

DESCIFRAMIENTO DE UNA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA SAGRADA EN LOS ANDES

Carlos Eduardo Brañez C.

MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE

XVIII Reunión Anual de Etnología

Biodiversidad y Pueblos Indígenas.

28 al 31 de julio. 2004.

INTRODUCCIÓN

Ayllu, considerado un ente territorial y energético políglota, gravita en nuestras relaciones sociales —sea en condiciones de discontinuidad histórica (y geográfica) ó étnica—, como un rumor material que simultáneo a su apertura y/o clausura de texto y de *mundo* excede toda frecuencia de traducción mítica (metafórica) y científica posible. Irónico conforme a la explosión de material investigativo en torno a su expresión cultural, social y política, las consideraciones sobre cuerpos simbólicos de perfil etnopoético, manifiestan gravidez y excedencia, como marca de conocimiento compatible aquí con señales de escritura inscritas por la tradición crítica vigente —ahora mas que nunca— respecto a un ser, paradigmático o trascendente; su posibilidad e imposibilidad de lectura —*ayllu*— encuentra en los entrelazamientos del texto metafísico, movimientos rituales que posibilitan algún desciframiento o cercanía a sus gestos como ente territorial vivo.

Al situar sus relaciones sociales como vigencias comunitarias a partir de una provisional categoría generadora —como lo es, en Karl Marx¹ —en términos de requisitos de producción (explicación de las bases y condiciones en los comportamientos de produc-

¹ MARX, Karl. *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Formas precapitalistas de relaciones de producción*. Editorial Siglo XXI. 1972. Pp. 479. "...La propiedad de un individuo no aparece mediada por la comunidad, sino que la existencia de la comunidad y de la propiedad comunitaria aparecen como mediadas, es decir como relación recíproca de los sujetos autónomos. Au fond, el todo económico está contenido en cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción...". (Pág. 443).

ID.: "...ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un modo objetivo de existencia, que constituye un supuesto de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc., pero que por su lado constituyen un supuesto de ese proceso de reproducción, (este comportamiento) está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como miembro de una comunidad..." (Pág. 445. Yo subrayo)

ción)—, la apertura de mundos, que como el ayllu —*entidad comunitaria*: por tanto, percepción institucionalizada de producción (Marx; 1972, 445)- alcanzaría múltiples intensidades de valor, *comportamientos* mediados de alguna “*existencia natural*” donde se manifiestan tramas temporales que asimismo visibilizan, de inicio, la tradición válida de *ente* —sistema y mundo— en su conocimiento como esencia sin contradicción, su condición implícita como conformación ontológica de ser vivo que es como intenta anunciarse desde allí la concepción del ser social en nuestros días. Este acto desnuda la operación que permite pensarse a sí como ser social en su ahora presente, la memoria poética —mítica o metafórica— como camino de conciencia concreta.

¿Cómo un ente así de abierto, de lenguaje múltiple, dejaría libre alguna posibilidad o condición de traducción en sus propios límites y posiciones rituales, como acción que extiende (reproduce) vivencias cotidianas y redes sociales sin tiempo? Estas vivencias se anuncian como tránsitos dialógicos entre arquetipos cuando llamativamente, en movimiento circular retorna siempre —*se piensa*— una misma irrepetible cuatripartición —trinidad o dualismo—, como intentaremos ver *t’aki* en el texto etnográfico sobre el ayllu K’ulta, contextualizando así comprensiones y síntesis hermenéuticas u antológicas, posiblemente sobre un texto de frontera narrativa cultural-simbólica (étnica) —es decir que no sólo intenta decodificar e incidir en procesos de transformación de entidades sociales— que es como Thomas Abercrombie lee aquí un trabajo conocido de etnografía en los Andes, sino decodificar además el lapso de tal pensamiento —de frontera— que señala en su rastro móvil el exceso que causa en su propio tejido un juego sin nombre o sentido directo, es decir un juego que rebasa la categoría que intenta nombrar o performar el escenario—pantalla de lectura o diálogo con algún cosmos etno-poético.

