

LA CULTURA ANDINA¹

Dr. Juan M. Ossio

En un congreso de antropología organizado en Río de Janeiro por la Asociación de Antropólogos del Brasil (ABA) en la década del '70, Gilberto Velho, prominente miembro de este gremio profesional que había tenido la gentileza de invitarme junto con dos colegas peruanos, al terminar nuestras presentaciones con mucha curiosidad nos preguntó sobre qué entendíamos por “andino”. No le faltaba razón en hacernos semejante pregunta. Los tres nos habíamos referido a la “cultura andina” como si fuese un lugar común, una noción que era evidente en sí misma, una realidad incontrovertible que no requería de mayor explicación.

Una gran virtud que tienen estos eventos académicos que se dan entre colegas que reflexionan sobre realidades distintas a las que estamos acostumbrados es que nos ayudan a reparar en cuán ensimismados estamos en nuestros enfoques y en lo necesario que es confrontarlos con otros.

Sorprendido por la pregunta que nos hacía Velho, a mi vez traté de reflexionar sobre porqué nos la hacía. No pasó mucho tiempo sin que reparara que posiblemente se debía a un cierto acento histórico que se escondía detrás de este enfoque. Es que hablar de cultura andina lleva implícito un cierto sesgo por las continuidades históricas que en el caso de la antropología brasilera está bastante ausente.

En Sudamérica hay países que desde antes de la llegada de los europeos lograron forjar grandes civilizaciones cuyas premisas culturales no han desaparecido y siguen manteniendo una gran presencia en amplios sectores de su población. Otros, por el contrario, su historia prácticamente se inicia más tardíamente con el advenimiento de los europeos que llegan en oleadas sucesivas. Ejemplo elocuente de ello es Uruguay, Argentina, Chile y Brasil. Sea porque contaron con escasas poblaciones antes de la presencia europea o, porque sus sociedades prehispánicas no alcanzaron mayor nivel de complejidad, o porque la mano de obra de estos contingentes autóctonos no fue mayormente utilizada, al igual que Estados Unidos de Norteamérica y Canadá, estos países han construido sus nacionalidades dando mayor importancia a los contingentes migratorios que no a los residuos poblacionales de épocas pre-europeas.

Para estos países, exceptuando quizá Chile y Argentina, su historia comienza prácticamente en los tiempos modernos siendo el peso de la tradición prehispánica prácticamente nulo. Tal es el desdén por su historia local, como el caso del Brasil, que no han tenido inconveniente de dejar de lado cualquier localismo en la planificación de lo que sería su nueva capital. En todo caso si algún peso le dan a la historia es a la que tiene una proyección universal. Este es el caso de Brasilia, la sucesora de Río de Janeiro, que gracias al genio de los célebres arquitectos Lucio Costa y Oscar Niemeyer no dejaron un solo resquicio sin predeterminarlo basándose en una

¹ Discurso del Dr. Juan Ossio Acuña al ser incorporado como Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, en ceremonia académica realizada en el paraninfo de la universidad el 15 de julio del 2011. El doctor Ossio es profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y en la fecha ejerce el cargo de Ministro de Estado en la cartera del Ministerio de Cultura.

estructura cruciforme muy parecida al de aquellas ciudades de la antigüedad, concretamente de Egipto, que se construían buscando integrarse a la imagen que se tenía del cosmos. Hasta la tumba de Juscelino Kubitschek de Oliveira se modela bajo estos cauces siguiendo el ejemplo de las antiguas pirámides que albergaron los cuerpos de los faraones en Egipto.

Tal es el desdén por la historia local que en la caracterización que nos hace del Brasil el célebre antropólogo Roberto Da Matta lo último que le interesa es recurrir a ella para explicar el presente. Lo “que hace al Brasil, Brasil” no es deducido por su pasado sino según como determinados valores presentes se entrelazan entre sí.

A mi modo de ver lo que está en juego en la perspectiva de Da Matta es provenir de una tradición de estudios sobre grupos tribales cuya metodología reposaba principalmente en premisas funcionalistas y estructuralistas que dejaban a la historia muy alejada de sus consideraciones.

De estas comparaciones podemos decir que mientras que en Brasil el sesgo de su antropología se deriva de la atención puesta a los distintos grupos que habitan en la Amazonía, en países como el Perú, Bolivia, Ecuador, Méjico y Guatemala ha sido más en la que ha sido puesta en los herederos de las altas civilizaciones que florecieron antes de la llegada de los europeos.

