

---

# El agua como símbolo del devenir en la concepción andina<sup>1</sup>

Blithz Lozada Pereira<sup>2</sup>

---

El uso perfecto del agua en el mundo andino ha permitido que en época prehispánica se diera una producción económica suficiente para satisfacer las demandas de la población creciente con altos índices de eficacia, al tiempo que se realizó una racional preservación ecológica de carácter indefinido y sustentable. Dicho uso todavía se advierte en el mundo andino contemporáneo. Francisco Greslou<sup>3</sup> indica que en los Andes el agua se emplea en las actividades agrícolas para el riego y como abono, para la labranza del suelo, para ampliar los cultivos pese a la diferencia de altitud y para generar pastizales. También el agua sirve para crear microclimas, combatir las malas hierbas y como medio de transporte de sustancias nutritivas que resguarden el equilibrio ecológico.

Greslou piensa que el hombre andino, gracias a su tradición cultural milenaria, ha aprendido a “dialogar” con el agua de diversas maneras: canales abiertos y subterráneos, represas, la captación de manantiales, movimiento de tierra para aprovechar la humedad, camellones, revestimientos de piedra y arcilla, impermeabilización y uso de codos, losas y rugosidades para disminuir la velocidad del flujo son, entre otros, algunos ejemplos de las técnicas de empleo racional y eficiente del agua.

---

1 Este texto ha servido al autor para la publicación de su libro, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La referencia bibliográfica es la siguiente:

1995 “El agua como símbolo del devenir en la cosmovisión andina”. *El zorro Antonio. Memorias de las Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana Estudiantil*. [La Paz] Universidad Mayor de San Andrés. Carrera de Literatura. 113-24.

El concepto de *pacha* es interpretado relacionándolo con el flujo del devenir en la cosmovisión andina. El agua es el símbolo que representa tal movimiento, tanto metafórica como filosóficamente. Incluye análisis lingüísticos y etnohistóricos.

2 Blithz Lozada Pereira tiene maestría en Filosofía y Ciencias Políticas por el CIDES UMSA. Obtuvo un diplomado de la FLACSO en Cuestión étnica en los Andes bolivianos. Además de la licenciatura en Filosofía, efectuó estudios de Economía. Es Director del Instituto de Estudios Bolivianos, dirige la investigación multidisciplinaria en educación gracias a su amplia trayectoria profesional. Es docente titular de las carreras de Ciencias Políticas, Historia y Filosofía. Ha publicado varios artículos sobre filosofía, política y estudios culturales. Recientemente publicó su libro *Sugerencias Intempestivas*.

3 “Visión andina y usos campesinos del agua”. En *Agua: Visión andina y usos campesinos*. HISBOL. La Paz, 1990, pp. 43 ss., 64.

Entre las funciones económicas del agua como recurso se cuenta como la principal, que sirve para la alimentación de animales y del hombre. En lo concerniente a su uso simbólico, se la considera un medio terapéutico para el tratamiento de varias enfermedades e inclusive un elemento de mediación entre la sociedad humana y lo sobrenatural. Respecto de esto, los apus regulan las precipitaciones pluviales y se encargan de dar fertilidad al suelo. En resumen, el agua es un elemento de marcada importancia económica, ecológica, social, simbólica y ritual. Asimismo, a partir del agua es posible establecer el segundo modelo de interpretación de la cosmovisión andina: el que refiere la realidad como flujo cósmico.

Francisco Greslou resume también cómo en los Andes, el agua es representada según determinado contenido simbólico. Relacionada con la tierra, el agua da lugar a la idea de la *Mamacocha* (“madre mar laguna”): el agua rodea a la totalidad de la tierra y se constituye en el lugar de su origen. Siguiendo esta representación de la cosmo-génesis andina, la etno-génesis de varios grupos está asociada con el agua, presente en los lugares donde las agrupaciones recibieron su fuerza vital (*kamak sinchi*). En los Andes es recurrente encontrar asociaciones que asignan al agua un carácter generativo. Sin embargo, la interpretación de algunos investigadores, asignándole al agua un contenido simbólico de *creación* parece inapropiada; ese es el error en el que Greslou incurre al referirse a Wiracocha como el “dios creador” andino.

Wiracocha, es decir la “espuma de mar” o de la “laguna”, está vinculado al agua. Las cumbres nevadas (*pacha wira*) son los recipientes de su fuerza vital<sup>4</sup>. Los nevados expresan la síntesis del cosmos: reúnen la totalidad hundiendo sus raíces hasta el mundo subterráneo, sus faldas se extienden sobre la tierra fertilizada con el agua de deshielo, y sus cimas penetran el cielo poseyéndolo. Van Kessel enriquece esta interpretación del imaginario colectivo andino señalando que el agua, como principio y origen, está asociada con las cumbres; como elemento abundante, con lo doméstico y, como flujo distribuido, con el campo<sup>5</sup>.