En los entrelazamientos de textualidad metafísica que hago hincapié, a modo de anteceder esta crítica, los mitos (sus estructuras y descripciones) viven en movimiento y así es como dan cuenta de añadiduras que virtualmente dan a leer todo diálogo. En tanto caminos o huellas que indican puntos rituales para cumplir un ciclo energético, con una etnografía se conformarían conjuntos y esquemas variados en que los aspectos comunes, no aparecen legibles fuera de ciertas clasificaciones de observación, válidas como límites estructurales que según se los cuestiona parecen manifestar, unas veces los propios límites epistemológicos (constructos apriorísticos) y otras una explosión de sentidos de materia distinta y potencial en proporción a múltiples instancias territoriales, prácticas, complejas y simultáneas. Indago por referentes comunes a nuestra cuestión, que escapan a una lectura armónica y directa de *ayllu* y que intentan señalar excepción a la regla o noción de tiempo —pausa y silencio en nuestro itinerario de pensamiento y en la posible comprensión del discurso etnológico sobre *ayllu*. ¿Cómo una etnografía interpreta ayllu y dónde el mismo discurso se desorbita o desquicia?: i) los linajes —en mayor o menor grado, este es el caso de la experiencia de Rasnake con los Yura, en que el parentesco (herencia) no parece gravitar en la conformación de los ayllus—; ii) unidades territoriales abiertas —como rasgo importante en que todas las personas, sin exclusión y en circunstancias no siempre

determinadas, pueden acceder a los cargos de autoridad, según la etnografía de Calla en San Cristóbal; iii) ruptura de tiempo a través de lugares-deidades que inauguran un territorio cuatripartito —según la experiencia de Riviere, en que se observa al mito de origen como portador de cuatripartición sincrética que caracterizan luego los cargos energéticos en los rituales cíclicos agrícolas del ayllu Sawaya-Carangas—, y; iv) de libaciones de anulamiento —ofrenda e intercambio— en los rituales cíclicos expuestos en el trabajo de Thomas Abercrombie relacionado a la ch'alla —la bebida en ejercicios poético-corporales, en el ayllu K'ulta—.

En cualquier caso, mientras más se encuentren secuencias y síntesis de *ayllu* en cuanto lectura como ente territorial, este ente se ha visto sujeto a un gran afán discursivo por descifrar culturalmente su tejido a partir de aquellos cuatro ámbitos (linajes, unidades territoriales, lugares-deidades y rituales), quedando por descifrar su condición móvil y energética (territorial específica) respecto a su valor como algo que señalo aquí como arquetipo de ciclicidad acrónica².

Un intento por compartir y recorrer algunos puntos de dicho entramado, constituye esta breve y por supuesto incompleta lectura a partir de un texto etnográfico referido a libaciones y ofrendas en rituales cíclicos para un caso territorial simbólico específico.

Desarrollo

Thomas Abercrombie titula "*memoria en un cosmos colonizado*" la lectura³ que realiza del complejo ritual de un ayllu aymara llamado K'ulta. Allí describe y también sugiere una comprensión sobre la vigencia de este complejo desde su estructura y su secuencia: se trataría de un análisis descriptivo y deductivo a partir de manifestaciones idiomático-gestuales a lo largo de su prolongada vecindad con esta comunidad. Allí el investigador regula sus síntesis —antropológicas—, manifiestas en la homogeneidad posible del título enunciado.

Para sostenerlo, intento realizar el resumen respectivo de los momentos de intensidad del complejo ritual asistido por este investigador, en base a la estructura ritual descrita por él, es decir una etnografía difundida académicamente de cuya operación señalo como fuente de análisis.

² MIRANDA, Jorge. Filosofía andina. *Fundamentos, alteridad y perspectivas*. Hisbol. Goethe Intitut. La Paz. 1996. Pp. 80. Ver también MONTES R. Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. Editorial Quipus. La Paz. 1984. Pp. 476.; ILLESCAS José. *Diálogo crítico con la cientificidad europea*. Mimeo. Lima. 1993. Pp. 76. JUNG, Carl Gustave. *Símbolos de transformación*. Paidós. 3ª impresión. España. 1993. Pp. 441.

³ ABERCROMBIE, Thomas. *Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta*. En SAIGNES, Thierry. *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. ISBOL. IFEA. Págs. 139 - 170.

En la introducción, el autor de la etnografía expresa su posición con respecto al significado cultural de la bebida en el mundo *occidental* como de ritual inverso a “olvidar” sugiriendo así también cómo esta especie de entendimiento simplista y banal se deriva del funcionalismo, sea como cotidianidad utilitaria así como utilidad teórica⁴. La apelación a la memoria como vínculo del olvidar o del activarse resume así el impulso al texto que la etnografía decodifica a través de Abercrombie en Los Andes. Así, dicha posición es indispensable para comprender la *ch’alla* en su diversidad de expresiones en las ciudades y campos andinos. En campos y ciudades, bioregiones-*ayllu*, parecería anunciar intensidades donde dicha *ch’alla* marcaría la vigencia y práctica de gradientes —sendas— culturales de identidad colectiva.

