



## COSMOVISIÓN ANDINA: RETROSPECTIVA Y PROYECCIONES PARA EL SIGLO XXI

### Una aproximación interdisciplinaria sobre el pensamiento aymara

Andean Cosmvision: Retrospective and Projections for the 21st Century. An interdisciplinary approach to Aymara thought

GUSTAVO NORBERTO DUPERRÉ

Universidad del Salvador, Argentina

---

#### KEY WORDS

*Andean Cosmvision  
Ancient Mythology  
Cultural Practices  
Global Order  
Interdisciplinary Studies*

---

#### ABSTRACT

*The narration of the representations and practices that the aymara enumerate about the realities of the world, are opposed to the existential structures of contemporary societies, disrupted by a series of complex emergencies in the political, economic, social and cultural order. However, and about space-time notions, analogies prevail between the concept of the scientific paradigm and the idea of the 'world upside down' or 'pacha kuti'.*

---

#### PALABRAS CLAVE

*Cosmovisión Andina  
Mitología antigua  
Prácticas culturales  
Orden global  
Estudios interdisciplinarios*

---

#### RESUMEN

*La narración de las representaciones y de las prácticas que los aymaras enumeran sobre las realidades del mundo, se contraponen a las estructuras existenciales de las sociedades contemporáneas, trastocadas por una serie de emergentes complejos en el orden político, económico, social y cultural. Sin embargo, y respecto a las nociones espaciotemporales, prevalecen analogías entre el concepto de paradigma científico y la idea del 'mundo al revés' o 'pacha kuti'.*

Recibido: 23/11/2020

Aceptado: 26/11/2020

## Introducción

El nuevo orden mundial ha potenciado la búsqueda de respuestas alternativas ante la necesidad de una convivencia pacífica entre las naciones. En relación con eso, las industrias creativas proporcionan un soporte indispensable en la libre circulación de ideas, favoreciendo el intercambio de las nuevas tecnologías a escala global. Y aunque este desarrollo en las comunicaciones haya dado lugar a nuevas alternativas en las relaciones sociales desempeñando un rol primordial y necesario, es oportuno retomar algunas cuestiones.

En primer término, la incorporación del origen compartido y las variantes en que el hombre ha ido construyendo sus vínculos con el medio que habita y sus semejantes, son factibles de futuros debates. Principalmente, porque las problemáticas globales se han tornado tan complejas, que las respuestas unívocas son estériles en muchos casos e inadecuadas en otros.

Circumscripita a este contexto, una de las prioridades globales de la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura consiste en el reconocimiento del importante papel que los Pueblos indígenas desempeñan en el mantenimiento de la diversidad cultural y de la biodiversidad del mundo (UNESCO, 2017). Y sobre este punto, resultan de interés las líneas introductorias de *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, donde se establece que “la tarea de pensar, ahora, es abrir otro espacio, donde al hombre le sea posible “morar poéticamente sobre la tierra”. Y si es cierto que la casa del hombre es el lenguaje, es obvio entonces que precisamos nuevas palabras, otros signos, diferentes combinatorias, para guarecer nuestra (...) tristeza y esta desesperanza que amenaza con desintegrarnos” (Medina, 1987, p.8).

Este volver a discurrir sobre el modo en que los seres humanos se vinculan con el medio circundante, nos retrotrae a una raíz profunda que tiene su principal origen en la cosmogonía religiosa y los mitos.

Podría inferirse, entonces: que esa imagen primordial al igual que el mito, forma parte de una realidad cultural extremadamente compleja, capaz de abordarse e interpretarse en perspectivas

múltiples y complementarias (Eliade, 1991). Y cuya “función principal (...) es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría” (Eliade, 1991, p. 14).

El objetivo de esta contribución pretende explorar nuevas combinatorias en la tarea de pensar la proyección del hombre en el orden global, estableciendo paralelismos y discrepancias entre los mitos cosmogónicos y la sociedad contemporánea, tomando como marco de referencia la cosmovisión de las culturas Andinas. Con énfasis, en el modo en que los conceptos de espacio y tiempo en la mitología antigua, y el de ‘pacha’ en el ‘pensamiento aymara’ son susceptibles de interactuar en las estructuras existenciales del siglo XXI, como una narración de las representaciones y de las prácticas culturales.

Las acciones planteadas traen consigo, la reflexión sobre el contexto histórico-cultural entre el mundo prehispánico y el mundo occidental; sobre todo, en el sentido metafórico y de memorización, la mitología conocida por los cronistas del siglo XVI, la transición cristiana y su estado actual.