Más cercano al Perú resulta el caso de Méjico pero tampoco en el seno de sus estudios antropológicos encontramos un concepto semejante a lo “andino” o a la “andinidad”. Es cierto que las antropologías de estos países tienen en común un interés por la historia dado que ambas se desarrollan a partir del estudio de los indígenas que pueblan sus territorios en tanto herederos de las civilizaciones pasadas pero difieren en el uso de términos integradores.

Lo “Andino o la “Andinidad”² son conceptos que no van más allá de principios del siglo XX cuando con los modernos estudios arqueológicos se logra establecer con cierta precisión la existencia de culturas o civilizaciones, como preferían llamarlas, que habían precedido a los incas desde tiempos más remotos y se las compara con las existentes en otras partes de América. Hasta el siglo XIX viajeros como Squier hablaban de la “tierra de los incas” o de las “antigüedades peruanas”. Solo excepcionalmente alguno que otro viajero como Wiener usará la expresión “indígenas de los países de los Andes.

En el siglo XX arqueólogos como Max Uhle pero particularmente Julio C. Tello seguirán esta tradición de valerse de esta importante cadena orográfica para ubicar a las culturas que se desarrollaron en los territorios de Perú, Ecuador, Bolivia, y norte de Chile y Argentina. Era una época en que las ciencias antropológicas retomaban aquel viejo interés del romanticismo por deslindar áreas culturales y los americanistas no se quedaban atrás. Además con los descubrimientos de periodos de gran unificación cultural como aquellos que Julio C. Tello denominó “horizontes”

² Lo que sigue procede principalmente de un artículo publicado para el catálogo de una exposición llevada a cabo en el 2007 por la Caja del Mediterráneo de Alicante. Este evento y su respectivo catálogo llevan por título “Del Mediterráneo los Andes”. Ossio, 2007).

paralelamente se fue cimentando la idea de una co-tradición andina que finalmente desembocaría en la imagen de una unidad cultural andina.

A esto hay que sumar un creciente interés comparativo que llevaba a buscar mimbres específicos para identificar la procedencia de los estilos o tradiciones culturales que se contrastaban. Es así, por ejemplo, que por 1923 tratando de esclarecer la identidad de la divinidad Viracocha (el supuesto dios creador de los Incas), que venía atrayendo la atención de connotados investigadores, Julio C. Tello en un enjundioso estudio, que se basa en evidencias tomadas de distintas etapas de la época prehispánica así como de la etnografía contemporánea de distintos grupos étnicos, comparará a los mitos cosmológicos de lo que él llama “tribus florestales” con los que caracteriza como “andinos”. Asimismo, en otro capítulo nos hablará de los “dioses andinos” (Tello, 1923).

Poco a poco el uso del término “andino” para referirse a expresiones culturales de los antiguos habitantes del Perú y sus descendientes lo va generalizando hasta que en el XXIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Nueva York en 1928 presentará una ponencia con el siguiente título: "Andean Civilization: some problems of Peruvian Archaeology".

Una vez acuñada esta expresión su expansión fue creciente al igual que el convencimiento de asociarse con continuidades culturales tanto temporales como espaciales. Bajo estos cauces no se tardará mucho para que a la par de una civilización se hable de una cultura andina unitaria. Un intento señero por concretizar este supuesto quedará plasmado en un famoso artículo que el etnohistoriador peruano Luis E. Valcárcel publicará en un homenaje que se le rinde al célebre americanista Paul Rivet bajo el título de “Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina” (1958).

En realidad el enfoque de Valcárcel en este artículo no es muy diferente al de aquellos arqueólogos, como pudo ser el mismo Julio C. Tello, que toman un motivo simbólico y lo siguen a lo largo del tiempo y el espacio tanto en expresiones iconográficas como narrativas. El caso que le concierne es el de la serpiente en sus vertientes mono cefálica como bicefálica.

Cuando Valcárcel publica este artículo en 1958 en realidad la idea de una cultura andina con proyecciones al presente ya había tomado carta de ciudadanía. En el extranjero los investigadores más influyentes de la viabilidad que alcanza está noción ya la venían enriqueciendo con las teorías antropológicas más adelantadas en aquellos tiempos. Uno de ellos, John V. Murra, lo venía haciendo premunido de las enseñanzas de Karl Polanyi y de otros seguidores de la línea “substantivista” de la antropología económica mientras que el otro, R.T. Zuidema, heredero de la escuela de antropología de la Universidad de Leiden, concatenaba sus enseñanzas con las creativas sugerencias que venía desarrollando el francés Claude Lévi Strauss.