“...De modo que para comprender la bebida en las zonas rurales andinas, y a veces en las ciudades, debemos considerar cómo un trago de aguardiente se convierte en una medida de significado” (Op.Cit., 140. El subrayado es mío).

Las intensidades cómo se manifiestan las *ch’allas* en un *ayllu* pastoril llamado K’ulta —que en términos político-administrativo resulta en un cantón republicano del departamento de Oruro— entonces son tomadas en cuenta, desde un *t’aki* que también es uno de los muchos *caminos* o rutas en un complejo mayor abarcante, “...del cual lo que se dice y hace en una sesión de *ch’alla*, además de beber, brinda la clave del entendimiento...” (Pág. 140). Cabe mencionar un paréntesis de Abercrombie, respecto a constantes sutiles exclusiones a la cultura de *ayllu* en atención a estas *ch’allas*, incluyendo las propiciadas por iglesias evangélicas hoy en día; entre éste contexto de exclusión —clima de un texto territorial—, por un lado y la subsiguiente división —fragmentación— de indios sobre el territorio se manifiestan dos posibles posturas, que algunos antropólogos reflexionan sobre lo “*benéfico*” y “*no benéfico*” del consumo de alcohol en las sociedades andinas (Pág. 141); allí rige un aparato antinómico en la creencia y comprensión de la *ch’alla* como entidad aparente de *ayllu*: oposición entre lo mismo, la representación de una pureza original de pensamiento (humanidad, lenguaje y rito) frente al enajenamiento posible (desviación) y el sincretismo que amenaza corromper al animal de origen o la suposición —esperanza— de reencontrarlo.

En las etnografías realizadas hasta hoy sobre la vigencia rica y variada de las sociedades andinas milenarias —enseña Abercrombie—, no se ha dedicado mayor atención al espinoso tema del beber *incondicionable* en cualquiera de los rituales. Se sugiere que a partir

⁴ Op.Cit. “En la denominada ‘cultura occidental’ es común pensar que se bebe para olvidar,... seguramente atribuiríamos esta ventaja del alcohol a sus cualidades desinhibidoras. Estas provocan una especie de olvido social...”

(...)...puesto que el consumo de bebidas alcohólicas en el campo es raro fuera de contextos rituales, los etnógrafos que estudian la bebida en los Andes altos deben apartarse de los argumentos simplistas del funcionalismo...” (Pág. 139)

de los *camino*s de memoria, tan presentes en las relaciones sociales andinas, se considere — cronológicamente— el tema como una práctica ejercida desde mucho antes de los incas; sin embargo, la expresión de tales relaciones en K'ulta debería ser señal de posibilidad de las ch'allas como un no-lugar de tiempo, otra órbita sin cuantificación posible (sea un *nombre*, racional o mítico), lo cual intentaremos, adelante, obtener de nuestro análisis.

“Las ch'allas son esenciales para todo tipo de rituales en K'ulta. Brindan el respaldo estructural que da forma secuencial a los sacrificios de la llama, los cuales perfilan prácticamente cada uno de los contextos rituales, desde el bautizo hasta la ceremonia del lavatorio y desde curativos hasta la festividad del santo” (Pág. 143).

Se trata sin lugar a dudas de la descripción de uno de los tantos rituales y un seguimiento estructural, a partir de palabras convenientes, disposición de los objetos que intervienen, participantes y libaciones de alcohol (ch'allas) que mediatizan *“la creación del contexto como encarnación de un símbolo icónico microcósmico...”* (Pág. 143. Yo subrayo). Acompañando la descripción de contexto que así mismo realiza Abercrombie, continuamos rescatando los elementos que hacen a la estructura de uno de los rituales en K'ulta. La libación con alcohol no significa sino una determinada *ofrenda* y es ésta la que aglutina a todos los elementos que ya no son tales sino *contexto*: palabras, personas, dioses, altares... que a su vez se traducen en *regalo*. Es importante anotar —aquí lo que interesa— que se realiza un primer desplazamiento de contexto con carácter energético donde elementos y estructura identificados agotan su existencia, en tanto categorías de la expresión; *contexto energético* sugiere aquí tal alquimia de apertura: a *éxodos*, constituyéndose la *ch'alla* precisamente como transición metafórica. Es también importante lo que el autor plantea, en su estructura semántica, que la ch'alla resulta en descripción de una secuencia ritual ontológica; cabe mencionar que allí él *traduce* palabras y gestos, abstrayendo (*suspendiendo* u olvidando, en su senda como autor), según observaremos, los momentos expresivos de aquel primer desplazamiento (sugerido por Abercrombie mismo como *encarnación simbólica...*), lo cual —posiblemente— no afectaría al fin o razón de una lectura ritual estructural como descripción específica de relaciones simbólicas contemporáneas.