Pero la principal representación mítica del agua se da respecto del origen étnico de los grupos que constituyeron la segunda humanidad en el mito de Wiracocha. Vinculada a esta imagen se concibe a los manantiales y a las fuentes naturales como el lugar de donde nace la fuerza que da vida a distintas especies de animales. Por lo demás, la narración mítica ha señalado que el agua es el principal medio de evasión del Inca frente a la dominación ibérica, habiéndose establecido también asociaciones con los ríos, la Vía Láctea y el arco iris, procurando el mito de yakana el equilibrio cósmico. En lo referido a los ritos, el hombre andino cree que ciertos productos marítimos como el *mullu* y el aguamar<sup>6</sup> tienen propiedades mágicas que hacen posible efectuar ofrendas.

---

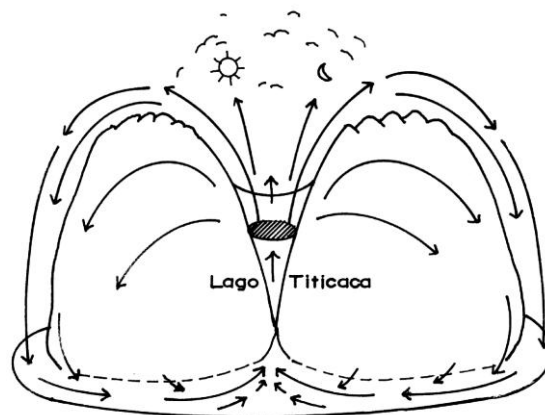
4 *Idem.* pp. 12 ss.

5 *Holocausto al progreso. Op. Cit.* pp. 226 ss.

6 El *mullu* ha sido tratado por John Murra en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Op. Cit.* pp. 255 ss. Sobre el aguamar, véase la obra referida de Francisco Greslou, pp. 18 ss.

John Earls e Irene Silverblatt<sup>7</sup> han diseñado un modelo en el que muestran a nivel imperial, cómo los incas difundieron una imagen del mundo caracterizada por la circulación de los componentes de la realidad social y física. Se trata del agua como el receptáculo sobre el cual gira y fluye el mundo, expandiéndose y contrayéndose según sentidos contrarios.

### EL LAGO TITICACA COMO MOTOR DE FLUJO DEL AGUA, SEGÚN JOHN EARLS E IRENE SILVERBLATT



El Océano Circum-mundo

Earls y Silverblatt escriben que “las propiedades topológicas de este universo andino son equivalentes a la topología del universo identificado en la cosmología relativista einsteiniana”. Esta afirmación se comprende con el concepto *pacha* que refiere la unidad del tiempo y el espacio. Así, según los autores mencionados, toda expresión cultural no incluye sólo las tres dimensiones del espacio euclidiano, sino una cuarta: la dimensión tiempo.

Bertrand Russell<sup>8</sup> piensa que el mundo para la cosmología de Albert Einstein no supone la existencia de cosas en movimiento, sino la relación tetra-dimensional de sucesos. La ubicación de un suceso en el mundo einsteiniano se da en un intervalo que incluye un orden cuatri-dimensional. La realidad de cuatro dimensiones integra al espacio con el tiempo cambiando, por una parte, la posición clásica sobre el espacio discreto y uniforme; y, por otra, modificando la concepción lineal y sucesiva del tiempo. Así, la física einsteiniana varió las nociones imperantes desde Euclides hasta Newton<sup>9</sup>.

7 “La realidad física y social en la cosmología andina”. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*. Paris, 1976, p. 304.

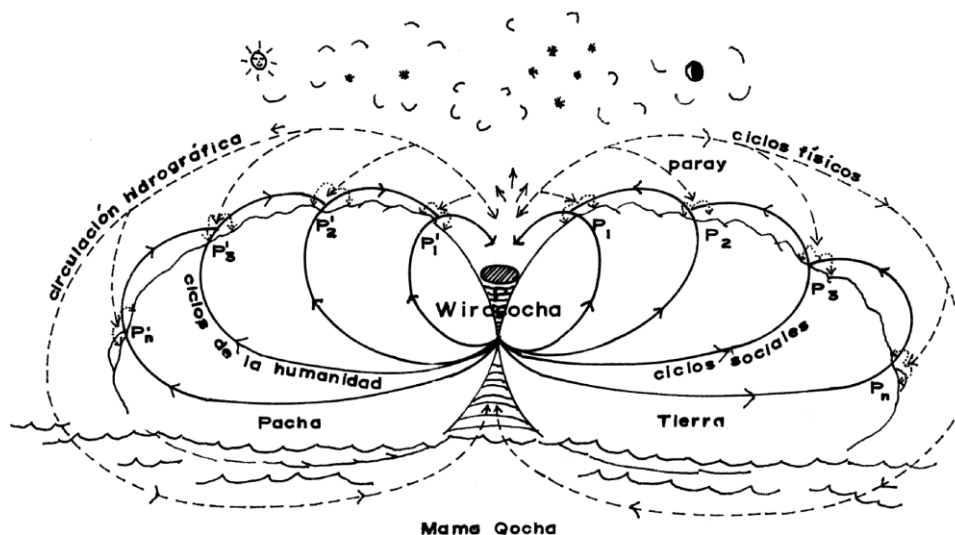
8 *ABC de la relatividad*. Editorial Ariel. Barcelona, 1981. pp. 52, 141, 179.