Por aquellos años, concretamente en 1952, el célebre José María Arguedas en un artículo que titula “El complejo cultural en el Perú” plasmará el sentir de muchos de los que creemos en una cultura andina. Es cierto que preferirá llamarla “india” pero en el fondo es a lo que ahora aludimos como andina contrastándola con la occidental que se afincó principalmente en los medios urbanos costeros y adoptó el carácter de “oficial”. Por ser muy representativa de lo que podría calzar con la noción de “andinidad” me permito citarla en extenso:

“La unidad política y cultural realizada por los incas en una inmensa población y territorio, diverso en lo humano y lo geográfico, dio tal poder a esta unidad que su supervivencia en los siglos venideros estaba asegurada. Es sabido cómo, para organizar el imperio, los incas aprovecharon con extraordinario acierto lo que había de común entre los múltiples pueblos conquistados, pueblos que a través de un larguísimo proceso habían alcanzado un alto desarrollo cultural y, por tanto, una configuración y personalidad muy definidas. Sin esta unidad tan sabiamente forjada, la cultura antigua peruana no habría podido lograr la tenaz supervivencia a que nos hemos referido. La cultura de un imperio de este modo sustentada, en lo humano y en el medio geográfico, no podía ser totalmente destruida por ninguna contingencia, por grave que fuera.

La organización administrativa del virreinato tuvo que adecuarse a la configuración del antiguo imperio. Caso semejante, aunque en menor grado, ocurrió en México. En México no se había logrado la unidad de organización social ni la unidad de cultura que realizaron los incas. Por tal causa, si bien el primer choque de los españoles contra los mexicanos fue de mayor resistencia de parte de estos últimos que la que opusieron los incas, rota la violenta resistencia inicial, el imperio azteca se quebró sustancialmente. En cambio, en el Perú, la rebeldía de los indios duró todo el período colonial y no se aplacó con la República. Las revoluciones de Tupac Amaru y de Pumacahua, en quienes la multitud nativa veía un símbolo propio, fueron, en cierto modo, la continuación de la primera revuelta de Manco Inca en el Cuzco. La importante sublevación de Atusparia en Ancash (1884) y otras revueltas de los indios en Puno y Ayacucho se realizaron durante la República, con una inspiración y finalidad más restringida. Estos hechos explican la mucho mayor importancia que en el Perú tiene la población autóctona y su cultura que la que ejercen y ejercieron en México los indios.

Al hablar de la supervivencia de la cultura antigua del Perú nos referimos a la existencia actual de una cultura denominada india que se ha mantenido, a través de los siglos, diferenciada de la occidental. Esta cultura, a la que llamamos india porque no existe ningún otro término que la nombre con la misma claridad, es el resultado del largo proceso de evolución y cambio que ha sufrido la antigua cultura peruana desde el tiempo en que recibió el impacto de la invasión española.” (Arguedas, 1975, p. 1).

No obstante muchos no estuvieron de acuerdo con esta supervivencia. Ya por la década de los '60 se levantan numerosos cuestionamientos en nombre de la teoría de la dominación y hoy otros lo siguen haciendo retomando aquellas viejas críticas pero matizándolas con un post-modernismo que duda de las áreas culturales y que se ha doblegado ante las tendencias homogenizantes de la globalización y, peor aún, del centralismo peruano afincado en su capital.

Ya a fines de aquellos años del '60 el mismo Arguedas fue víctima de la virulencia etnocéntrica de los que solo hablaban de cambios promovidos desde los grandes centros de poder y ponían en tela de juicio las continuidades. Fue con ocasión de una mesa redonda que el Instituto de Estudios Peruanos organizó alrededor de su novela “Todas las sangres”. Tan dolido se sintió que varios connotados investigadores de orientación de izquierda pusieran en duda realidades que le habían sido tan cercanas y con las cuales había crecido desde su tierna infancia que cuando le tocó el

turno de responder señaló lo siguiente: “¡Qué! ¿no es un testimonio? bueno, ¡diablos! si no es un testimonio, entonces, yo he vivido por gusto, es decir, no, no, he vivido en vano o no he vivido, no, yo he mostrado lo que he vivido, ahora puede que me demuestren que eso que he vivido no es cierto” (Arguedas 2000, p. 38).

Para cualquiera que ha tenido la experiencia directa de compartir su existencia por muchos años con los campesinos que habitan los valles interandinos o las frías punas de las vertientes occidental y oriental de los Andes resulta una afrenta que le digan que lo que ha visto y ha vivido no existe. ¿Acaso no existe el quechua, el aimará y otras lenguas vernáculas? ¿Y si perduran podría afirmarse que es debido al dominio que ejercen otros países extranjeros sobre los países andinos?

Pero estas lenguas no solo se mantienen como reliquias inertes del pasado. Ellas siguen vivas pues no son pocas las personas que las hablan. Se calcula que entre Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina hay entre 10 o 12 millones de quechua hablantes y en lo que respecta al aimará más de 1 millón y medio entre Perú, Bolivia y norte de Chile.