Ofrenda — regalo — paq'ara (“flor”): es este punto, el más importante porque aquí se manifiesta un problema de *traducción*, es decir de *la traducción del contacto* entre divinidades y humanos, traducción del *éxodo*, traducción de *ch'alla*. No es poco. Traducción de traducción: he aquí la realización de un segundo desplazamiento de contexto energético en que la *encarnación simbólica* al implicar su propia apertura, su replegamiento, no solamente excede las estructuras rituales, sino la propia mediación de los objetos simbólicos que hacen a la ch'alla y que son los cuerpos y el alcohol. Aquí preguntemos, justamente, respecto a la posibilidad y los límites de la traducción.

Al emerger un desplazamiento de contexto energético, ya se estaba excediendo la paradoja simbólica (metáfora) que inauguraba —y constituía— antes la temporalidad y la memoria (en que algún pasado se haga presente —por ejemplo—, se re-presente); en el movimiento lo que interesa observar es la *paq"ara* como posible *huella* de ese excedente —borradura o rastro de "flor", un sentido que a tiempo de inaugurar el intercambio y la deuda, permite un segundo tránsito con la potencia de *anular* el posible regalo mismo disponiendo un itinerario sin vuelta: este regalo como regalo no existe sin el contexto energético del retorno y, aún en el retorno y por el retorno este regalo se *sacrifica* —todas las crías primeras de los animales que se sacrifican son *paq"aras*— y así es que este retorno tampoco existe sin el contexto energético del repliegue al propio cuerpo (sacrificado de igual manera como *paq"ara*), fruto-flor de la tierra: si el alcohol es ofrecido por el pasante al vertedor (a través del *especialista*) es en forma de regalo, éste *retorna el regalo como libación* hacia las *raíces* del altar, *enuncia y bebe* mientras que paralelamente dicho pasante retribuye en especie: anulamiento de la deuda, este es el tránsito circular, cíclico, acrónico en que *paq"ara* ya no es ni metáfora, no es regalo, ni símbolo, ni estructura; no es tiempo (*chronos*), mito o *fetiché*.

"... este tipo de entendimiento fetichizado, en el cual las relaciones de los hombres se encuentran objetivadas en el cosmos no es mera mistificación, ya que en realidad permite expresar en general el ordenamiento cultural que brinda forma específica a las relaciones de producción social que de por sí los participantes en este ritual generan" (Pág. 145).

Volvamos al rito. Es importante, sentar este detalle de diferencia que se funda en las relaciones entre las dimensiones energéticas de todo el contexto, para no permitir la especulación de la memoria por parte de quienes en la comunidad, en otra ocasión igual habrán sido ungidos ritualmente: estas autoridades resultan en guardianes de los caminos genealógicos, entendidos estos luego no solamente como memoria política y de pertenencia a cierta *entidad comunitaria*, esto es como relaciones territoriales (de producción); sino como vehiculizadores de tránsitos y contactos, de diversas posibles relaciones de producción, de sus hitos y de umbrales entre dimensiones cuya secuencia circular y de retorno —un retorno constante a la memoria, a la tierra, a la sangre y al cosmos materializado como palabra-energía que nos señala un *qamasa*—, interpela con la secuencia clásica de toda teleología en cuya senda se funda el *fetiché*: en tanto síntesis fantasmagórica de un objetivo y fin, llámese placer, esencia exclusiva, armonía, etcétera.

En tanto síntesis que excede (esto es que olvida, abstrae o sacrifica), un camino de memoria así, se muestra deficitario (nunca se llega a ninguna esencia o fin, sólo en apariencia —virtualmente— pero es esa representación la que excede todo sentido), lo cual posibilita —si así fuera en esta lectura— a un intento de neutralización o rebasamiento del rastro en su propio texto, cuyos gestos aparecen y se hacen presentes en este juego energético —

viaje, rito— para no estar más que como rastro que desaparece —en los mismos cuerpos sacrificados—.

