

## **Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela. Una reflexión filosófica.**

### **El espacio andino. ¿Paisaje o comensal?**

Plantear la experiencia del mundo, y dentro de ésta la experiencia del espacio desde una perspectiva objetivista, dificulta que esa experiencia pueda dar cuenta de sí misma. Por ello nos desplazamos desde un pensar conceptual que recoge el ser de la experiencia del mundo hacia un pensar desde lo simbólico. En éste encontramos aperturas sobre la experiencia de estar en el mundo, específicamente sobre la experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela radicalmente.

En este trabajo se propone reflexionar no desde una contemplación objetiva, o teórica del espacio, sino desde una actitud de tomar parte. O más radicalmente un ser tomado como parte del mundo, en un escenario en el que la seguridad del sujeto no encuentra un asidero, un lugar seguro. Esto configura un escenario dramático en el que se da el antagonismo de atracciones y rechazos, de seducciones y repugnancias. En fin, el juego dramático entre vivir y morir.

El espacio andino como “paisaje” es concebido como objeto productor de bienes materiales, de recursos y como parte del patrimonio natural de un país. Un objetopreciado por empresas de turismo que buscan cristalizar las esencias de culturas y sujetos que las habitan<sup>1</sup>.

La tecnociencia capitalista apela a *la imagen* del espacio como campo privilegiado de expresión. Esta forma de representar el espacio como “paisaje” está predeterminada por formas a priori de las leyes que rigen la estética de la imagen. Este apriorismo no se fundamenta en condiciones trascendentales de la experiencia de la conciencia sino de los valores del mercado. De aquí es que este modo de representar el mundo constituye la destrucción de la experiencia del espacio. Se constituye una imagen del espacio como “paisaje”, susceptible de ser constituido objeto mercantil. Son expresiones que constituyen mapas que predicán de la experiencia, pero no la transmiten.

El hombre andino no vive en un universo objetivo y neutro, en donde plácidamente puede desarrollar su existencia, tampoco establece una relación armónica con el mundo natural en el que vive de modo paradisíaco, el modelo del “buen salvaje” rousseano. Por el contrario su existencia está rodeada de claroscuros, de opacidades, en donde debe guiarse por los senderos establecidos por la costumbre, por los meandros de los rituales, por las obligadas reciprocidades con que busca asegurar un orden que conjure la arbitrariedad de los seres con los que convive.

---

<sup>1</sup> La noción de “paisaje”, desde el Renacimiento al romanticismo tenía la connotación de la distancia de la contemplación. Es decir un subjectum (el sujeto) enfrentado a un objectum (la naturaleza). Con un proyecto de instrumentalidad y ordenamiento de la naturaleza en función de las necesidades del hombre. Cfr. F. Aliata, G. Silvestri, *El paisaje en el arte y en las ciencias humanas*, CEAL, Bs. As., p.167.

Esta geografía viva, o más específicamente, las fuerzas del espacio concebidas como seres poderosos, presionan al hombre andino a establecer una relación de interdependencia. Estas fuerzas son interpretadas como “otros” no humanos con quienes, como con los humanos, se obliga a intercambiar<sup>2</sup>. Así, se extiende toda una red de obligaciones, de cuidados, de “pagos”, de “contratos”, en los cuáles está implicada la existencia diaria misma.

Su expresión estética está menos determinada por la delectación o el agrado en la contemplación o en la producción de objetos, que por la necesidad de conservar o crear ordenamientos que le permitan conjurar la presión de los poderes que lo apremian.

Entre los seres que interpelan cotidianamente al hombre andino podemos nombrar a la pachamama, los apus, o cerros también llamados achachilas, wamanis, los willkapuquios u ojos de agua (los manantiales), los sajras, ñanqhas, anchanchus, chullpas (moradas de antiguos “gentiles”)<sup>3</sup>. Aunque también están dentro y fuera de la casa, los santitos y las vírgenes.