## La narración de las representaciones y de las prácticas andinas en contexto

En tiempos en los que las Rutas de Diálogo son una cuestión crucial para el mundo contemporáneo, es primordial el acercamiento a nuevas interpretaciones sobre antiguas concepciones de existencia, para hacer del planeta una mejor morada. Esta acción tiene cabida en el marco global establecido por la ONU de una Alianza de civilizaciones, privilegiando el pluralismo cultural a nivel local, nacional y regional (UNESCO, 2017).

Las manifestaciones culturales adquieren protagonismo en ese imperativo de acuerdos; y es principalmente el hombre, quien a través de un largo proceso como ser social inicia las construcciones simbólicas, motivado en esencia por aquellas fuerzas a las que teme y desconoce. Al respecto Giedion (1995) afirma:

La simbolización nació de la necesidad de dar forma perceptible a lo imperceptible. Surgió tan pronto como el hombre tuvo que expresar la relación inquietante e intangible entre la vida y la muerte (...) hay actualmente indicios de que de nuevo nos acercamos a una era del simbolismo, y de que una fase prolongada de "realismo" está dejando paso a nuevas concepciones de la realidad, una realidad de dimensiones múltiples y significaciones renovadas. (p. 107)

Cabría preguntarse aquí: si la cultura como una narración de las representaciones y de las prácticas sería una salida viable para ese reajuste, considerando a las visiones arquetípicas que yacen detrás de los antiguos textos religiosos; aquellos recabados por los cronistas del siglo XVI y los mitos andinos que se entrelazan a partir de la transición cristiana en el Nuevo Mundo. Y decir, además, que tal proceso de renovación, "por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas" (Eliade, 1991, p.13).

Para los pueblos indígenas de la Comunidad Andina, "los mitos constituyen un marco espacio-temporal en el cual los distintos eventos entran, se combinan, se contrastan, se rechazan unos a otros" (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.33). La región de la Alianza Estratégica aymaras sin Frontera (GLOOBAL, 2011), por ejemplo (actuales territorios de Bolivia, Chile y Perú), puede considerarse como el corolario del proceso histórico, en que el pasado en los Andes precolombinos era recordado mediante la ubicación en el paisaje, la vestimenta tejida y en la peculiaridad de los ritmos de las canciones y bailes en armonía con los senderos y la Vía Láctea (Abercrombie, 2006).

Bouysse-Cassagne y Harris (1987) establecen un pormenorizado estudio de los poderes del paisaje en el apartado sobre *Los tres Pacha en el pensamiento aymara del siglo XX*. Entre ellos se destaca el culto a la madre tierra por ser uno de los más habituales en el territorio americano, y por su trascendencia fuera de él: "la pachamama es a la vez la divinidad andina más familiar y la más opaca. Su culto es casi universal y abarca no solamente el sector rural sino también las capas populares urbanas, por su íntima identificación

con los campos cultivados y la fertilidad del suelo, su culto celebra sobre todo la abundancia gracias a la cual vivimos" (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.47). Y aunque el concepto de *pacha* posee diversas connotaciones y complejidades en su definición, coincidimos en que su traducción "como 'universo', concepto occidental en el cual quedan incluidas nociones tanto de tiempo como de espacio y evidentemente de 'universalidad' (...) no es precisamente el sentido de *pacha* en el pensamiento aymara; el 'universo' no se concibe como una totalidad indiferenciada que abarca todo, ni como un flujo primordial, sino como una composición, un encuentro de elementos igualados u opuestos" (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.18). Adelantándonos en el orden de nuestro análisis, la identificación de los elementos que señalan los autores permitirá establecer los paralelismos y discrepancias que se contraponen entre los mitos cosmogónicos y la sociedad contemporánea, específicamente en la idea del "vuelco total" o "la vuelta del mundo" (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987).

Indudablemente, existe una demarcación muy potente con los cultos andinos, al incluir en el debate -la constante paradoja entre los avances de la tecnología, las conquistas en el ámbito científico y su carencia de alternativas- frente a la crisis planetaria. Nos animamos a decir que estas son las marcas más distintivas y controversiales del siglo XXI. A las que se suman la amenaza de los ecosistemas, la pérdida de la biodiversidad y el cambio climático. Y qué decir de los desbordes demográficos y los refugiados que se desplazan a los territorios receptores, dejando tras de sí las calamidades de los enfrentamientos bélicos y los conflictos étnico-religiosos.

Ante el encuadre de situación planteado, inferimos: que objetivar las relaciones problemáticas que acontecen en la sociedad, se ha tornado un requisito indispensable para el mundo contemporáneo. Instaurar la apertura a nuevas miradas, construir discursos narrativos y campos semánticos que favorezcan la conciencia ética ante los conflictos, una búsqueda permanente.