9 El propio Albert Einstein puntualiza esta noción al señalar: “Si no toman mis palabras demasiado en serio, diría esto: ...de acuerdo con la teoría de la relatividad, si la materia y su movimiento desapareciesen no quedaría ningún espacio ni tiempo”. Citado por Philipp Frank, *Filosofía de la ciencia: El eslabón entre la ciencia y la filosofía*. Herrero Hermanos Sucesores. México, 1965, p. 105.

La teoría de Einstein de expansión del espacio establece que la totalidad del cosmos está variando su densidad y que el sistema de referencia tetra-dimensional para constatar eventos está en dilatación espacio-temporal. En el orden cuatri-dimensional, un evento está relacionado con ejes de coordenadas que incluyen al tiempo respecto de otros eventos. Philipp Frank dice que la física tetra-dimensional concibe el acontecer de los eventos físicos en un continuo espacio temporal que no admite pensar el tiempo como dimensión continua. El *ahora* de un presente en la línea sucesiva del tiempo puede volver a hacerse patente en cualquier instante futuro. Es decir, la teoría de la relatividad establece que existiendo un intervalo de tiempo anterior a un instante dado, no es posible que el ahora sea único. Cada evento ocurre también en otros sistemas de referencia tetra-dimensionales, por lo que está determinado a acontecer de nuevo en el sistema de referencia inicial: todo lo ocurrido vuelve a suceder en el futuro y ocurrió en el pasado de otros mundos paralelos.

Para Earls y Silverblatt las representaciones de la cosmología andina no son comprensibles según el espacio tridimensional del paradigma euclidiano, siendo más apropiado emplear la teoría de la relatividad. El concepto *pacha* refiere una visión de cuatro dimensiones en la que *kaypi*, es decir el *aquí* y el *ahora*, se representa en el imaginario colectivo gracias a la concurrencia de un espacio-tiempo relacional.

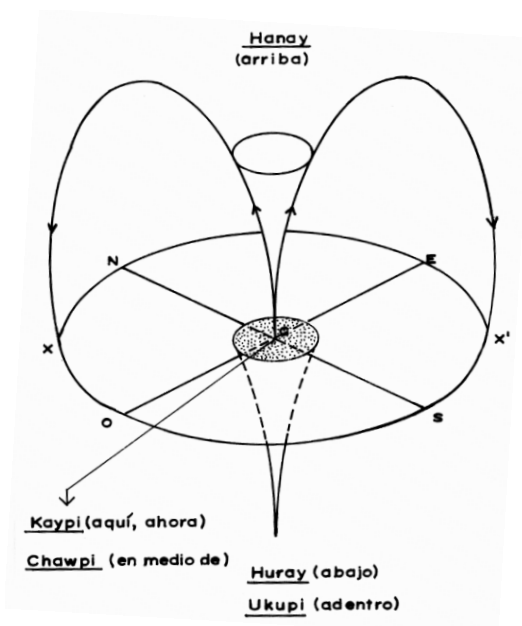
**FLUJO CÓSMICO SEGÚN EARLS Y SILVERBLATT.  
CIRCULACIÓN DE AGUA Y PACARINAS DE ORIGEN ÉTNICO**



Las implicaciones teóricas, políticas e históricas de esta aseveración pueden darse dentro de un amplio margen de elucubraciones filosóficas. Por ejemplo, si existen mundos paralelos (el de los *chullpas* o el de las deidades cristianas), donde se dan ejes de coordenadas espacio temporales diferentes al mundo de referencia *kaypi*, entonces la inversión de poder aquí y ahora está marcada por un orden cósmico que proviene de otra parte. En consecuencia, que un indio gobierne a los *mistis* y a los *q'aras*, por ejemplo, es un designio cósmico ineluctable que procede de un orden mayor desde el que se han establecido los términos de dicho ejercicio, dotándole de sentido y fijando su intensidad y duración.

Earls y Silverblatt relacionan el modelo matemático cuatri-dimensional denominado “botella Klein” con la concepción andina de *pacha*. Señalan que no es posible hacer una representación gráfica de la concepción andina por las limitaciones bidimensionales de cualquier esquema; sin embargo, es posible imaginarse el acá-ahora (*kaypi*) en la concurrencia cuatri-dimensional de ejes de coordenadas imbricados. Así, que el tiempo se invierta significa el retorno, en un lugar determinado, de lo que hubo antes.

