componen todo en el universo, desde la luz hasta las luciérnagas, desde la gravedad hasta el oro”³⁹– él podría estar describiendo un vierteaguas sagrado asociado con el chamanismo y Wiracocha (*illa*) –o *cocha* misma, plata, oro o conductor de chorro de agua. Lo vibratorio (relampagueo) unificando el campo del cosmos andino exuda objetos, figuras, luces y sonidos, difiriendo grados. Términos semánticamente saturados evocan diversos campos semánticos y figuras, todo cubierto dentro de un ológrafo con innumerables subsistemas y subcódigos.

Los cultos de santuario de oráculo y predicción indican la interconexión de las partes. Paradójicamente, ellos también indican la imposibilidad de predicción. La carga metafórica a través de procesos dinámicos es invaticinable aunque sin embargo “completa” (en otra parte).

Lo que sostengo es que hay paralelos entre la metáfora andina y la teoría del caos. La metáfora andina resuena como si “bañara de sonido” el medio ambiente. La metáfora andina crea ritualmente “límites” para examinar el futuro no-fijo “girando” en un proceso cósmico grande y completo. “Imaginen un cordón ajustado –un lazo– de cualquier clase de tela. Ahora imaginen que este lazo rota, se enrosca y vibra, no sólo en las tres dimensiones espaciales familiares (añadiendo una dimensión de tiempo) sino que también en otras seis dimensiones que no podemos percibir. Según el lazo va retorciéndose, éste resuena en muchos diferentes modos, como una cuerda de violín 10-dimensional que logra versiones cósmicas del bemol A o E. Estas vibraciones, si la teoría de la cuerda es correcta,

36. Carta personal (julio, 1991).

37. “Cuando Ayar Cachi se convirtió en piedra y pidió ser adorado, lo hizo para seguir viviendo con los actores del Tahuantinsuyu. Se desplazó a un nivel diferente, que lo muestra petrificado ante nuestros ojos, aunque permaneció integrado y activo en ambos universos. Visto desde esta perspectiva, la conversión en piedra resulta de importancia equivalente a la ocupación de Cuzco. Los antepasados son los que hacen posible este universo paralelo”. MILLONES (1987: 117-8).

38. CARRIÓN CACHOT (1955: *passim*).

39. “Good Vibrations”, K.C. COLE en “Theory of Everything” (Oct. 18, 1987: 22).

determinan todas las posibles partículas y fuerzas del universo” (Cole 1987: 23). Un ritual de predicción podría ser descrito como decretando una metáfora que enlaza y vibra. La metáfora nos permite entrar un poco en el campo unificado de dimensiones múltiples de tal manera que una parte del todo puede “brillar” o “destellar” de parte a parte.

El músico, el curador, el chamán ayudan a la dinámica del campo global que “trasciende en” cultura. Desde las vibraciones, desde el flujo de sangre, grasa, semen, viento y humo del cosmos, desde la gestación, *pacha* liminal, el músico, el curador, el chamán esperan al nuevo ser. Cada advenimiento del ser es un “donut” de geometría de cuerdas como “haciendo arcos” en dimensiones⁴⁰ visibles. Las ocasiones de cada ritual permiten a los celebrantes acceso a las señales del medio ambiente. El ritmo, el canto y la danza animan la recepción de las “sutiles resonancias del universo”, de tal manera que los celebrantes puedan afinar por sí mismos, aun a través de tales incertidumbres como las que se dan en el ritual de llamas.

El culto al agua de la deidad Wiracocha fluye de lado a lado y brilla. Lo de abajo y lo de arriba encuentran un límite permeable, nunca permanente. Por lo tanto, el lago de arriba (en las esferas celestiales, en la forma del Titicaca) es el “coronamiento” de pequeños manantiales y en el sentido que la grande multilocacional madre lago es también el océano; los lagos de arriba, los lagos de abajo implícitos unos en otros. El océano también fue llamado *mamacocha* y este Lago de Todas las Cosas fue también asociado con Wiracocha.