En esta objetivación y búsqueda, estimamos oportuno, volver los pasos sobre los mitos de creación y reflexionar la proyección del hombre en el orden global. Y si la misión trascendente del

individuo consiste en poder mediar en la conciliación de opuestos e indagar en las innumerables formas que se encuentran en la mitología antigua, existe por delante una gran tarea por realizar. No en vano, las prácticas religiosas y los mitos de creación, persisten con fuerza en las culturas originarias de América y en vastos sectores del planeta bajo diversos matices multiculturales. Veamos entonces: “los mitos de creación tienen fuerza porque responden a nuestra profunda necesidad espiritual, psíquica y social de tener un lugar y ser parte de algo. Dado que proporcionan una orientación tan importante, suelen aparecer integrados en sistemas religiosos a los niveles más profundos, como el principio del Génesis en las tradiciones judeocristiana e islámica” (Christian, 2012, p.17).

La afirmación de Christian (2012), respecto a las necesidades de pertenecer y ser parte de algo, nos induce a situar a las representaciones y prácticas culturales como una herramienta poderosa, sobre todo en su vinculación con las creencias religiosas y su profundo enraizamiento a lo largo de la Historia.

## **El pensamiento aymara en las estructuras existenciales del siglo XXI**

Los mitos de creación que han cimentado la cosmovisión del mundo prehispánico y las prácticas que surgen con posterioridad a la Conquista, devienen en una serie de superposiciones y mestizajes en el encuadre de la tarea evangelizadora en América. Tal desarrollo produjo una controvertida fusión de los mitos indígenas, en un nuevo sistema de representaciones religiosas, tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo:

Al llegar al Qullasuyu, en la segunda mitad del siglo XVI, los europeos se enfrentaron a la vez con una tierra desconocida y con una concepción del mundo ajena y nueva. Como todos los vencedores – y antes de los españoles ya lo habían hecho los Inka – procuraron destruir las creencias del vencido para sustituirlas por su propia religión y forma de pensar. Así en un período relativamente breve, menos de un siglo, la figura del dios cristiano encubrió a la del sol, la cual en tiempos anteriores ya había reemplazado a la del Viracocha [Wiraqucha] sucesor a su vez de Tunupa. (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.11)

La encrucijada que supuso aquella sustitución en las creencias en el mundo prehispánico tropezó con varias cuestiones relativas a su sentido metafórico y de memorización, la mitología inculcada por los cronistas del siglo XVI y la transición cristiana legitimada por la imagen como una herramienta de adoctrinamiento en la evangelización de las comunidades indígenas. “Como en otros países andinos, las primeras obras de arte fueron traídas por los conquistadores y provenían de Flandes fundamentalmente; eran tablas de la escuela de Amberes que sirvieron para la devoción cristiana de los pobladores de La Paz, Chuquisaca, Potosí y otros centros” (De Mesa, 2000, p.113). Los misioneros que se pusieron en contacto con los habitantes del área Andina creyeron hallar numerosas semejanzas entre las creencias andinas y el cristianismo. Las principales dificultades surgieron en la traducción de los sistemas de expresión en un pueblo carente de escritura. La metáfora, como una evocación del mundo aymara junto a los soportes materiales como el tejido o el espacio constituido, permitieron traducir de algún modo la relación con sus antepasados. La interpretación de todo ese universo conceptual y simbólico, indudablemente, trajo consigo dificultades y reduccionismos (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987).

Las centurias transcurridas desde el inicio de aquel proceso han dejado una compleja herencia al siglo XXI, la que sujeta a constantes revisionismos en el estudio de las variables culturales, sociales y políticas, se ha estructurado en nuevas formas y relaciones de poder:

Los cambios ambientales globales, comprendido el cambio climático, están estrechamente ligados a otras crisis sociales, políticas y económicas, que van desde la pobreza hasta la desigualdad, pasando por el descontento social. Las consecuencias de la interacción de esos cambios y crisis se están extendiendo rápidamente por todo el mundo y afectan ya a los sistemas en los que se basa nuestra vida, así como a nuestros medios de subsistencia y modos de vivir. Las sociedades humanas tienen que encontrar ahora soluciones para proteger las riquezas que les prodiga la Tierra y salvaguardar la equidad social y el bienestar para todos. (UNESCO, 2013)

Pero: ¿Cuál es la injerencia del pensamiento aymara en estos cambios ambientales globales? ¿Y qué posibles respuestas podría aportar su estructura simbólica, mediante la narración de las representaciones y de las prácticas que le son propias a dicho contexto? Más allá de las superposiciones y sustituciones a las que nos hemos referido, lo cierto es que el “vivir bien” para los aymaras es un concepto en apariencia simple, pero que lleva consigo una integridad de vinculaciones con todas sus formas de existencia. “La palabra del bienestar integral/Summa Qamaña refleja el vivir bien que no solo depende de un esfuerzo individual sino del mundo de la gente, de su entorno y contorno en una dinámica de armonización de energías materiales y espirituales” (Liendo, 2009, p.345). Además, en esta concepción sobre el bienestar integral “los pueblos indígenas tienen su propia visión de la naturaleza y del hombre; reclaman el derecho de uso de los recursos naturales, el derecho a administrarlos y el derecho a vivir bien” (Galindo Soza, 2007, p.1). Estas acciones se inscriben en un sistema de economía y comercio tradicional con peculiaridades geográficas e históricas:

Integrado por más de 3 millones de personas que se distribuyen entre Perú, Bolivia y Chile, el pueblo aymara es hoy una de las etnias más importantes de Sudamérica. Dotados de una fuerte cohesión étnica que se sustenta en el uso de una lengua y organización social propia, los aymaras han sobrevivido a siglos de explotación económica y aculturación forzada, adaptándose exitosamente a los más diversos contextos políticos.

Los primeros pueblos de lengua aymara se asentaron en las áreas vecinas al lago Titikaka y el altiplano surandino en el siglo XII, tras la destrucción del gran centro ceremonial de Tiwanaku. Un siglo después, formaron los señoríos y confederaciones étnicas que, con base en el altiplano, colonizaron los valles al oriente y poniente de la cordillera de los Andes, accediendo de esta manera a distintos pisos ecológicos. Hacia mediados del siglo XV, los incas conquistaron el altiplano y sometieron a los señoríos aymaras.

Los aymaras que migraron a las ciudades costeras de Tarapacá crearon complejas redes de intercambio con sus parientes campesinos, a

la vez que aprovecharon las oportunidades que abrió la integración económica con Perú y Bolivia en la década de 1990. Predominantemente urbana, la población aymara de la actualidad ha logrado recrear una identidad propia en un difícil tránsito a la modernidad. (Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile, 2018)

En otro orden, Irarrazaval (2004) en *Memoria del IV Encuentro-Taller Ecueménico Latinoamericano de Teología India*, toma en consideración “el relato de Francisco Mamani de Rosaspata (recopilado por Jorge Mallea, en 1983) que recoge la cosmovisión aymara y también reinterpreta elementos del cristianismo andino” (p.240). No incluiremos aquí en detalle el relato, no obstante, y a los efectos de las preguntas que nos hemos formulado, las inferencias de Irarrazaval (2004) nos parecen concluyentes: “el relato aymara no es solo de los orígenes, ya que da pistas y líneas a seguir en la historia de ayer, de hoy y de mañana. Nos ubica a los humanos en el cosmos, y nos da orientaciones para vivir bien. Es pues una perspectiva mítica-ética” (p.245).

Bien podríamos trazar un paralelo y retomar las “pistas y líneas a seguir”, a las que alude el autor, y contextualizar la historia del pasado, el presente colectivo y un futuro que nos ofrezca una mirada antropológica a nivel global. En el primer caso, la comprensión del universo de los aymaras como fundamento de su vida en sociedad, rituales y vinculación con el paisaje, deviene en algunas precisiones:

Para comprender la estructuración del pensamiento aymara hay que ver todas sus manifestaciones como un conjunto que relacione todas las formas de conocer y expresarse. Así, por ejemplo, los grandes eventos rituales van acompañados de una música especial, de modo que el año ritual se entiende como la larga composición musical con sus tiempos fuertes -correspondientes a las fechas importantes del calendario, como las siembras y las cosechas- y sus tiempos menores, que son los acontecimientos de la vida individual: nacimiento, boda, muerte. Si la música marca sobre todo el compás del tiempo, el tejido es mayormente significativo en cuanto a la relación espacial. Pero los dos, como también la lectura del paisaje, expresan además las relaciones sociales del grupo.



Estos múltiples modos expresivos se combinan a su vez con formas orales y de memorización. Así, a veces durante horas y horas, los aymaras enumeran las realidades del mundo que los rodea, por ejemplo durante las libaciones de la ch'alla. Esta enumeración obedece sin duda a una voluntad de poner orden en el mundo, y que éste participe de una lógica. (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.13)

En *Pacha: En torno al Pensamiento aymara*, Bouysse-Cassagne y Harris (1987) nos acercan un estudio profundo sobre las formas orales y de memorización con las que tuvieron que habituarse los españoles, como por ejemplo, el jesuita Ludovico Bertonio y la mitología que nos ha llegado por los cronistas del siglo XVI. La singularidad del universo andino se inscribe así, en una secuencia temporal de espacios denominados *pacha*. Cada uno de ellos responde a ciertas características; así, por ejemplo, la edad del *Taypi* hace referencia al eje central y lugar de creación; la edad del *Puruma* constituye un momento de luz difusa en correspondencia con una sociedad sin estado y de tierras yermas. En último término, la edad del *Awqa* o *Pacha Kuti* es una conceptualización sobre las relaciones entre dos elementos opuestos o asociados que se canalizan en el *Tinku* (encuentro de contrarios) y el *Kuti* (alternancia de contrarios).