**ANALOGÍA DE LA PACHA TETRA-DIMENSIONAL CON EL MODELO  
“BOTELLA KLEIN”, SEGÚN EARLS Y SILVERBLATT**



Tanto en aymara como en quechua existe una asociación para-sinonímica de los términos que refieren contenidos espaciales y temporales. Por ejemplo, Earls y Silverblatt señalan que *nawpa* significa “antes”, “anterior”, “antiguo” y también “delante”. Por su parte, Gilles Rivière<sup>10</sup> indica que para los aymaras de Sabaya, los términos *leyjja* o *layjja* significan tanto “adelante” como el Este. En quechua, *qipa* refiere las nociones temporales de “próximo”, “siguiente” y “posterior”, y el significado espacial de “detrás”. Por último, en aymara, *jikhina* indica lo que está “detrás”, “lo que está de espaldas” y el Oeste.

Fernando Montes<sup>11</sup> dice que los mismos contenidos sobre el tiempo y el lugar son referidos con otras palabras aymaras, por ejemplo, *china* y *nayra*. Con estos argumentos etimológicos

10 “Dualismo y cuatripartición en Carangas” en *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12. La Paz, 1984. p. 97.

11 *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad del aymara*. Comisión Episcopal de Educación. La Paz, 1984, p. 102.

es posible aceptar la analogía que Earls y Silverblatt establecen entre la concepción andina de *pacha* y la comprensión relacional de eventos cuatri-dimensionales expuesta en la teoría de la relatividad. Si se acepta que el futuro está detrás y el pasado en frente, entonces los ejes de coordenadas cuatri-dimensionales permiten comprender el *kay-pacha* en simetría especular tanto respecto del futuro como del pasado. El futuro y el pasado predicen el presente gracias a la reflexión especular tetra-dimensional en el *aquí y ahora*, de un pasado que vuelve y de un futuro que se anticipa. Así, se mienta un esquema de circulación de fuerzas y energía que Earls y Silverblatt refieren como el “modelo cosmológico” de la realidad física y social andina, particularmente incaica.

Como se ha referido anteriormente, en los mitos de origen, el Titicaca es el centro de donde nació el universo en su dimensión cósmica y social. Del lago emergieron el Sol, la Luna y las estrellas: tal, el origen del mundo manifiesto en un *pachacuti*. Para Earls y Silverblatt, tal cambio cósmico simbolizado en un gran movimiento de las aguas mostraría la inversión del espacio-tiempo, modificándose la edad anterior y consolidándose un nuevo orden físico y social. La visión andina del mundo establece que la fluidez de las aguas refiere un movimiento inicial gracias al que emergió la nueva totalidad del cosmos –flujo de transformación-, fijándose el nuevo ciclo del flujo de las aguas del Titicaca en la realidad emergente –flujo de transferencia-.

Acá también las implicaciones políticas resultan muy sugestivas. Cincuenta años después de que el indio adquiriera ciudadanía, cien años después de que haya comenzado a educarse, quinientos años después de que se iniciara la explotación y opresión colonial y oligárquica de los *q'aras*, dos mil años después de que Occidente haya construido la monumental obra del cristianismo con el cúmulo de contradicciones que la caracterizan; en Bolivia, un indio representa la ineluctable inversión del viejo orden que debía cambiar. Por la fuerza del flujo que transforma, llegó a donde debe estar, un indio, como nadie lo hizo en la historia republicana del país. Razón de más para comprender la magnitud del cambio; en tanto que por los flujos que transfieren poder, se darán, siempre como gobierno indio, las variaciones de sentido y la torrencial precipitación de políticas dirigidas a objetivos antes inalcanzables: el cambio llegó para quedarse por largo tiempo. Por lo demás, tanto el *pachacuti* entendido como variación de protagonismo político, como el nuevo orden que se consagra, representan la consumación en la historia de un designio marcado por el orden cósmico superior e inferior a la vez: marcan el presente espacio y tiempo.

A través del cielo y por la evaporación del lago, las aguas llegan al “océano circun-mundo” (*cocha*), para después regresar al Titicaca a través de los canales subterráneos que comunican el “océano circun-mundo” con el lago. Tom Zuidema<sup>12</sup> completa la imagen de este modelo al señalar que la tierra se denomina *p'uku* (plato hondo); es un plato que flota en el mar que lo circunda y alrededor del que el Sol gira formando el día y la noche. Cuando el Sol está en la parte baja del “océano circun-mundo” seca las aguas, las que circulan mediante el ciclo meteorológico y subterráneo manteniendo el equilibrio.