Con estos seres se relaciona como con un “otro” necesario, irreductible y poderoso. Uno de los principales actos con que socializar y establecer acuerdos con estos seres es *darles de comer*<sup>4</sup>. Las atenciones que los seres andinos requieren de los humanos consisten en ofrendas, ch’allas, convites, agasajos. Muchos están hambrientos y sedientos o están “secos”<sup>5</sup>

### **Lo espantoso del mundo.**

Así el susto (la pérdida del alma), la maradura, la sopladura, la loquera, la aikadura, el mal de ojo, entre algunas de las enfermedades andinas, son los modos de interpelación del mundo, de la geografía viviente, de aquel espacio que a los ojos del visitante, del turista, sólo se ve como “paisaje” bello o sublime. Las altas temperaturas y el calcinante sol; los vientos helados y el frío lacerante constriñen el espíritu de tal modo que los relatos de aparecidos, de duendes, de tíos, de coquenas, de rayos que “tiran” animales y humanos determinan que la cotidianidad del habitante andino esté despojada de connotaciones estéticas. Presionan a tener cuidado y respeto. Se vive y se muere impregnados de lo numinoso, donde las fuerzas del entorno se vivencian como infinitamente superiores. Los pobladores dependen enteramente de la lluvia, del viento, del rayo, del agua, pero también de seres que están “hambreados” o causan enfermedades y muerte. Así como pueden beneficiar la cosecha con abundantes lluvias.

En la experiencia de un poder absoluto que interpela de modo radical, el sujeto intenta imponer las formas del trato cortés con lo desconocido, con la finalidad de establecer acuerdos con aquello que se percibe como radicalmente “otro”,

<sup>2</sup> Cfr. L. Bugallo, “Ferias, trueques, caravanas y viajeros. La movilidad, característica de las poblaciones de la Puna de Jujuy.” Ponencia presentada en VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural, Salta, abril del 2007.

<sup>3</sup> G. Fernández Juárez, *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*, Cusco, Ed.CBC, 1997, pag. 75.

<sup>4</sup> G. Fernández Juárez. Ibid.

<sup>5</sup> G. Fernández Juárez, Ibid.

por lo tanto como potencialmente nocivo. De allí, suponemos se generan las formas de intercambio y de reciprocidad. La relación de intercambio con las divinidades no tiene en cuenta el intercambio presente<sup>6</sup>, el intercambio del aquí y el ahora, a diferencia del intercambio moderno en el que el presente constituye la condición para que el acuerdo siga en pie. Hay una preeminencia del futuro como lugar de los equilibrios, como momento en que confluirán las voluntades humana y no humana.

Las modalidades de presentación ante lo no humano pueden darse en términos de las pautas de cortesía de la comunidad ante los visitantes, extranjeros o forasteros. Por ejemplo como invitación a la alteridad poderosa a ocupar lugares o espacios cualitativamente importantes en las celebraciones comunitarias

En la cotidianidad se procura conjurar la adversidad que conlleva lo sagrado en tanto monstruoso. Lo sagrado-monstruoso despedaza las nociones de lo bello en tanto armonía de lo simétrico, también desborda el sentimiento de lo sublime, en tanto esta experiencia se da como experiencia del poder del Apu, desde una seguridad que se abandona. Esta experiencia de la disolución de los límites necesita ser conjurada y renovada continuamente, tanto desde la simple *ch'alla* hasta las celebraciones anuales al agua o a la tierra o al santo de la comunidad.

¿Cuál es la forma de lo sagrado-monstruoso? Por de pronto es lo percibido como lo que desborda las formas humanas o “naturales”. Ese desbordamiento tiene relación con la fuerza o el poder de lo otro, percibido como sagrado. Lo cual se materializa en la forma monstruosa en que se lo percibe. De allí la consagración de formas extrañas o desbordantes, como así también objetos, animales o personas deformes<sup>7</sup>. La experiencia del poder como un absoluto que se impone constituye una alteridad que no permite una amable objetivación, como tampoco una distante contemplación del paisaje.

Lo sublime se experimenta en vista de un paisaje cuya inmensidad o majestuosidad no puede ser abarcada por la percepción lo que genera un sentimiento de infinitud de lo contemplado, mientras se encuentra el sujeto en un lugar seguro. Pero porque se experimenta *una idea* del peligro, del dolor o de la angustia<sup>8</sup>.