Al analizar las principales características que definen las tres edades, nos encontramos con un proceso, que tiene, por así decirlo, cierta lógica interna que se inicia con la creación y culmina en el encuentro-alternancia de contrarios. Lo expuesto hasta aquí, responde a las nociones de tiempo y espacio en la mitología antigua de los aymaras; y aunque aún la división en edades “persiste hoy día por toda la región del antiguo Qullasuyu” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.35), la clasificación entre cielo, tierra e infierno traducida al aymara como *alax pacha*, *aka pacha* y *manqha pacha* que corresponde a la concepción cristiana tradicional, siguen vigentes como una evidencia de la aceptación del mensaje cristiano por los aymaras (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987).

Valdivia (2006) describe el mundo de arriba como la morada del sol y de la luna (*alax pacha*), es lo que está adelante y hacia allá se dirige la mirada. El mundo de abajo es el lugar donde se

guarda lo que ya pasó, donde se pierden las aguas y termina la vegetación (*manqha pacha*). Y el centro, armoniza los opuestos, es lo que está cerca y donde vive el hombre aymara (*aka pacha*). Para Bouysse-Cassagne y Harris (1987), la *pachamama* sería el punto de encuentro entre los dos primeros; por un lado guarda pertenencia con el *pacha* de arriba como esposa del sol, y por el otro, participa del carácter fecundador de los diablos. El *aka pacha* se refiere al mundo de los humanos o el suelo por donde andan los vivientes.

La base conceptual y simbólica que hemos señalado nos ofrece la concesión para ir delineando las nuevas combinatorias en la tarea de pensar la proyección del hombre en el orden global, con la que iniciamos esta contribución. En principio, diremos –que la necesidad de cooperar en el desarrollo de un planeta sustentable– encuentra en el pensamiento aymara dos concepciones de suma importancia: ‘el culto a la madre Tierra o Pachamama como punto de encuentro’ y el derecho a ‘vivir bien’ en armonía con el entorno y la comunidad. Este modo de ver el mundo se ha cristalizado en una singular narración de las representaciones y de las prácticas culturales en la cosmovisión Andina; poniéndose de manifiesto, principalmente, en el esfuerzo colectivo en pos de un equilibrio con las fuerzas espirituales y materiales, la visión de una naturaleza renovada, y la exigencia para que el hombre contemporáneo se ubique en el cosmos desde una postura ética.

## **Proyecciones en el orden global: ¿hacia un nuevo Pacha Kuti?**

Transcurrida la primera década del siglo XXI, no solo se han incrementado las problemáticas globales, sino que se han complejizado, lo que es más preocupante aún. “A partir de la Declaración de los Derechos Humanos aprobada en 1948, los conflictos mundiales han causado cerca de 52 millones de personas refugiadas (...) los elementos económicos, políticos, ideológicos, culturales y religiosos continúan siendo las principales causas de las guerras que presenciamos en la actualidad” (ACNUR. La Agencia de la ONU para los Refugiados. Comité español, 2016). A este panorama se ha sumado la

cuestión ambiental y el acceso a los recursos como el agua potable. Las consecuencias de este proceso conjunto, ha provocado un esquema difícil de abordar desde posturas unívocas, por lo que desde todos los ámbitos se realizan constantes llamamientos por la paz, el diálogo intercultural y la protección de los ecosistemas. Las Rutas de Diálogo como la de la Seda (UNESCO, 2017) y el *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino (UNESCO, 2014) han favorecido las integraciones locales y regionales mediante el intercambio de “experiencias culturales, saberes, valores y bienes por medio del arte, el comercio y las migraciones” (UNESCO, 2017). También desde la *Carta Encíclica Laudato si'*, el Santo Padre Francisco (2015) establece: “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar” (p.12).

En el ámbito regional: Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú han formulado conjuntamente, el objetivo de alcanzar un desarrollo equilibrado y autónomo; unidos por el mismo pasado, una variada geografía, una gran diversidad cultural y natural, así como por objetivos y metas comunes (Comunidad Andina, 2010). Por su parte, la Alianza Estratégica aymaras sin Fronteras lleva adelante un Programa de mejora en “la calidad de vida de las comunidades aymaras, situadas en el área fronteriza (Bolivia, Chile y Perú), mediante estrategias de articulación, tendientes a elevar los niveles económicos, sociales, políticos, culturales y otros emprendimientos” (GLOOBAL, 2011).