Es interesante, por otra parte, lo que Zuidema señala respecto de la ubicación del Titicaca y lo que ésta ha motivado en el imaginario andino. El lago se encuentra exactamente en

---

12 “Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú”. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Op. Cit.* p. 351.

dirección SE del Cusco, del cual en dirección exactamente NE se hallaba la huaca de Cañachuay. Es decir, a 90° del Titicaca según el eje con el Cusco. La huaca estaba relacionada con el origen de la lluvia, que como se ha visto, es imaginada relacionada con el lago. Según el diccionario de Ludovico Bertonio, es posible colegir el significado de Cañachuay relacionándolo con la “luz”, la “manifestación” y el “aparecer”. Así, resulta evidente la asociación del lago con el agua que fluye y alimenta y con el origen de la luz del mundo: *pachacuti* primordial.

El modelo permite comprender la concepción cíclica y de equilibrio que prevalece en el imaginario andino. Se trata de un universo en permanente flujo que ha establecido un determinado orden a partir de un *pachacuti* primordial. El flujo posterior, permanente y equilibrado en términos físicos y cósmicos, se da después del surgimiento de las naciones con identidades propias y según un orden social determinado. En el orden de la realidad física y social, el Titicaca es la fuente de la génesis primordial y el garante del equilibrio cósmico, en tanto que la huaca Cañachuay simboliza el flujo en un mundo iluminado. Así, el movimiento mantiene el orden físico, cósmico y social, dando lugar a que el Sol renazca cada día después de haber desecado el “océano circun-mundo”.

En el modelo de Earls y Silverblatt, el flujo cósmico implica el juego de fuerzas centrípetas y centrífugas constitutivas de un sistema en equilibrio. Las aguas unen la tierra con el cielo a través de los ciclos meteorológicos y su llegada a la *Mamacocha* desde la cual se reactiva el flujo subterráneo de manera que el océano nutre al lago Titicaca.

Wiracocha está relacionado con el agua etimológicamente y por lo que representa en el origen de las naciones. En efecto, se lo vincula con los identificadores étnicos que aparecen cuando las naciones emergieron de debajo de la tierra a través de las *pacarinas*. El vestido, la lengua, las costumbres y la tecnología entre otros indicadores, permiten identificar y avalar a las naciones como parte de un universo social equilibrado y fluido. La articulación de lo físico y lo social se da por el origen común desde el lago, tanto del Sol como de los pueblos. En consecuencia, existe una comunidad entre lo sagrado y profano, constituyéndose el agua en el elemento de mediación que restaura el equilibrio. Los actos rituales que procuran lluvias, evitan las heladas y la sequía, y los que se ofrendan para que perviva la luz de un nuevo día relacionan a Wiracocha, el lago y la vida, con el origen de los pueblos, dándose el nexo simbólico necesario para que el rito surta efecto.

Earls y Silverblatt señalan cuatro categorías que se constituirían en los principios que ordenan el flujo cósmico, sea físico o social, como movimientos de oposición y complementariedad. Se trata de las categorías *ayni*, *mita*, *tinku* y *amaru*. El principio *ayni* representa el orden social y físico que exige reciprocidad, no necesariamente equivalente ni simétrica; pero sí constitutiva de relaciones basadas en la correspondencia. Tal reciprocidad se da, por ejemplo, cuando existen diferencias sociales, permitiendo que el Inca se una con sus súbditos y que los hombres se relacionen con los dioses.

El principio *mita* es una categoría que establece términos rotativos en el espacio, de acuerdo a sistemas de trabajo y organización social. La rotación puede darse según la regulación temporal de un calendario o según otros órdenes. El *tinku*, en oposición a la *pallka*, es un despliegue unidireccional. Mientras que la *pallka* implica la posibilidad de un proceso de

ramificación reversible en el espacio y en el tiempo, el *tinku* refiere un tiempo irreversible: el sentido del flujo se da sólo en una dirección de modo que los opuestos complementarios forman entidades irreversibles. En el modelo de Earls y Silverblatt, el *tinku* se da con el surgimiento de las naciones desde las pacarinas, mientras que la *pallqa* son los cambios que restituyen el equilibrio físico. Según los autores de referencia, no es posible que la unión de contrarios según el principio *pallqa* –propio de un sistema mecánico- dé lugar a un equilibrio social, el cual sólo se logra gracias a la categoría *tinku* que se constituye en un principio termodinámico.

El principio *amaru*, finalmente, se refiere a las fuerzas de desequilibrio, destrucción y daño; es una fuerza explosiva y violenta relacionada con el agua y que se presenta de muy diversas formas: dragón, serpiente, monstruo felino o reptil. En el modelo de flujo es presumible entender que una fuerza de este tipo ocasionó el orden originario, fue una génesis caótica, la que consolidó el orden general constituyéndose en *pachacuti* primordial. Pero éste no es su único sentido. Frente a tal *pachacuti* de la imagen imperial, el *amaru* representa también las fuerzas subversivas de los señoríos dominados, fuerzas que operan contra el orden y obran en detrimento del equilibrio logrado por el flujo cósmico.