Lo que interpela al hombre andino no es el *nóumeno* de Kant o el ser que se “dona” en Heidegger, pues ambos son deudores de una “amable” alteridad. Tetsuro Watsuji en su obra *Antropología del paisaje* describe las relaciones entre racionalidad y naturaleza en occidente<sup>9</sup>. Recordemos que Heidegger concibe la filosofía alemana como heredera de la filosofía griega, y con ella a

<sup>6</sup> Lucila Bugallo, comunicación personal.

<sup>7</sup> Los gemelos, los labios partidos, los productos de la tierra o animales (“illas”), tendrán la característica de portador o manifestación de lo sagrado.

<sup>8</sup> Cfr. E. Kant, *Crítica del Juicio*, Bs. As, Ed. El Ateneo, 1951

<sup>9</sup> “La forma simétrica de unos árboles pintados como telón de fondo de un cuadro renacentista italiano es algo natural en Italia y da la impresión de racionalidad; por el contrario, los árboles retorcidos de los cuadros de la época de Momoyama son naturales en Japón y expresan a su modo una unidad irracional” (Pág.102)

toda su visión del ser. Esa armonía visible y la que se sustrae ha sido tematizada por los griegos en el arte y en la ciencia<sup>10</sup>.

Por lo contrario entonces, lo que interpela no es una alteridad idílica que el hombre deba pastorear y cuidar sino una alteridad espantosa que amenaza la existencia a cada paso que da, en cada movimiento que emprende. Es la *presencia* de lo arbitrario, que puede devenir fasto o nefasto. Los modos de esa presencia han configurado modos de re-presentarlo, de nombrarlo, seducirlo, socializarlo, respetarlo como un irreductible “otro” al que se trata con las reglas de cortesía de la tradición. Se lo invita a comer, a beber, a fumar, y coquear; se le pide permiso en todo emprendimiento.

Así la historia del hombre andino en relación con lo seres poderosos no sólo es la de donación recíproca, sino también la de la interfagocitación. Denise Y. Arnold<sup>11</sup> señala que en los cuentos andinos de orígenes agrícolas se lee que las plantas alimenticias, tales como la papa, se originan de las partes desencarnadas de un antepasado muerto o de un dios. El hombre *come* la “carne” y la “sangre” de la tierra. Ella hará lo mismo con sus criaturas. La autora refiere que “el espíritu de la papa”, tiene la apariencia de una mujer sexualmente madura<sup>12</sup>. La madre tierra hace crecer sus guaguas, por ello es necesario darle de comer. A diferencia de la virgen del pueblo que envuelve su guagua (kiru mama) y no la deja crecer<sup>13</sup>.

Harris señala que el entierro de los muertos entre los laymi actuales se realiza en forma similar a la siembra de papas: la sepultura se cava usando un arado de pié<sup>14</sup>.

### **Hablando con lo Inhumano. El lenguaje de las “inmundicias”**

El hablar con los “otros” andinos no humanos, ha sido registrado entre los cronistas. Así Martín Murúa, en su Historia General del Perú (1611) escribe que el sacerdote Inca se hincaba y hablaba así a la Huaca: “Acuérdate que somos tuyos, danos salud concédenos hijos y prosperidad....danos agua y buenos temporales...”<sup>15</sup>

El padre Arriaga en su Extirpación de la Idolatría del Pirú (1621) describe: “...Cuando llega el tiempo de la fiesta...(el hechicero mayor) va con sus ayudantes o sacristanes a la huaca principal y acostándose en el suelo (...), le dice: ¡Ha Señor N! nombrando a la huaca...aquí vengo y te traigo estas cosas que te ofrecen tus hijos y tus criaturas, recíbelas y nos estés enojado y dale vida, salud y buenas chácaras...Derrama la chicha delante de la huaca, y a

<sup>10</sup> “Creo que la aparición de la racionalidad griega en el arte y en la ciencia fue el segundo gran momento que determinó el signo de Europa. Nació de la inclinación artificial y técnica de los griegos.” (o.c. Pág.11)

<sup>11</sup> Denis Y. Arnold, “En torno al incesto y el cultivo de la papa en el altiplano boliviano” en *Madre melliza y sus crías ismall mamawawampi*, La Paz, Ed.Hisbol, 1996.