“Estas secuencias de ch’alla se conocen colectivamente como umañ t’akinaka (itinerarios o caminos de la bebida) o amt’añ t’akinaka (amt’aña, ‘para recordar’; + t’aki, ‘sendero/camino/ruta’; + naka o plural = caminos de la memoria”. (Pág. 146).

(cita al pie) *“T’aki se refiere a todos los senderos y caminos, al igual que a la senda del sol en el cielo, y a los cursos de fiesta, que son jach’a p’ista t’aki. Dado que en todo uso también implica un viaje con determinado empiezo, paradas, y fin, puede ser que su mejor equivalente español sería ‘ruta’ y itinerario” (Pág. 146. Yo subrayo).*

Los elementos estructurales, que visualizamos aquí como *dimensiones energéticas*, son: además de los pasantes (parejas), especialistas en ofrendas, los vertedores (parejas), deidades, *altares* (parejas); las relaciones que se manifiestan y que son: entre deidades (casas, corrales, parcelas, cerros, cumbres,) — humanos (padres, madres, abuelos, abuelas, suegras, difuntos recientes, antepasados, ancestros hechos polvo y agua), - altares (hombre, mujer) — cóndor, — llamas (corrales), — ovejas (corrales), — toros (yunta), — maíz, — papa, — alcohol, — almacén. Resulta complicado aquí atender cada una de las conexiones estructurales entre las traducciones literales y libres que realiza el investigador respecto la secuencia de palabras-ofrenda, sin embargo resumiremos el complejo ritual, a partir del resumen que realiza el propio autor.

“...Cada conjunto o grupo de casas, que corresponde a un grupo hermano, alrededor de la casa del padre tiene su propio uywiri, en tanto que kumprira no es más que uno para todo el caserío. Así, expresadas en términos topográficos, las ch’allas en el segmento A (grupo I) avanzan de cerca (y abajo) a lejos (y arriba), trazando los niveles de inclusión de las unidades sociales a través de una sola línea de una jerarquía en proceso de ramificación. Los segmentos B-G (grupo II) y H-J (grupo III) están ordenados de manera similar, pero expresan la jerarquía de deidades específicas de corrales y animales de rebaño.” (Pág. 151. Yo subrayo).

Surge la pregunta, ¿cómo traduce el autor a las mencionadas “*unidades sociales*”? En todo caso, o éstas se refieren así según lo manifiesta el autor, como padre, madre, abuela, esposa, etc., o, además de manera jerárquica ramificada y extensiva, como casa, corral, cerro, cumbre; toro, oveja, llama; alcohol, chicha; papa, maíz; mujer, hombre, abuela, abuelo; alma abuelas, alma abuelos. Es decir que, unidades sociales son todas las relaciones

posibles de las dimensiones energéticas extendidas, desplegadas y replegadas, incluyendo a los ancestros y al azar (suerte), marcándose así *diferencia* (contacto diferido) posible —por apelar a sentimientos— entre aquello representativo y aquello *energético*, régimen de memoria, llevando así una marca suplementaria (rastro de un centro vacío, cualquier signo en movimiento) a la gravidez del *juego* o a la huída del sentido.

Todo el Cuadro N° 1 de Ch'allas de *uywa ispira t'aki*, con sesenta libaciones de ch'alla que se realizan en el altar de los varones, descrito por Abercrombie (Op.Cit., Pág. 149 – 150), resultaría según él como de *jerarquía ramificada en una sola línea*; sin embargo, intentaremos acotar aquí este complejo ritual *social energético*, rescatando lo que el propio autor sugiere, en tanto que las relaciones posibles de las dimensiones descritas, son así mismo relaciones sociales en un complejo aglutinador de apropiación de planos integrales (paisajes y cosmos) que hacen posible tales relaciones. Aquí amerita observar antes, que la segmentación y agrupación estructural de Abercrombie (60 libaciones, 13 segmentos, 6 grupos), parece hacerle ver solamente tal observación en algunos de ellos: I-A, II-B y G, III-H y J. (Op.Cit. Pág. 149 – 150. Ver Cita supra), con la intención explícita de hacer ver lo que para él es jerarquía de género y consecuentemente un supuesto resabio de colonización, lo cual es posible junto a otros elementos y por tanto será ésta posibilidad (la que enuncia el título concluyente de su etnografía) la que descifraremos aquí.

“Por el momento dejare de lado el paralelismo de género, en la realización de la ch'alla, con objeto de enfatizar aquí la composición de la secuencia de la ch'alla, que es idéntica a los tipos de receptores de ambos sexos” (Cita al pie, Pág. 148).