Desde el punto de vista lingüístico, Robert Randall<sup>13</sup> realiza varios análisis del quechua que ilustran la cosmovisión de flujo. Sostiene que son los “juegos de palabras” articulados como la “lengua secreta” de los incas, los que posibilitan comprender su cosmovisión. Si se concibe el mundo como una totalidad de flujo tanto de componentes opuestos como complementarios, entonces en la lengua aparecerán esas mismas relaciones en la disposición de sintagmas que evoquen el flujo reversible y metonímico. Randall analiza tanto palíndromos en construcciones frásicas y en términos quechuas, como metátesis en la formación de conceptos.

Tomando un texto de Morúa<sup>14</sup>, Robert Randall muestra la existencia de palíndromos frásicos en textos de canciones. Señala también varios términos que se constituyen en palíndromos y que sugieren la visión de flujo. Dice que los palíndromos, palabras que se leen tanto en un sentido (de principio a fin) como en el inverso (del fin al principio), refieren un proceso que sugiere el movimiento de energía que se aleja para luego regresar.

Ciertos términos relacionados con la génesis física y social tienen esta característica; por ejemplo, *kamakk* (creador, hacedor, generador) y *kkallak* (causa, principio de algo). En estos casos, las palabras refieren el inicio de un ciclo que dio lugar a la circulación de energía y al flujo. Randall piensa que los palíndromos constituyeron la base de lo que se ha denominado la “lengua sagrada” de los incas. En efecto, si se admite la tesis de Alfredo Torero que afirma que el aymara se habló hasta el reinado de Túpac Yupanqui, entonces es posible admitir que el surgimiento del quechua se dio en un contexto de uso restringido sólo para fines ceremoniales y rituales. Así, gracias a la fama del oráculo más importante del

---

13 “La lengua sagrada: El juego de palabras en la cosmología andina”. En *Allpanchis Phuturinga* Nº 29-30. Op. Cit. 1987. pp. 268 ss.

14 Robert Randall refiere la obra de Martín de Morúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*, p. 225, que cuenta que una *aklla* (mujer escogida) entona una canción que es un palíndromo: *Micuc usutucuyuc utusi cusim*. *Idem*, p. 280.



mundo andino, el de Pachacámac, una lengua relativamente restringida, el quechua, se hizo general; pero los palíndromos y metátesis quechuas permanecieron ocultos.

En lo concerniente al aymara, las palabras que refieren los significados señalados, no son en ningún caso, palíndromos (creador: *hapjhallatha*, *cchusatha*. Principio: *callaraña*. Causa: *laycu*, *supa*, *yaa*<sup>15</sup>). Sin embargo, existe cierta similitud con el término *haphalla* que Bertonio también traduce como "creador". Las palabras *halla halla* que son un palíndromo, significan "dar gracias al bienhechor". Pues bien, el término *hapjhallatha* se forma con *hatha* que significa "semilla", tanto de plantas como de animales y personas. La idea de creador se construyó, por consiguiente, usando partículas que son palíndromos del mismo universo semántico: dar gracias por ser la semilla o constituir el principio de algo.

Más sugerente todavía son, en el análisis de Randall, las palabras *kamamamak*, *callallallak* y *kamamamak cay*, palíndromos que significan "sembrados lozanos y fértiles" en el primer caso y "fertilidad", en el segundo. Que sean palíndromos sugieren ideas de fertilidad y producción, evocando el ciclo agrícola: se habla de campos fértiles y lozanos cuando ha terminado el ciclo productivo con éxito. Randall señala que la repetición de sílabas inclusive por tres veces en una misma palabra sugiere la idea de ciclo y reiteración. Tal es el caso, además, de *k'anananay*, *phatatatay* y *pharararay* que significan "reverberar incandescentemente"; "patalear" y "convulsionarse", y "sacudir las alas con violencia".

Las palabras con repetición de sílabas, *mama* y *llalla*, muestran, asimismo, cómo el lenguaje refleja la cosmovisión andina: la repetición evoca la fertilidad de la tierra relacionada con la "madre" (*mama*, *Pachamama*) y con el "padre". Randall dice que *llalla* es un parónimo de *yaya* ("padre"), y que *yaya* sugiere *aya* que significa "cadáver". Así, de los muertos y particularmente de los ancestros; es decir, de los jefes de linaje (*yaya*), depende el ciclo agrícola y la fertilidad de la tierra. En aymara no se han encontrado casos relevantes, salvo los términos *llallaquotha* y *laccacatha* que con la repetición de sílabas refieren "temblar".