Los ámbitos que revitalizan la perdurabilidad de estas lenguas en los países mencionados son principalmente los valles interandinos y las mesetas altiplánicas. Es allí donde tienden a concentrarse los herederos de las antiguas culturas prehispánicas que se valieron de estas lenguas para comunicarse. En el Perú las unidades sociales en las que por lo general se agrupan son las comunidades campesinas que antes se llamaban de indígenas. Algunas estadísticas recientes señalan que hay como 6000 de ellas y albergan cerca de un 20% de la población total del Perú. El promedio de habitantes con que cuentan es de unos 100 a 200 familias aunque hay excepciones que pueden llegar a 500.

Ellas encuentran sus orígenes en la reducciones que ordenó el Virrey Francisco de Toledo, a fines del siglo XVI, con el fin de mantener un mejor control de la mano de obra necesaria para el sustento del sistema colonial y para facilitar el proceso de evangelización. Tal fue la fortaleza que alcanzaron estas nuevas configuraciones que albergaron a la población indígena que han llegado hasta nuestros días y si bien es cierto que no se han mantenido estáticas es en ellas donde mejor se conserva y recrea la andinidad.

No le falta razón a José María Arguedas en responsabilizar a la consecución de una gran unidad cultural capitalizada y reforzada por los Incas la vigencia que ha mantenido la cultura andina a lo largo del tiempo. Sin lugar a dudas los contrastes que establece entre Méjico y Perú son muy pertinentes sobre todo en términos políticos. De hecho la centralización del poder por parte de la etnia Inca y su grado de expansión sugieren la conformación de un modelo político próximo a lo que se conoce como “Imperio” mientras que en Mesoamérica lo máximo a que llegaron fue a configurar alianzas.

Paralelamente la configuración adoptada por sus sistemas monárquicos divinos mantuvo contrastes pronunciados semejantes a lo que, según Henri Frankfort (1965) pudieron tener aquellos de los Egipcios en relación a los mesopotámicos, hebreos y otras antiguas culturas del Lejano Oriente. Es decir el monarca Inca, en comparación con aquellos de los Aztecas o los Mayas, fue visto como más cercano a las divinidades celestes. A él se le atribuía el poder de ordenar a las divinidades

andinas conocidas como “guacas” y de mantener al sol en movimiento. Él, a semejanza de los emperadores chinos que encarnaban el principio del Tao, tenía la capacidad de equilibrar los opuestos complementarios de aquel dualismo que se proyectaba a todas las esferas. Él era el “Sapan Inca” o el “Monarca Único” aquel que como el cronista Guaman Poma decía tenía la potestad de sostener al mundo en sus manos.

Ante semejantes atributos su imagen se volvió imperecedera. Su derrota y muerte por manos de personajes extranjeros fue vista como un cataclismo cósmico conocido como “Pachacuti”. Tal fue el impacto de este acontecimiento que ha suscitado una infinidad de contextos donde hasta el día de hoy se le recuerda. Uno ampliamente expandido por toda la sierra del Perú llegando hasta Bolivia es aquel conocido como el “Drama de la prisión y muerte del Inca Atahualpa” que motiva sendas representaciones teatrales con ocasión de diferentes fiestas patronales (Ver Figura 1). Otro es el mito mesiánico de “Inkarri” que como mostré en mi libro “Ideología mesiánica del Mundo Andino” (1973) aparte de alcanzar una difusión muy amplia da cuenta de la vigencia de aquella esperanza, presente en los sucesivos alzamientos de indígenas a lo largo de la historia peruana, de que el restablecimiento del orden perdido por la conquista solo será posible a través de un intermediario de naturaleza divina.

Aparte de estas diferentes concepciones sobre la monarquía divina y del grado de unidad política alcanzado por los Incas, aparejado con esto último hay que señalar que si esto fue posible fue a expensas de recortar las posibilidades de movilización espacial a una buena parte de sus súbditos.

Si bien ni las altas culturas de Mesoamérica ni de los Andes desarrollaron una economía de mercado como la entendemos en la actualidad al menos las primeras dan muestras de haber tenido mercaderes y aquello que en jerga antropológica se conoce como mercados periféricos. En los Andes en cambio, según las investigaciones del antropólogo John Murra, lo que existió fue un sistema de control de una multiplicidad de pisos ecológicos para acceder a una producción diversificada y una redistribución centralizada, asociada con líderes vinculados a distintos rangos jerárquicos, que se sustentaba en relaciones de reciprocidad y en el uso de la fuerza de trabajo de la población.