<sup>12</sup> La autora hace referencia a versión de 1952 una vieja llamada Ackay come la carne de unos niños que han comido papas. Después de sucesos varios, ella se cae intentando seguir a los niños al cielo. Su carne dá origen a todas las plantas silvestres y cultivadas, y sangre a una laguna. Ibid. p.200.

<sup>13</sup> Denis Y. Arnold, Ibid.

<sup>14</sup> Denis Y. Arnold, Ibid

<sup>15</sup> G. Fernández Juárez, Op. Cit. pag.16

veces encima de ella...Y con la sangre de los cuyes o llamas unta la huaca, y quema o sopla las demás ofrendas conformes son”<sup>16</sup>

Bernabé Cobo en su Historia del Nuevo Mundo (1653):

“...enderezaban las palabras a la misma fuente y le hablaban: ¡Oh, nacimiento de agua que tanto años ha que me riegas mi heredad y mediante este beneficio que me haces yo como mi comida. Haz lo mismo este año, y antes acrecienta más agua, para que la cosecha sea más copiosa”

Cristóbal de Molina en su Relación de las Fábulas i ritos de los Ingas (1581):

“...a todas las guacas y vilcas quatro partidas de esta tierra, agüellos y antepasados míos, recibid este sacrificio doquiera que estais y dadme salud...”<sup>17</sup>

¿Qué se sacrificaba? Las ofrendas en los pueblos del Tawantinsuyu han sido documentadas por los cronistas:

Los pueblos del Chinchaysuyu ofrendaban sacrificios humanos y otras especies ceremoniales: algodones, coca, fruta, chicha, zancu (tortas de maíz), ají, mullo, plata, oro y lana de colores.

Los pueblos de Andesuyus ofrendaban niños, conejos blancos, coca, mullo, zancu y sangre de carnero, sebo quemado, de culebra, maíz, coca y plumas.

Los pueblos de Collasuyus: carneros (llamas) de color negro, niños, cestos de coca, conejos, mullo, plumas de suri (ñandú), chicha de cañahua, comidas, pescado fresco y seco.

Mientras que los pueblos de Condesuyu: oro, plata, niños, plumas de parinaua (flamenco), plumas de uachiua (ganso), coca, mullo, zanco, carne cruda y sangre también cruda.

Estos objetos, han sido catalogados negativamente por los doctrineros y cronistas españoles como “envoltorios”, “engaños”, “embustes”, “bellaquerías”, “porquerías”, “pecados”, “mejunjes”, “comistrajás”, “inmundicias” y “bascosidades”<sup>18</sup>. El lenguaje de las “inmundicias” cubre como un manto de pecado las oblacones, ofrendas y sacrificios practicados por el hombre andino en la colonia.

Fernández Juárez indica que los *cerros* son objeto especial de culto, siendo pachamama de culto más reciente<sup>19</sup>

Los cerros, también llamados “abuelos” por la blancura de su cabeza, protegen, cuida y crían a los pueblos. Cercano al trueno y al rayo. Cada comunidad tiene su propio abuelo, o guardián. Hay cerros- macho y cerros- hembra (t’alla) con forma promontorios o colinas suaves. Dan vida, o la quitan, enfermar o sanan, dan agua, vegetales y minerales. El hombre andino está a merced de su

<sup>16</sup> G. Fernández Juárez, Op.Cit. pag.19

<sup>17</sup> G. Fernández Juárez,Op. Cit. pag.27

<sup>18</sup> G. Fernández Juárez,Op. Cit. pag.41

<sup>19</sup> G, Fernández Juárez, Op. Cit. nota al pié, pag.15

arbitrariedad, un acuerdo con ellos es hacerles los rituales propiciatorios, darles de comer. Han constituido especial objeto de culto en las regiones andinas. Recientes investigaciones arqueológicas confirman esta aseveración<sup>20</sup>. Guaman Poma refiere, en *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, el culto a las huacas, entre las mismas los cerros son los objetos principales de culto.