“El segmento B nuevamente se refiere a los corrales que están junto a la casa del pasante, incluyendo el altar del corral de la llama macho (5), el corral de su “pareja” (6) (es decir el corral de la llama hembra), el altar del corral de la oveja macho (7) y su “pareja” (8),...” (Pág.151. Nótese el encomillado y su correspondiente posición semántica en la jerarquía).

Es evidente que apenas estructurado el Cuadro de grupos, segmentos y libaciones, el autor precisamente no deja de lado el paralelismo de género que le preocupa, sino que tal estructura sirve de soporte para explicitar sugerentemente la jerarquía del macho sobre la hembra, a partir nuevamente de tal estructura: nuevamente la estructura se denuncia como secuencial, jerárquica y lineal, y peor aun como concluyente cultural. Hago este hincapié aquí, ya que de este modo el autor instituye un itinerario de traducción cultural.

Sin embargo continuaremos rescatando el aporte de Abercrombie, a partir de una *idea* captada en su investigación y que tiene que ver con el movimiento simultáneo que implica el complejo ritual describiendo todos sus valiosos detalles, sin poder agotar aquí todos ellos (ver Abercrombie, T. Op.Cit.): *“...de cerca (y abajo) a lejos (y arriba)...”*: la CASA

—de los pasantes en este rito de sacrificio de una llama, en la víspera de la matanza de llamas— es una unidad doméstica, que como tal se constituye en el ALTAR principal (2 altares —misas—, del hombre y la mujer, se encuentran en una esquina al interior) puesto que las libaciones comienzan con el lugar en que se realiza el rito de ch’alla, es decir que se comienza con esta simultaneidad del rito, en que esta casa es a su vez la *madre esquina* —ISKIN MAMALA— en la integralidad y diseminación semántica que incluye todo lo vivo en esta comunidad de *pastores*: es decir, que nos encontramos en un punto energético de apropiación territorial, cuya *escritura* es simultánea y múltiple, muy material. Se trataría de escritura en tanto punto inicial posible del *tejido* de la tierra como singular punto, a su vez, donde todo vive en su frecuencia y donde todo ya no equivale en una sola idea, ya que todo es suplementario —semejante y diferente— a la vez.

Nuestra posición que se deriva de esto, podría enmarcarse en una posibilidad de *distancia* y *profundidad* —aún la equivalencia que incumbe a una decisión lógica de lenguaje, haya sido neutralizada por el *juego*—, donde señalamos la suplementariedad de todo signo, de su apertura y clausura simultáneos en una sola voz sin voz (ya que su rito jamás nombra lo que es), palabra que repliega un eco, deseando su marca huída y excedida (nunca presente, sin tiempo). Una *cuatripartición* supone una trama que ofrece a la lectura del no tiempo, cuando *escritura* gesticula este exceso de lo diferente y semejante. Aparentemente, no resultaría difícil establecer parámetros de comprensión, justamente por instituirse allí todo lenguaje o más precisamente devenir en la morada metafísica de toda comunicación, como mundo-valor que se intercambia y se encarna, como entidades de lo mismo pero entrelazado de diversa forma, distinto y correspondiente a la vez, compartimentado. Las posibilidades que se encuentran así, en el propio *tejido* ritual en cuanto escritura de identidad singular (es decir, diferente pero semejante en la distancia y profundidad, por ejemplo el ayllu en relación a los otros ayllus y en relación a su mitad y respecto al ayllu mayor, las parcelas con respecto a la aynoqa, el ámbito de la sayaña, los ciclos rituales agrícolas, el descanso de la tierra, el pastoreo, las llamas y otros animales, los humanos y sus herramientas, la chuquitajlla...), su condición como orden viva radica en su juego excedentario que constituye el *tejido* (texto) que se descifra: uncu, lijlla, punchu... colores, formas que todos los cuerpos visten (puesto que todo vive), todo aquello nos señala este punto energético de apropiación territorial nombrados como ch’alla y así como ayllu.

“...Así, la secuencia se mueve de las deidades humanas de la línea paterna del pasante (segmento A) a las de deidades de sus corrales (segmentos B-G) —cuya afiliación es más bilateral— al reino de los rebaños (segmentos H-J), a los orígenes de los alimentos vegetales (segmento K), fuera de K’ulta y de su ecozona, hasta los antepasados del ‘otro mundo’ (segmento L), y finalmente a la ‘suerte’ (segmento M), en su mayor parte fuera del control y comprensión de los patrocinadores.” (Pág. 156-157).