Mercados periféricos y mercaderes existieron en los Andes pero en casos un tanto marginales. Lo dominante fue un sistema donde el acceso a una diversidad de productos se obtuvo a través de colonos, llamados “mitimac”, que eran trasplantados en áreas donde se podían obtener productos inaccesibles al núcleo permanente de un grupo étnico. A este sistema que antecedió a los incas estos últimos añadieron el control de la mano de obra de las etnias que subyugaban. Ellos no reclamaban impuestos ni en forma pecuniaria, pues desconocieron la moneda, ni en bienes. Su exigencia radicaba en mano de obra para la cual se fijaba cuotas de trabajo para determinados contingentes humanos ya sea en actividades agropecuarias en tierras pertenecientes al Estado, en la construcción de edificios y diferentes obras públicas, en la guerra y en muchos campos más. Aparte de haber demandado de varios mecanismos como censos frecuentes y un complejo sistema de contabilidad, donde los cordones anudados llamados “quipo” y sus lectores – los “quipocamay”- cumplieron un rol preponderante, el control de la fuerza laboral supuso inmovilizar a las poblaciones en sus circunscripciones al menos en términos individuales. Esto se

trajo en la habilitación de una serie de controles para impedir el libre desplazamiento de individuos por el territorio. Puentes y caminos contaban con guardias estatales que ejercían tal fiscalización.

Cuán limitante de las libertades individuales fue esta política es difícil decir pues pareciera que se acomodaba a ciertas tendencias preexistentes de la organización social andina que perduran hasta la fecha. Una de ellas es la existencia de una marcada orientación endogámica que favorecía los emparejamientos entre miembros de la misma etnia y una cierta predisposición hacia la autosuficiencia étnica.

Con el paulatino debilitamiento de la integridad de las etnias este patrón endogámico se acomodó a la reorganización del espacio introducida por el régimen colonial primero y luego al republicano. Hoy el ámbito donde se conserva esta orientación es principalmente en aquellas unidades sociales que pululan los Andes que ya mencionamos: las comunidades campesinas.

Dado que el número de pobladores que las habitan oscila entre las 100 a 500 familias y el territorio pocas veces llega a más de 10,000 hectáreas la naturaleza de la interacción social es lo que antropológicamente se conoce como interpersonal o “cara a cara”. Esto significa que en el seno de estas unidades sociales todos se conocen y si a esto sumamos que propenden a la endogamia, todos están hasta emparentados entre sí.

Se trata pues de conjuntos sociales con una alta solidaridad entre sus miembros lo que lleva a que solo entre ellos se tengan confianza y se recele de los extranjeros. Elocuente testimonio de esto último es un folklore que puebla los espacios allende estas comunidades con forasteros demoníacos que extraen la grasa de los comuneros para venderla a empresas industriales norteamericanas o europeas que manufacturan cosméticos, lubricantes o medicamentos que satisfacen los requerimientos del mundo exógeno en que se desarrollan. Los pobladores de habla quechua les dan el nombre de “*pishtacos*” o “*nacaq*” y los aimaras “*qalasiri*” y los atributos que les asignan alcanzan tal antigüedad que aparecen consignados en las antiguas crónicas del siglo XVI.

Indicadores de la importancia que alcanzan las relaciones de parentesco saltan a la vista a través del relieve alcanzado por la herencia como medio de transmisión de los bienes, o por la presencia masiva de este tipo de allegados en la realización de actividades laborales como festivas, o en las difundidas creencias de índole mágico-religioso que sancionan los actos incestuosos, o en la multiplicidad de comportamientos prescritos que deben de desempeñar en ciertos contextos festivos algunos tipos de parientes entre los que destacan los yernos, los padrinos, ahijados y compadres, o en la permanencia de complejas terminologías de parentesco presentes en los dialectos vernáculos, en los elaborados ceremoniales que consolidan los compromisos matrimoniales, o en las estrictas pautas de guardar luto que obligan a las distintas categorías de familiares de un difunto.

Tal es la relevancia que estos vínculos alcanzan en estas unidades sociales que incluso la pobreza se vuelve sinónimo de ausencia de parientes como lo destaca el término quechua “*huaccha*” que designa tanto al menesteroso como al huérfano. Y es que efectivamente carecer de parientes es no contar con mano de obra disponible para desempeñar la multiplicidad de tareas que exigen sociedades como las que habitan los

valles interandinos cuyas principales fuentes energéticas son la naturaleza y la fuerza de otros congéneres.