En las primeras crónicas sobre el mundo andino los cronistas, visitantes o inquisidores, ven simples piedras o cerros en los dioses andinos. Los visitantes los asimilan a objetos ligados a creencias animistas, idolátricas, en suma erróneas e ignorantes. Solo se ven objetos naturales. Por el otro lado la recíproca es también válida: los nativos sólo ven objetos vulgares en los santos de los españoles. Así, un viejo indio acusado de idólatra le dijo a los padres españoles:

“...los camaquenes de los españoles, que son los santos que están en las iglesias (son) unos palos pintados y dorados mudos que no hablan y no daban respuesta a lo que le preguntaban, pero que los Malqui y Camaquenes de los Yndios hablaban y daban respuesta...cuando se les hacían sacrificios”<sup>21</sup>

La percepción de la montaña como Apu, como protector de la comunidad, como señor que posee la potestad de enviar lluvia para las sementeras o pestes, o inundaciones cuando se siente agraviada, se aleja de esa experiencia abstracta y objetiva de la “montaña” en tanto ente de la “naturaleza”.

Otra de las entidades poderosas depositaria de las “inmundicias” era *Pachamama*. Actualmente en todo el Noroeste Argentino pervive una coplita que canta así:

*“Pachamama Santa Tierra  
No me comás todavía,  
Todavía soy jovenita  
Ten’ que dejar semilla”*

Y también (en los Carnavales):

*“Ya se muere el carnaval  
No lo vayan a enterrar  
Echelen un poco de tierra  
Que se vuelva a levantar”*

(copla de la Quebrada de Humahuaca)

Así, el ser parido por la tierra, criado, comido y vuelto a parir; ser “fecundado” y “dejar semilla” constituye un juego eterno de nacimientos y renacimientos, constituye un vértigo que también incluye un ámbito moral de reciprocidad en el ciclo.

<sup>20</sup> Cfr. M.Vilca, “El hombre, un cerro que anda”. Reflexiones en torno al significado de la montaña en el mundo andino y en Atahualpa Yupanqui. En Edición. En donde se recoge una sucinta visión de la importancia de los cerros en el mundo andino y en la región Noroeste Argentino.

<sup>21</sup> Rostworowski, citado por G. Fernández Juárez, Op.Cit. pag.40

No es aventurado que el depósito de ofrendas a modo de “comida” de fetos de camélido a la tierra también tenga sentido de multiplicación de la tropa, de fecundación de la tierra, a modo del feto como “semilla”.

Otro de los seres poderosos que interpelan en el mundo andino son los *santos*. Viven en casas particulares o en las iglesias. Según Rostoworowski<sup>22</sup>, con los santos no se puede comer ni beber, ni coquear, mientras que a las huacas se les prepara comida.

El más importante de todos es Santiago. Es percibido como “el más malo de todos” suele decirse. También inicia curanderos, siempre y cuando se observen las reglas que exige al elegido. Al parecer, no se sienta a la mesa del curandero como comensal.

En la puna de Jujuy en agosto se le da de comer a la pacha y en noviembre a los difuntos (ofrendas de pan sin sal), a los lugares sagrados o peligrosos se les convida de beber en cuanto se pasa por ellos.

Entonces conjeturamos que la estética de lo andino no tiene por canon lo bello, lo armónico, lo simétrico; por lo que se relacionaría más a la valoración religiosa de lo inusitado, lo deforme, lo monstruoso. Fernández Juárez, documenta esa estética cuya función no era la de agrandar la sensibilidad del hombre, sea, hombre profano o sacerdote, sino la de los seres poderosos<sup>23</sup>.

Esa experiencia de “lo otro” es la experiencia del espanto ante el mundo concebido como no racional, no ordenado, no simétrico. Determina entonces la necesidad de imponer un orden en que la vida pueda desarrollarse.

Por lo que nada más lejos del principio de pasividad asignado al hombre del mundo andino por las teorías occidentales modernas. Pues lo que se desprende de esta interpelación radical de lo “otro” es un modo de resistencia y de persistencia en un mundo que cotidianamente hay que ordenar.

---

<sup>22</sup> Cit por G. Fernández Juárez, Op.Cit.pag.40

<sup>23</sup> Los objetos repugnantes son ofrendados en “mesas” a los seres poderosos los cuales se deleitan con ellos. Es importante conocer los gustos estéticos de los invitados a fin de preparar las mesas adecuadas y poder operar su aceptación y la reciprocidad solicitada. G. Fernández Juárez, Ibid.