Allí donde la mitología y la geografía se encuentran, el espacio es inmanente y plural, interconectado, consistente, cinético, caótico. Lo caótico es ni fortuito ni secuencial, sino sugestivo, de orden turbulento, inspirado por un extraño seductor como Collquiri.

La metáfora en el pensamiento andino clásico “trasciende en” cultura desde un holografo concebido como contenido por la cultura y la naturaleza, y por formas vivientes y otras “muertas”. En el mundo andino de la época de la preconquista, las partes están ya conectadas a un todo transitivo que puede ser inciertamente vaticinado. Las observancias rituales constituyen lecturas probatorias, adivinaciones tentativas de los movimientos del todo. Los ritos buscan vías para ayudar a la “ruptura” invisible, un límite que no cree la indebida turbulencia. El sistema-de-formas, invisible, de metáfora implícita, es buscado entregando su realidad a la vida sin efectos de rompimiento, como en el caso de las propiedades subterráneas de *uma*, emergencias, bifurcaciones y configuraciones.

(Traducción de Liliana Rey)

40. He sostenido en otra parte que las famosas líneas tereomorfas de las llanuras de Nazca evidencian la práctica ritual de tornar figuras a la visibilidad como invocación homeopática del sistema termohidráulico subyacente.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Siglo XX.

1985 (1956) *Puquio: A Culture in Process of Change. Yawar Fiesta*. Trans. Frances Horning Barraclough. Austin, Texas: University of Texas Press, 149-92.

ARNOLD, Denise

1990 "The House of Earth-Bricks and Inka-Stones: Gender, Memory and Cosmos in Qaqachaka". En: *JLAL* vol 17, N° 1.

1992 con Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yapita: *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol/ILCA.

BAUDRILLARD, Jean

1981 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Trad. Charles Levin. St. Louis, MO: Telos Press.

BERTONIO, Ludovico

1984 (1608) *Vocabulario de la Lengva Aymara*. Cochabamba, Bolivia: Ediciones Ceres.

BETANZOS, Juan de

1987 (1551) *Suma y narración de los Incas*. Prólogo y transcripción de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Atlas.

BOUYASSE CASSAGNE, T.

1987 *La identidad aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVII)*. La Paz: HISBOL.

BRIGGS, John y F. David PEAT

1989 *Turbulent Mirror*. New York: Harper & Row, Pub.

BROTHERSTON, Gordon

1992 *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

BURGER, Richard L.

1992 *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. London: Thames and Hudson, Ltd.

CAPRA, Fritjof

- 1982 *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Simon and Schuster.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca

- 1955 *El culto al agua en el antiguo Perú*. Lima: RMAA.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

- 1987 *Lingüística quechua*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

COLE, K. C.

- 1987 "Theory of Everything". En: *The New York Times Magazine*, 18 de octubre, pp. 20-28.

COLUMBUS, Claudette Kemper

- 1990 "Immortal Eggs, A Peruvian Geocracy: Pariaqaqa of Huarochiri". En: *JLAL*, vol. 16, N° 2, pp. 175-198.

- 1992 "Llamastronomers-Eyes-and-Roads: Chaupiñamca of Huarochiri". En: *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 78, N°1, pp. 31-44.

- 1995 "Madre-padre-criatura: el dios andino transcorriente, Wiracocha". En: *Anthropologica*, N° 13, pp. 55-79. Lima: PUCP.

DUVIOLS, Pierre

- 1978 "Camaquen upani: un concept animiste des anciens Péruviens". En: *Amerikanistische Studien Estudios Americanistas I*, eds. Roswith Hartmann, Udo Oberem, Herausgeber. Bonn: Haus Volker und Kulturen, Anthropos-Institut, pp. 175-98.

EMPSON, William

- 1967 *The Structure of Complex Words. "METAPHOR."* Ann Arbor Paperbacks: The University of Michigan Press.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1994 "Tinku y taypi: Dos recursos culinarios pertinentes en las ofrendas aymaras a la pachamama". En: *Anthropologica*, N° 11, pp. 49-78.