Como ocurrió en el pasado aunado a la importancia que alcanzan estos vínculos, la reciprocidad se erige en un principio que invade los distintos dominios en que transcurre la vida de los pobladores. Es así que el conjunto de la vida social se puede ver como un proceso de prestaciones y contraprestaciones tal como el célebre sociólogo francés Marcel Mauss (1971, p. 160) hacía referencia en su famoso ensayo sobre los dones.

Correspondiendo con la importancia de las relaciones de reciprocidad los diferentes dialectos vernáculos han acuñado numerosos términos para dar cuenta de las distintas modalidades en que se presentan. En el quechua hablado en distintas partes de los Andes un término muy común es “*ayni*”. Igualmente es “*minca*”, que encierra algunos matices distintos al anterior. En el quechua de Cerro de Pasco y Huánuco, “*waje-waje*” está también ampliamente difundido.

Unido a la “reciprocidad” también figura la “redistribución” que ha sido un término muy pertinente para caracterizar las obligaciones de estados prehispánico, como el Inca, para con sus súbditos, o la lógica que está detrás de los modernos sistemas de cargos político –religiosos donde la noción de prestigio y autoridad juegan roles importantes. Además este término también destaca el hecho que más importancia parece haber tenido el dar que recibir lo que da pie para entender mejor las contraposiciones que se establecen entre estos sistemas y aquellos dominados por las tendencias del capitalismo y la economía competitiva del mercado donde la acumulación predomina frente a la generosidad.

Coincidiendo con las interpretaciones del antropólogo Lévi-Strauss sobre la importancia de la reciprocidad como factor explicativo del incesto el mundo andino lo convalida proclamando que son susceptibles de condenarse, es decir de andar como almas errantes que devoran a seres vivientes, dos tipos de pecadores: los que cometen esta falta y los que son avaros. ¿Cuál es el común denominador de ambos? El poner freno a los intercambios recíprocos. Unos porque no permiten ampliar el círculo de las uniones matrimoniales y otros por interrumpir la circulación de los bienes.

Como ocurre en muchas sociedades donde la reciprocidad alcanza el rango de hecho social total su importancia es realizada adoptando un patrón organizativo donde todo cuerpo social destaca su condición unitaria presentándose como dividido en mitades institucionales cuya esencia es ser complementarias entre sí. Ya en el siglo XVII crónicas como “Los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega, nos dicen:

“...De esta manera se principió a poblar nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llamaron *Hanan Cozco*, que, como sabes, quiere decir Cozco el alto, y *Hurin Cozco*, que es Cozco el bajo. Los que atrajo el rey quiso que poblasen a *Hanan Cozco*, y por esto le llamaron el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a *Hurin Cozco*, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase

perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey, y a los otros la reina; y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón, y los del bajo por la hembra. A semejanza desde hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro imperio, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo *Hananayllu* y *Hurinayllu*, que es el linaje alto y el bajo; *Hanan suyo* y *Hurin suyo*, que es el distrito alto y el bajo”.(Garcilaso de la Vega, Inca, 1960, T.II, Libro 1o, Cap.XV - XVI, p. 25 - 28.)

En el siglo XXI este patrón divisorio se mantiene por casi todas las comunidades andinas aunque no siempre las mitades en que se divide un territorio o un pueblo adopte los mismos términos que menciona el Inca. Unas veces pueden llamarse “*allauca e ichoqa*” (derecha e izquierda), otras “*tuna y pata*” (rincón y borde de un andén o terraza), “*Huayla y Quechua*”, “*Checa y Concha*”, “*Qollana y Sawqa*”, etc. Incluso hasta perduran mitos sobre el origen de estas divisiones que realzan su conexión con la reciprocidad como aquel recogido por el antropólogo Salvador Palomino que cuenta que en tiempos pasados

“cuando no había Ayllus y todos eran iguales, las gentes han ido a Jajamarca para traer la campana María Angola y palos de níspero para la construcción de la iglesia, como todos eran iguales no había ánimo para trabajar y entonces pensaron - vamos a ponernos contra contra, bueno tú vas a ser *Qullana* y nosotros *Sawqa* - y el Gobernador los repartió. Los *Qullana* trajeron la campana y es por eso que construyeron la torre a su lado (lado izquierdo de la iglesia)...” (Palomino,1984, p. 60).”

En otras palabras lo que el mito expresa es que la división fue un estímulo para el trabajo pues permitió la competencia, que unos rivalizaran con los otros y se acelerara el trabajo. Este es el principio que impera en las faenas comunales y es principalmente en relación a estos contextos donde la división entre mitades, o múltiplos de ellas (como son las divisiones en 4, 6, 8 y 10) se hace patente.