“...La idea de secuencia (de un camino con un principio y un fin, o de un viaje entre un punto terminal cercano y otro distante) también sirve para integrar las jerarquías espaciales y temporales en un solo orden, ya que el ‘camino’ descrito por las ch’allas es siempre simultáneo a través del territorio y hacia atrás en el tiempo.” (Pág. 157)

“...La secuencia misa/uywiri/kumprira describe una jerarquía vertical de inclusión que se acomoda igualmente al principio de la descendencia por línea paterna, a través de la cual los grupos patronímicos de K’ulta se definen a sí mismos. Así un sólo antepasado cimero —los cerros— controla y abarca a todos los descendientes ‘inferiores’. Sin embargo al mismo tiempo la relación entre las deidades de corral, perteneciente a los animales, expresa los lazos por línea materna que multiplican el número y alcance horizontal de los kumpriras prominentes.

Finalmente, en los últimos segmentos de la secuencia, la distancia no está en correlación con la profundidad genealógica o altura que abarca, sino con la diferencia de categoría. Los dominios de los awiyarus, de los comerciantes urbanos, almas ancestrales, e incluso de la suerte, son todos más profundamente extra sociales de lo que son los animales y los dioses ordenados genealógica y verticalmente. Cada uno es también inferior, más peligroso, menos sujeto a control.” (Pág. 157).

En cierto lapso, la lectura estructural es necesaria metódicamente. Deambular por supuestos contruidos visualizan —virtualizan— algunos comportamientos de producción; su categorización aparente, en que por ejemplo se traduce la categorización que de sí mismos hacen los k’ulteños en su idioma, y la correspondencia entre una y las demás conclusiones lógicas, hacen de la cuenta etnográfica una escritura que se rebela y se desmarca; rescatemos aquella autodefinición ritual del ejercicio poético corporal que refleja una máscara sincrética en las libaciones rituales: la inclusión en el complejo ritual, de la presencia *colonial* (blanca y mestiza) en los mitemas y en la apropiación idiomática que apadrinan sus valores o términos (sentidos): meditemos sincréticamente, esto es allí donde fluye todo mitema cuyo ámbito familiar es el *azar* y el juego, preguntémosnos ahora cómo se entiende “colonial”. Bajo un sentido tan abierto que ofrece *ch’alla* o *ayllu*, inclusive el discurso de fronteras —culturales-étnicas y simbólicas— al parecer sucumbe.

“El cóndor es una de las formas que puede asumir kumprira (la otra tiene forma humana mestiza o blanca, para poder engañar) cuando está ‘fuera’ de su habitación dentro del cerro” (Pág. 151).

En este movimiento de apropiación idiomática, Abercrombie observa que la palabra *awiyaru* utilizada en el rito cuando se refieren a la esfera de los “...comerciantes urbanos, almas ancestrales...” (Pág. 157), la palabra *surti* “...e incluso de la suerte...” (Pág. 157) y la palabra *kumprira*, son palabras apropiadas del castellano referidas supuestamente a un dominio “...inferior, más peligroso, menos sujeto a control” (Pág. 157). Se opera en el texto etnográfico un movimiento de apropiación idiomática a partir de sentidos ontológicos, es decir, virtualmente se traduce una experiencia nombrando al rito de su movimiento, otorgándole veredicto *diferente* —inverso o distinto—, coherente —representativo— aunque relativo. Es el caso de la palabra *kumprira*, aunque en el rito aparece como sinónimo de la deidad *mallku* o pico (montaña), donde aparecen dos posibilidades: una que expresa la dominación colonizadora europea puesto que al salir de la montaña, esta deidad asume identidad blanca o mestiza y engaña, por lo que es necesario *asumir* tal posibilidad específica de dominación y *regalarle* libaciones con *awarinti* (aguardiente —otra lazo apropiado—, el alcohol que identifica y les gusta a los europeos; *almasina* —otra apropiación— el almacén posiblemente de mestizos de donde se proveen del alcohol, y que entra en el rito, para que no falte: *awiyaru* —aviar, proveer—). *Kumprira* además señala en sí otro lazo idiomático de *cumbre*; se constituye así la posibilidad que cuenta al mundo español como *pareja* de *Mallku* o Cónдор, que ofrece una lectura del mundo aymara de K’ulta (posiblemente andino): el hecho es que son dos tipos de deidades del ayllu K’ulta, en cuya alteridad la conclusión de “*mundo colonizado*” por lo menos adopta ambigüedad, es decir, que si virtualmente optamos por la *equivalencia* semántica (*mallku* = *kumprira*) tal ambigüedad se justifica en una sensación de coherencia racional otorgada por una sensación constitutiva simbólica respecto al ser —social y material— ontológico. Esa doble y múltiple posibilidad viviente no es más que la ambigüedad constante en la vida de los k’ulteños, entrañando peligros permanentes y concretos riesgos en sus relaciones con comerciantes, propietarios y/o con el propio Estado, cuya condición está también sujeta a dos últimas libaciones del complejo ritual, sin control definitivo (sólo la sensación del juego que inclusive inventa cierta coherencia en la incertidumbre, inventando así un Estado librado): *surti* —suerte, *azar*— que en la *ch’alla* tiene también su pareja gemelo.