GLEICK, James

- 1987 *Chaos: Making a New Science*. New York: Penguin Books.

GONÇÁLEZ HOLGUÍN, Diego

- 1989 (1608) *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo

- 1923 (1622) "Mitología andina". En: *Inca*, vol. 1, N° 1, pp. 25-48. Cuzco.

INDURKHYA, Bipin

- 1992 *Metaphor and Cognition: An Interactionist Approach*. Dordrecht/ Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

KAUFFMANN DOIG, Federico

- 1994 *La gestación de la civilización andina y el fenómeno cultural Chavín. Historia y Cultura del Perú*. Eds. Marco Curatola y Fernando Silva-Santisteban. Lima: Universidad de Lima y Museo de la Nación, pp. 51-100.

KOLATA, Alan

- 1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Cambridge, MA & Oxford UK: Blackwell.

LATHRAP, Donald W.

- 1975 *Ancient Ecuador. Culture, clay and creativity, 3,000-300 d. C.* Chicago: Field Museum of Natural History.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1973 (1966) *From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology*: 2. Trad. John and Doreen Weightman. New York: Harper & Row.

LOTMAN, Yuri M.

- 1990 *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Trad. Ann Shukman, introd. de Umberto Eco. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.

MARISCOTTI, Ana María

- 1978 *Pachamama Santa Tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut; Bloomington: Indiana University Press.

MARTÍNEZ, Gabriel

- 1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". En: *JSA*, vol. XIX, pp. 85-115.

- 1989 *Espacio y pensamiento. I.* La Paz: HISBOL.
- MERRELL, Floyd
- 1991 *Signs Becoming Signs: Our Perfusive Pervasive Universe.* Bloomington e Indianápolis.
- 1994 "Of signs and life", en *Semiotica* 101-3/4, pp. 175-240.
- MILLONES, Luis
- 1987 *Historia y poder en los Andes Centrales.* Madrid: Alianza Editorial.
- MOSELEY, Michael E.
- 1992 *The Incas and their Ancestors: The Archaeology of Peru.* London: Thames and Hudson.
- PÄRSSINEN, Martti
- 1992 *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization.* Helsinki: SHS.
- SALOMON, Frank y George L. URIOSTE
- 1991 *The Huarochiri Manuscript.* Austin: The University of Texas Press.
- SAPIR, Edward
- 1994 *The Psychology of Culture: A Course of Lectures.* Editado por Judith T. Irvine. Berlín, New York: Mouton de Gruyter.
- SEIBOLD, Katharine
- 1988 *Textiles and Cosmology in Coquecancha, Cuzco.* Indiana University.
- SHERBONDY, Jeanette
- 1982 "El regadío, los lagos, y los mitos de origen". En: *Allpanchis*, año XII, vol. XVII, N° 20, pp. 3-32.
- 1992 *Water Ideology in Inca Ethnogenesis. Andean Cosmologies through Time: persistence and emergence.* Eds. Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold y John H. McDowell. Bloomington: Indiana University Press, pp. 46-66.
- SILVERBLATT, Irene
- 1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton: Princeton University Press.

STARK, Louisa M.

- 1969 *The Lexical Structure of Quechua Body Parts*. En: *Anthropological Linguistics*, vol. 11, N° 1, pp. 1-15.

SZEMIŃSKI, Jan

- 1994 *Wira Quchanmanta kamasqanmantawan. De Wira Quchan y de su creación*. Madrid: Bet Shemesh, de próxima publicación.

TAYLOR, Gerald

- 1987 (1608) *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TELLO, Julio C.

- 1923a “Wira Cocha”. En: *Inca 1*, N° 1, pp. 93-320.

- 1923b “Wira Cocha”. En: *Inca 3*, N° 1, pp. 583-606.

URIOSTE, George L.

- 1983 *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri*, 2 vols. Syracuse, N. Y.: Maxwell School of Citizenship, University of Syracuse Press.