Para Randall, un término interesante según el análisis de palíndromos, es el que se empleaba para designar al "eco": *yachapayaq qaqa*. En quechua *qaqa* significa "piedra", pero el carácter que tiene este término debe comprenderse en el sentido de "piedra viviente", la asociación se realiza entonces con *paqariy* y *paqarina*, "nacer" y "cuna de los pueblos", respectivamente. El eco, por lo tanto, es una piedra genésica de donde nace la circulación fonética y el flujo del habla. Del mismo modo, las *pacarinas* fueron las fuentes de donde surgieron los pueblos con su propia lengua repetida por ellos mismos. La piedra del eco, finalmente, refiere el sub-mundo como el lugar de los antepasados y las generaciones anteriores, lugar donde el pasado se confunde e identifica con el futuro.

Cuando el *watuq* habla con una piedra penetra en las rugosidades del tiempo en las cuales el comienzo y el fin se identifican y se confunden. En este espacio-tiempo liminal surge y fluye la respuesta a la pregunta. Esta es una información sagrada del mundo de abajo que explica la dinámica del cosmos prediciendo el futuro desde el pasado de mundos paralelos.

---

15 El *Vocabulario de la lengua aymara* del jesuita Ludovico Bertonio es una obra de 1612. Cfr. la edición de CERES – IFEA - MUSEF. Cochabamba, 1984.

Es notable que el término aymara que refiere el significado de “eco” (*ccakh cchakhtaña*) esté compuesto por una partícula que significa “piedra” (*kaa*).

En quechua, el segundo componente que refiere el significado del “eco” es un palíndromo especial. Leído al revés *yachapayaq* conforma la palabra *qayapachay* que Randall, por retruécano paronímico desagrega en *qallaq* y *pacha*, (el sufijo “y” sólo enfatiza el término). *Qallaq* se asocia con el comienzo y el origen, sin embargo, las palabras *qallallallaq pacha* refieren un tiempo y lugar de fertilidad. Así, la palabra “eco” en quechua sugiere diversos significados evidentes en la complejidad de su construcción.

González Holguín refiere las dos palabras indicadas con otra que les antecede<sup>16</sup>: *Wiñay qallallallaq pacha* (“el tiempo-espacio de eterna fertilidad”). Si se asume que este mundo es el *hanan pacha* del que hablan los cronistas y habiendo encontrado referencias al mundo de abajo y adentro en el componente *qaqa* de la palabra “eco”, entonces los términos *yachapayaq qaqa*, tanto remiten a las rugosidades del tiempo en las cuales se imbrican el pasado con el futuro, cuanto reflejan la estructura fluida y reversible del universo: unen como palíndromos lo alto con lo bajo. Así, siguiendo el lenguaje de los cronistas, el eco uniría el cielo y el infierno, el *ukhu* y el *hanan pacha* en una unidad de significado, reversible y genésica, imbricando y confundiendo ambos mundos. El término “eco” en aymara, finalmente, está formado por una raíz (*cchakh*) que significa “tejer” y “regar”: se tejen los hilos de las relaciones de la presente realidad tetra-dimensional, regándola para que sea una realidad espacial y temporal de eterna fertilidad.

El término “agua” en quechua es también un palíndromo: *unu*. Refiere el flujo de energía constantemente reciclada, flujo que es constitutivo del orden cósmico. Existe, sin embargo, otro término para “agua” que según el análisis de Randall, se asocia con otros contenidos. *Yaku* (“agua”) es la metátesis de los términos *yuka* y *kuyaq*, que refieren “amor que da bien” y “los que se aman”. Es evidente que *yaku* (“agua”) sugiere “intercambio recíproco de energía”.

Esto se confirma en aymara. El término *mayu* significa “río”, del que se forma la metátesis *yuma* (“semen”): la asociación entre el agua y su cualidad para engendrar resulta evidente. Un modo de formar las metátesis se da mediante la repetición de una palabra sucesivamente, de manera que cambia el orden de sus sílabas. Esto conceptualmente, es análogo a la secuencia del ciclo cósmico de circulación y flujo. Tal asociación se hace explícita con el término aymara que significa agua: *uma*. El agua surge de la “cabeza” (*uma*) de las “cumbres” (*uma*) convirtiéndose en río (*mayu*) que insemna (*yumay*) la tierra. Tanto a nivel lingüístico como geográfico se da la misma estructura de significado: flujo que crea vida y fertiliza la tierra. Existen, finalmente, otras asociaciones: el término aymara que significa “cosecha” (*llamay*) desagregado por metátesis significa “sólo el semen” (*yuma lla*). Refiere la base que se emplea para la formación de una canción de fertilidad aymara que asocia el semen con la fertilidad y el padre.