Pese al trabajo sostenido en amplios sectores del orden político y religioso, lo cierto es, que las sociedades contemporáneas, no han logrado revertir el desequilibrio entre las fuerzas espirituales y materiales. Y aunque el objetivo de esta contribución no persigue plantear un panorama futuro en términos dantescos, no podemos dejar de lado que, de seguir acentuándose las tendencias globales, el margen para un cambio es en extremo reducido. La idea que subyace en los procesos críticos, la mayoría de las veces trae consigo una oportunidad. Desde nuestra perspectiva, la idea de paradigma, formulada por Kuhn (1971) guarda similitudes con el concepto de “Pacha Kuti” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987); y es en este marco,

donde estimamos se halle una renovación armónica con el ‘vivir bien’ y el ‘culto a la Pacha Mama’ como una narración de las representaciones y de las prácticas del pueblo *aymara* –capaces de interactuar– en las estructuras existenciales del mundo actual.

En principio, diremos, que Thomas Kuhn realiza un pormenorizado análisis sobre las revoluciones científicas y los paradigmas que se suceden a lo largo de la Historia; veamos:

El descubrimiento comienza con la percepción de la anomalía; o sea, con el reconocimiento de que en cierto modo la naturaleza ha violado las expectativas, inducidas por el paradigma, que rigen a la ciencia normal. A continuación, se produce una exploración más o menos prolongada de la zona de la anomalía. Y sólo concluye cuando la teoría del paradigma ha sido ajustada de tal modo que lo anormal se haya convertido en lo esperado. La asimilación de un hecho de tipo nuevo exige un ajuste más que aditivo de la teoría y en tanto no se ha llevado a cabo ese ajuste —hasta que la ciencia aprende a ver a la naturaleza de una manera diferente—, el nuevo hecho no es completamente científico. (Kuhn, 1971, p. 93)

Como ya se expuso, y en conformidad con Bouysse-Cassagne y Harris (1987), *Pacha Kuti* supone la afinidad entre dos elementos opuestos o asociados que se canalizan en un encuentro o alternancia de contrarios. Aquí, nos interesan, particularmente, las nociones espacio-temporales que contextualizan los alcances de su significado:

Finalmente, lo que puede dar un vuelco total es todo un mundo, toda una era, un pacha. Esto es lo que se llama pacha kuti.

Bertonio lo define como ‘tiempo de guerra’, con lo que da a entender su identificación con el *auca pacha*, tiempo de guerras, enemigos, cambios. ¿Implicará además una situación similar a la que se produce durante el solsticio? Cuando los cronistas andinos se refieren al pacha kuti evocan siempre el mundo al revés, la vuelta del mundo. Cuando un inka muere, se produce un pacha kuti. Cuando los españoles llegan a los Andes se produce otro pacha kuti. En todos los casos se acaba una época del tiempo, un ciclo temporal. (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.32)

Si los paradigmas están regulados por una serie de leyes científicas que dan respuestas a las problemáticas de un determinado período histórico y su realidad social, claramente, estamos en una situación de deficiencia ante las prioridades globales, como: el desarrollo sostenible, la Paz mundial, los Pueblos Indígenas, el extremismo violento, la protección del Patrimonio, África, la igualdad de género y el VIH SIDA (UNESCO, 2017). La percepción de la anomalía, que funciona como un emergente de la ciencia normal, nos lleva a pensar que las leyes que rigen el paradigma actual no ofrecen las soluciones esperadas; y es en ese margen donde se filtran las reflexiones que nos facultan a entreabrir otros espacios para vivir poéticamente sobre la tierra (Medina, 1987), revelar modelos ejemplares (Eliade, 1991) y aceptar nuevas dimensiones de la realidad (Giedion, 1995).

Mediante la definición de *pacha kuti* esgrimida por Bertonio, que supone un “tiempo de guerras, enemigos y cambios” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p.32), se podría trazar un paralelo con la acumulación de anomalías en el paradigma contemporáneo; basta con profundizar en los problemas globales señalados con anterioridad; y otros, como la Guerra en Siria, el Conflicto en la República Centroafricana, la Guerra en Sudán del Sur, la Guerra en Yemen y el Conflicto armado en Colombia (ACNUR. La Agencia de la ONU para los Refugiados. Comité español, 2016), para darnos una idea de las complicadas variables que interactúan en el siglo XXI.