Ahora bien, allí es de esperar que la lectura de mundos inferiores o superiores también se relativiza en el transcurso del rito y según sus frecuencias de tiempo. Si actúa el *awarit wasuwariri* que es “*el especialista en la copa de aguardiente...*” (Pág. 158), también tiene su pareja, pero no aparece el mismo día de rito (aquí la diferencia anuncia su valor en la víspera) sino al día siguiente, en el rito de *qarwa k’ari t’aki* (par o pares de llamas sacrificadas) que es el *k’usa wasuwariri*, es decir el que sirve la chicha, que alterna en la *ch’alla* con su pareja: si la *ch’alla* de aguardiente se destina a *manxapacha* —y ocupa la órbita completa de un día; la *ch’alla* de chicha —al nuevo día (otro irrepitible valor en la senda clara-oscura del sol) — es destinada a *alaxpacha*.

“...Llevando el apunte bien a estos especialistas (quienes deben conocer bien las secuencias de libación), el pasante *ch’alla* de su botella sólo a kumpriras de más nivel y a los seres manxapacha de más status, cuando éstos son alcanzados por el awarint wasuwariri...” (Pág. 160).

“Actualmente son sólo los dioses del cielo quienes reciben la forma endógena de líquido de libación: k’usa o chicha fermentada. Es así que como se ha restringido el consumo de esta bebida, elaborada localmente, para los dioses de mayor jerarquía...” (Pág. 161).

“Aunque resulte irónico que la bebida de los dioses precolombinos de los Andes se destine a las divinidades celestiales ‘cristianas’, es doblemente irónico que las bebidas destiladas —frecuentemente vedadas para los indios— se conviertan en la bebida elegida para los dioses prohibidos y claramente ‘no cristianos’.” (Pág. 161).

Apuntes

Según lo expuesto de nuestro desciframiento, la estructura no nos permite observar desplazamientos de apropiación debido a que, en el contexto energético (senda del pensamiento), ella representa —*invierte*— toda percepción de valor. Sería por lo tanto inadecuado concluir que el autor observa al mundo andino k’ulteño con mirada “colonial” (colonizada o colonizadora), sin embargo el soporte desde el cual nutre su lectura, resulta en una coherente traducción cultural, donde las posibilidades de lo ambiguo se transforman en unidades concluyentes de análisis, más aquí o más allá de su voluntad como autor, lo cual me invita a meditar con UDS estas lecturas sobre *ch’allas* en el ayllu K’ulta y el t’aki como viaje, itinerario o acto ritual poético.

Por el momento señalemos la cuatripartición en su movimiento simultáneo y múltiple en los siguientes ámbitos de análisis: primero la vigencia histórico-genealógica de la colonización europea, permanencia histórico-genealógica del Estado republicano y así permanencia histórico-genealógica de lo que recuperamos como escrituras de id-entidad singular colectiva (K’ulta) en los Andes y nombres de apropiación territorial —posibles rastros de etnopoética; también los puntos energéticos de una genealogía territorial (una posible *existencia natural*) mediada necesariamente por *comportamientos de producción* y luego mediada por interpretaciones de conocimiento —por ejemplo etnográficas—, lo cual sugiere cierta permanencia de orden simbólico y mítico en el pensamiento o lenguaje según estructuras —sus parámetros o huellas— de traducción racional y/o mítica.

También este desciframiento sugiere que *ch’alla* es sentido manifiesto pero amplio de aquello que ofrece el texto de *ayllu*, donde un gesto —*t’aki*, éxodo— único e irrepetible cela

su metáfora, excediendo toda traducción. Por eso aparece como escritura que se rebela y que oscila en la simultaneidad de aquello diferente y semejante.