Siendo la competencia una expresión de la reciprocidad podríamos decir que es ella la que trae el dinamismo al mundo el que a su vez conforma la condición intrínseca del orden social. De aquí que todo cuerpo social se le represente como dicotómico y que las mitades sean el principal medio para expresar la recreación de la unidad de un cuerpo social como lo atestiguan estas competencias laborales u otras que asumen un carácter más beligerante como las batallas y danzas rituales ya sea de naturaleza grupal o individual (Ver Figura 2). También es el caso de aquellos rituales como los que tienen que ver con la limpieza de los canales de riego cuyos pasos festivos se organizan en una secuencia que culmina en la contraposición de las dos mitades como para destacar la constitución paulatina de la unidad a partir de la diversidad de sus partes. De aquí también que el matrimonio sea considerado como un paso inevitable sin el cual la consecución de la plenitud de la socialización de los individuos es incompleta dada la rígida división del trabajo por género y su marcada complementariedad que los hace homologables a las mitades.

Para la racionalidad forjada en las reglas del mercado y la economía capitalista muchas veces le resulta incomprensible comportamientos que bajo la lógica de la reciprocidad resultan explicables. No se comprende, por ejemplo, como un carnero que tiene una cotización en el mercado puede ser intercambiado por otro producto como una porción de papas que en este ámbito económico puede tener un precio menor (Mayer, 1971). Menos se explica que existan comunidades que cultiven variedades de maíz que no tienen ninguna rentabilidad en el mercado y que para ello tengan que invertir miles de horas de esfuerzo para mantener la infraestructura que se le asocia.

¿Es que acaso están trastornados estos pobladores? Si se les juzga exclusivamente sobre la base de una perspectiva de la maximización de las ganancias, podría ser. Pero este no es el caso. Los pobladores de la comunidad de Andamarca de la provincia de Lucanas del departamento de Ayacucho muestran con gran orgullo innumerables andenerías (ver Figura 3) que demandan un titánico esfuerzo solo para obtener magras cosechas de un maíz que por planta solo produce una coronta. ¿Porqué desde casi tiempos prehispánicos siguen aferrados a las exigencias de este cultivo? Basta convivir un tiempo con ellos para darnos cuenta que el maíz es un instrumento vital para sostener las relaciones de reciprocidad. Con él se prepara la *aga* o chicha que es una bebida que tiene la virtud de fortalecer los vínculos sociales. Ya Titu Cusi Yupanqui, en el siglo XVI, explicaba que si Atahualpa había arrojado al suelo la Biblia que se le había alcanzado era porque previamente los españoles habían hecho lo mismo con la chicha que les ofreció en vasos de oro (Titu Cusi Yupanqui, 1973, p. 15 y 16).

Pero el maíz no solo se consume como chicha. Es también un ingrediente central en numerosos potajes u objetos con valor mágico-religioso que se preparan. Aparte de distraer al estómago como tostado (cancha) o *mote* es el ingrediente central del “*patachi*”, “*mondongo*” o “*sara pela*” que se sirve en ocasiones especiales e integra productos variados que se producen en las alturas como en las quebradas.

Además de haber dado lugar su cultivo a una tecnología especializada asociada con la conservación de la semilla y con las distintas etapas de su crecimiento, está rodeado de una cultura compleja que se proyecta al campo del arte textil, la cerámica, la madera y hasta la música.

En el mundo andino hay dos cultivos que por su importancia en distintos contextos, pero muy particularmente en aquellos en que se realza la reciprocidad, son considerados sagrados y por consiguiente dignos de asociarse con una multiplicidad de delicadas expresiones culturales. Estos cultivos son la coca y el maíz.

Ambos, por ejemplo, han dado lugar a mitos que hablan de sus orígenes o canciones donde se exaltan sus bondades. También a reglas de etiqueta que como en el caso de la coca pautan la forma que debe recibirse (Ver figura 4) o, en el caso del maíz, la forma como debe desgranarse para lograr una buena cosecha. Asimismo alrededor de esta gramínea en muchas partes se desarrollan complejísimos rituales cuando se le siembra. La coca por su parte es almacenada en primorosas bolsas, llamadas “*chuspas*” o “*pijchas*” (ver Figura 5) mientras que el maíz ha dado lugar a la confección de unas llamativas pecheras de color rojo con que arropan a la llama

que lidera una tropa de sus congéneres cuando, con fines de intercambio, cargan sacos con este producto de un pueblo a otro (Ver Figura 6).

Y así sucesivamente podríamos enumerar el vasto número de recipientes que se asocian con la elaboración de la chicha y con su consumo o con el almacenamiento de la cal que acompaña el “*chacchar*” o “*pijchar*” la hoja de coca. Pero así como estos cultivos fueron valorados otros como los tubérculos, empezando con la papa, no alcanzaron semejante prestigio. Muy por el contrario se les vio como comida de gente pobre indignos de recibir las atenciones prodigadas a los dos anteriores.