El ‘mundo al revés o la vuelta del mundo’ que evocan los cronistas andinos, cuando se refieren al *pacha kuti*, se constituye en la imagen de los quiebres históricos que definirán el destino de los pueblos prehispánicos. Los paralelismos concretos entre el proceso de la conquista española y el presente nos permiten contextualizar con precisión solo una parte de dicho acontecer, dado que los aymaras retrotraen la idea del ‘mundo al revés’ a un tiempo anterior al de la llegada de los españoles a los Andes (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987). Lo que sabemos, además del sentido metafórico y de memorización que interviene en la narración de las representaciones y de las prácticas andinas en la actualidad, proviene de la

mitología conocida por los cronistas del siglo XVI y la transición cristiana. Inferimos que en este esquema, más de lo que pueda considerarse un reciclaje cultural de situaciones pasadas, se encuentre una simiente genuina que pueda dar respuestas útiles, o al menos opciones valorables, ante un paradigma contemporáneo que no logra morigerar las consecuencias de los problemas globales, las turbulencias ecológicas y el impacto sostenido en la sociedad. Así, las interpretaciones del pensamiento aymara generan una vía de análisis nueva y original capaz de brindar explicaciones sobre la crisis actual. Valga aquí, aunque desde otro campo disciplinar, la lectura del arquetipo como canal en la solución de conflictos. En este caso, la interpretación de los textos de las culturas antiguas ofrece nuevos encuadres desde la psicología moderna. Al respecto Marie-Louise Von Franz (1977) en el prólogo del libro de José Zavala, *El desarrollo psíquico en el simbolismo del Antiguo México* (publicado en el año 2015), establece:

Los antiguos textos religiosos de las altas culturas del pasado tienen en gran parte una cosa en común: ellos no representan nada, o solamente poco del mundo consciente del pensamiento de los hombres de aquellos días, sino que describen visiones de las imágenes arquetípicas que yacen detrás de su religión. (...) Y es precisamente allí donde se encuentra contenida la más profunda imagen psicológica primordial (...) es un arquetipo, cuya activación en la vida del individuo tiene por consecuencia curación, el devenir entero y solución de conflictos. (p. 27)

La activación del arquetipo en la vida del individuo a la que se refiere Von Franz, puede conducirnos también, a esa vía nueva que hemos señalado con anterioridad. Quizás nos encontremos otra vez con una fragmentación, otra vuelta del mundo, pero entendida como un despertar de conciencia o una solución de conflictos, al considerar que en las ‘anomalías’ y en el ‘tiempo de guerras’ existe un intersticio o advertencia para un cambio posible y trascendente, pero con la sola voluntad de ‘vivir bien’, en avenencia con la ‘madre tierra’ y nuestros orígenes compartidos. La respuesta ante la pregunta formulada por Bouysse-



Cassagne y Harris (1987) sobre el significado de *pacha kuti* para un aymara en la actualidad, nos resulta categórica:

(...) es de notar que el tema del “juicio” está muy vivo y se discute en toda la región aymara. Tiene cada día más actualidad con las conversiones masivas a diversas sectas que predicán el fin del mundo o la venida del Señor. Muchos interpretan como señales de esta próxima llegada fenómenos extraños en el cielo, o acontecimientos que se consideran poco habituales.

Hay que fijarse sin embargo que más se habla de “juicio” que de “juicio final”. Interpretamos esta diferencia como indicio de la discrepancia entre la visión aymara y la occidental. Para los misioneros se trata de una finalidad; para los aymaras, el fin de una etapa y el comienzo de otra. (p.33)

## Consideraciones finales

El sentido metafórico y de memorización en la cosmovisión Andina atesora intrínsecamente concepciones y formas de ver el mundo, adquiriendo para sí, el estatus sagrado del tiempo de los orígenes. Los aymaras, conscientes de esta herencia compartida mediante la tradición oral, reivindican las valoraciones dispensadas a la tierra y la permanencia de sus creencias a través de los siglos.

El concepto de *pacha*, que para este pueblo de Sudamérica implica el encuentro de iguales u opuestos y el de *kuti*, alternancia, se canaliza en

la narración de las representaciones y de las prácticas operando como una utopía ante las problemáticas globales del siglo XXI, al acercar nuevas interpretaciones sobre antiguas concepciones de existencia. Una narración, que conforme responde a las visiones arquetípicas de los mitos andinos, no deja de entrelazarse y combinarse con los antiguos textos religiosos recopilados por los cronistas españoles, la transición cristiana en el Nuevo Mundo y su perpetuidad en el culto a la ‘Pacha Mama’ y el ‘derecho a vivir bien’. Estas combinatorias en las prácticas religiosas y la transmisión de los mitos de creación se manifiestan en varias regiones de los actuales territorios de Bolivia, Chile y Perú privilegiando las ‘Rutas de Diálogo’ y la ‘Alianza de civilizaciones’ establecidas por la ONU.

Por otra parte, la concepción crítica que para los cronistas andinos representa el ‘mundo al revés o la vuelta del mundo’, no deja de advertirse como un emergente complejo y evidente de la transformación de las estructuras prehispánicas y su proyección de desequilibrio en el orden global. Sin embargo, las similitudes que trascienden la comparación entre las anomalías que se suceden en el paradigma contemporáneo y el ‘tiempo de guerras, enemigos y cambios’ que induce Bertonio, deja en un estado incólume a las tradiciones de los aymaras que aún inmersas en un contexto de desigualdades y conflictos, logra perpetuarse en los eventos rituales, la lectura del paisaje y la voluntad de poner orden en el mundo.