Robert Randall incluye en su análisis algunos ejemplos de palíndromos: *yupay* (“contar”) es *yapuy* (“arar”). El nexo se da en el registro de la producción y el ciclo de sembrar y

---

16 Citado por Robert Randall, *Op. Cit.* p. 283.

cosechar: contar lo producido “atrae” el incremento de la fertilidad. Por último, a partir de ciertas puntualizaciones, Randall sugiere una asociación peculiar respecto de Wiracocha. La palabra significaría el “semen”, la fuerza viril (*wira*) que fluye por el mundo, pero también debe relacionarse con la Vía Láctea (*mayu*) por asociación de la espuma, la concentración de estrellas y el río (*mayu*).

Para terminar de configurar la visión andina del mundo como flujo cósmico, es pertinente considerar el rol del agua en el escape del Inca ante las fuerzas foráneas que representan peligro y dominación; además, es conveniente referir la relación que se da entre el agua, el río, la Vía Láctea y el mito de yakana.

Efraín Cáceres<sup>17</sup> cuenta dos mitos en los cuales el agua cumple una función de escape y traslado. En el primero, el Inca Huamantica, ante la presencia de gendarmes y curas (el mito es recogido mediante una etnografía contemporánea en Huaroscondo, Cusco), se sumerge en una laguna. El análisis de Cáceres señala al agua como fuente de vida, es el lugar de surgimiento del Inca y de los animales, y un medio apropiado para que escape ante circunstancias adversas. El segundo mito recogido en la misma región, cuenta las relaciones entre un colla y una ñusta; el agua en este mito, cumple la función de medio de transporte por el que la ñusta se traslada aunque al emerger de las aguas termina convertida en piedra.

El análisis de Cáceres con relación a estos mitos refleja varios aspectos. Los pueblos andinos conocieron los flujos subterráneos, el agua además de ser fuente de vida, es un camino para trasladarse y una puerta de escape. Como es evidente, existe, además, una asociación del agua con la “madre”: el Inca, al sumergirse en la laguna realiza un reencuentro con sus orígenes, con su “madre”, tal el sentido del escape. Por último, cabe relevar que en los mitos de referencia, el centro de dispersión de las aguas es el Titicaca, en tanto que el mar es visualizado como el lugar de origen de la vida.

Es interesante cómo el imaginario colectivo contemporáneo ha asimilado la imagen del agua y del flujo representándolos como medios de defensa y escape frente a la opresión foránea. Además, el hecho de que el agua se constituya en medio de transporte muestra la conciencia del hombre andino respecto del dominio que ejerce sobre un vasto escenario. La traslación y el escape reiterados por la narración mítica, quedan asociados con los ancestros y la fertilidad.

Gary Urton y Tom Zuidema<sup>18</sup> han tratado el tema de la constelación de la llama. En los mitos de Huarochirí, la llama, *yacana*, baja del cielo para beber el agua del mar a medianoche. *Yacana* está formada por una constelación negra donde un conjunto de estrellas muestran a su hijo. Según referencias de Urton y Zuidema al trabajo de Gerald Taylor, *yacana* impide el diluvio bebiendo el agua del mar y de los *puquios*. La llama se constituye así, en elemento fundamental del equilibrio cósmico asociándose a *camac*: lo que da aliento.

---

17 “El agua como fuente de vida: Traslación y escape en los mitos andinos”. *Allpanchis Phuturinga* N° 28. *Op. Cit.*, 1986, pp. 197 ss.

18 “La constelación de la llama en los Andes peruanos”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 9. *Op. Cit.* 1976. pp. 59 ss.

La llama está relacionada con el agua no sólo porque la bebe resguardando el equilibrio, sino porque a través de ésta, se vincula con la fertilidad del ganado y la prosperidad de los hombres. Así, en el antiguo Perú, si las Pléyades (Cabrillas) aparecían grandes, el hombre andino asumía que el año sería muy fértil, de manera que la importancia de estas estrellas resultaba decisiva para las actividades agrícolas<sup>19</sup>. Respecto de los ritos con llamas, se desarrollaron representándose la iniciación de los jóvenes en la sociedad y la salida de los viejos. Así, la llama evoca el tránsito de un proceso que termina y de otro que comienza, tanto del ciclo agrícola marcado por los indicadores astronómicos como el paso de un rol social a otro.

En lo concerniente al modelo de flujo cósmico representado por el agua, es sugestivo también que ésta sea la Vía Láctea, que quede expresada con la llama celestial que bebe el agua del mundo, y que se asocie con los puquios, es decir con los lugares que garantizan la fertilidad y el reciclaje de procesos de una totalidad dinámica en flujo infinito.

---

19 Urton y Zuidema señalan: "Dos grupos de constelaciones tienen importancia central en la astronomía del antiguo Perú: las Pléyades y Orión por un lado, la llama celestial con su bebé y la Cruz del Sur por el otro. Marcan las dos épocas del año de mayor interés: el tiempo de secas en relación al solsticio de junio y el tiempo de lluvias, relacionado con el solsticio de diciembre". *Idem*, pp. 66-7.