Producir para fortalecer las relaciones de reciprocidad y poder acceder al mínimo indispensable para subsistir es algo que domina la vida de las poblaciones más aisladas. Ello sumado a las proclividades endogámicas es en gran medida fuente de los sentimientos autárquicos que pululan particularmente en departamentos como Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Cusco, Puno motivando que a toda esta área se la conozca como mancha india. La presión que ejerce la reciprocidad es tan fuerte que hasta los que tientan aventurarse por los caminos de la economía de mercado, como los propietarios de tiendas de abarrotes, no pueden dejar de lado estas consideraciones haciéndoles muy difícil sus posibilidades de capitalizar cuando casi ningún cliente les paga de inmediato y a las deudas no se le añaden intereses. Hasta trasciende la esfera circunscrita de las comunidades y se expande a niveles nacionales con instituciones como la “yapa” que consiste en una pequeña adición que hace el vendedor al volumen de lo que se le compra como muestra de un trato interpersonal y amistoso.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la reciprocidad cierre todas las posibilidades de participar en los mercados nacionales y extra-nacionales. Posiblemente si el aislamiento es dominante su presencia es más intensa pero en los casos en que la apertura es mayor pareciera que el sistema social contase con resquicios flexibles que les permite un reacomodo a las exigencias del mundo extra-comunal. En Andamarca, por ejemplo, esto se ha logrado a través de la actividad ganadera que es la principal fuente para los ingresos monetarios. En otras partes puede ser a través del cultivo de papas, en otras por medio de los frutales y en unas más hasta por el turismo. Todo esto es indicativo que puede reconciliarse la tradición con la modernidad sin tener que producirse una disrupción de las unidades sociales pero eso si a costa de impedir el desarrollo de tendencias marcadamente individualistas y de un extremado ensanchamiento de los horizontes conceptuales.

Al apego familiar y a la reciprocidad se le suma al hombre andino una marcada religiosidad a través de la cual la sociedad y la naturaleza son concebidas como parte de un orden global que rige desde “illo tempore”. De aquí que el tiempo y el espacio aparezca enmarcado en divisiones preestablecidas. Antes se hablaba que el presente se ubicaba en una quinta edad que eventualmente desaparecería por un cataclismo al igual que las cuatro edades que la habían precedido. Hoy aparece ampliamente difundida una antigua idea de Joaquin de Fiore trasplantada a estas realidades que concibe al devenir como encapsulado en tres etapas: una que corresponde al Padre que coincide con la época de los “gentiles”, otra la del “Hijo” que es la vigente y una tercera, la del “Espíritu Santo”, que vendrá en un futuro no muy remoto.

Una concepción del tiempo de esta naturaleza unida a lo ya mencionado sobre el monarca divino, al dualismo y a la orientación endogámica explican en gran medida la recurrente presencia del mesianismo en este ámbito cultural y también las limitaciones de los seres humanos para hacer frente a los imponderables del destino. De allí el gran apego a la esfera sagrada, al mundo de las divinidades que rigen el destino de los hombres y a quienes hay que contentar con variedades de ofrendas que se brindan en rituales y festividades que asumen una elaborada complejidad. Hoy como ayer existen seres sagrados que se asocian con la esfera celeste, con el mundo terrenal y con el subterráneo. Es cierto que el cristianismo introdujo nuevas figuras sagradas pero no alteraron en mucho los ordenamientos sagrados preexistentes. Al igual que los dioses prehispánicos los santos católicos se convirtieron en los nuevos clasificadores totémicos ordenando el tiempo, el espacio y las relaciones sociales. Pero juntos a ellos otros de origen prehispánico como las montañas, la madre tierra, el rayo y el mismo sol siguieron vigentes.

No se piense sin embargo que este apego al pasado y a la esfera sagrada inhibe la creatividad de los hombres andinos. Muy por el contrario. Esta última siempre se encuentra bullente por aquel sentido competitivo que, como vimos, acompaña al dualismo. De ello ya he dado cuenta en otro trabajo (Ossio, 2004) pero ahora tan solo quiero añadir que si bien los arquetipos les permitieron hacer frente a los avatares del cambio esto no significó que dejaran de asumirlo y que su transitar por la historia sea una constante búsqueda por conciliar la tradición con el advenimiento de los nuevos tiempos. En esta tendencia se deja translucir una vez más aquel sentido de equilibrio que proclama aquella organización dualista que según el mito de Sarhua permite el ingreso del dinamismo en la sociedad.

Trujillo, 15 julio 2011