## Referencias

- Abercrombie, T. A. (2006). *Caminos de la Memoria y del Poder. Etnografía e Historia de una Comunidad Andina*. La Paz, Bolivia: IFEA, IEB, Asdi.
- ACNUR. La Agencia de la ONU para los Refugiados, Comité español (2016). *¿Cuáles son los conflictos actuales en el mundo que revisten mayor gravedad?* (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <https://eacnur.org/blog/cuales-son-los-conflictos-actuales-en-el-mundo-de-mayor-gravedad/>
- Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1987). Pacha: En torno al Pensamiento Aymara. En: Medina, J. (Ed.). *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino* (pp.11-55, cap.1). La Paz, Bolivia: Hisbol.
- Comunidad Andina (2010). *Somos Comunidad Andina ¿Qué es la Comunidad Andina?* (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <http://www.comunidadandina.org/Seccion.aspx?id=189&tipo=QU&title=somos-comunidad-andina>
- Christian, D. (2012). *Mapas del Tiempo. Introducción a la Gran Historia*. Barcelona: Editorial Crítica, 17.
- De Mesa, J. (2000). La pintura virreinal en la Bolivia Andina. Siglos XVI-XVIII. En: *El retorno de los ángeles. Barroco de las cumbres de Bolivia* (Catálogo, p.113). Buenos Aires: Unión Latina. Museo Fernández Blanco.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 13-14.
- Galindo Soza, M. (2007). *Visiones aymaras sobre las autonomías: Aportes para la construcción del Estado Nacional*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB, 1.
- Giedion, S. (1995). *El presente eterno: Los comienzos del Arte. Una aportación al tema de la constancia y el cambio*. Madrid: Alianza Editorial, 107.
- GLOOBAL (2011). *Alianza Estratégica Aymaras sin Fronteras (AE)*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?id=23547&entidad=Agentes&html=1>
- Irrarrazaval, D. (2004). Gérmenes y ensueños aymaras. En: *En busca de la tierra sin mal. Mito de origen y sueños de futuro de los pueblos indios. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India*. Colección Iglesias, Pueblos y Culturas (60-61), 240-245. Quito, Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 93.
- Liendo, R. (2009). *Participación Popular y el Movimiento Campesino Aymara. "nayakiw jiwta, nayxarusti waranqa waranqaw kutt'anipxani"* *Volveré y seré millones*. Belgique: Université catholique de Louvain, 345.
- Medina, J. (Ed.). (1987). *Tres reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. La Paz, Bolivia: Hisbol, 8.
- Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile (2018). *El pueblo aymara. Habitantes de las alturas*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-605.html>
- Naciones Unidas (2017). *Plataforma en línea de la UNESCO para la Ruta de la Seda*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <https://news.un.org/es/audio/2017/05/1420061>
- Santo Padre Francisco (2016). *Carta Encíclica Laudato si'*, p.12. Estado de la Ciudad del Vaticano: La Santa Sede. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). [http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si\\_sp.pdf](http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf)
- UNESCO (2017). *Los pueblos indígenas y la UNESCO*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <http://www.unesco.org/new/es/indigenous-peoples/>
- (2017). *Diálogo intercultural*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/>
- (2017). *Temas*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/>
- (2013). *Informe Mundial sobre Ciencias Sociales 2013 - Cambios ambientales globales*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). <https://es.unesco.org/wssr2013>

- (2014). *UNESCO incluye el QHAPAQ ÑAN, Sistema Vial Andino, en la Lista de Patrimonio Mundial*. (Consultado el 12 de noviembre de 2020. [http://www.unesco.org/new/es/media-services/single-view/news/unesco\\_incluye\\_el\\_qhapaq\\_nan\\_sistema\\_vial\\_andino\\_en\\_la\\_li/](http://www.unesco.org/new/es/media-services/single-view/news/unesco_incluye_el_qhapaq_nan_sistema_vial_andino_en_la_li/))
- Valdivia, M. P. (2006). Cosmovisión Aymara y su Aplicación Práctica en un Contexto Sanitario del Norte de Chile. *Revista de Bioética y Derecho* (7), 1. Barcelona: Publicación trimestral del Máster en Bioética y Derecho. (Consultado el 12 de noviembre de 2020). [http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD7\\_ArtValdivia.pdf](http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD7_ArtValdivia.pdf)
- Zabala, J. (2015). *El desarrollo psíquico en el simbolismo del antiguo México*. Biblioteca de Estudios psicológicos José Zavala. Valencia, España: Bubok Publishing SL., 27-28.