



Revista de Historia Indígena N° 6  
Departamento de Ciencias Históricas  
Universidad de Chile

## LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO Y LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA COMUNA CARIQUIMA

*Patricia Beltrán*<sup>1</sup>

*Presentamos en este artículo la organización social y espacial de Cariquima trazada por la historia oral sobre la formación de pueblo Cariquima y la observación del ordenamiento de la Comuna en el curso de los rituales colectivos. Proponemos examinar la alineación segmentaria de Cariquima bajo la determinación de un centro, que reúne en sí mismo la totalidad de la Comuna, a la par que distingue los dos términos antitéticos que comprende la unidad social. Entretanto, discutimos como la representación bipartita del espacio suma un tercer término que resalta el encuentro, la convivencia y la unión de las diferencias subyacentes en el sistema dualista.*

<sup>1</sup> Titulada en Antropología Social en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

## 1. La organización dualista del espacio y la sociedad en la Comuna Cariquima<sup>2</sup>

Cariquima está conformada por nueve pueblos y una serie de residencias anexas destinadas al pastoreo y la agricultura de altura. La totalidad de la comunidad se divide en dos parcialidades o mitades (*saya*), a saber, *Arajsaya* o mitad de arriba, y *Manqhasaya* o mitad de abajo/adentro. La correlación entre ambas *saya* está significada por la oposición complementaria, jerárquica y asimétrica, proveniente de su asociación simbólica de los contrarios masculino y femenino, respectivamente. En efecto, las *saya* forman un par sexuado, *Arajsaya* representa el aspecto masculino de la unidad, en tanto *Manqhasaya* constituye el aspecto femenino. Nótese que la oposición sexual de los términos hace posible su complementariedad, pues la participación de cada uno resulta indispensable para la proliferación del orden<sup>3</sup>. Sin embargo, la relación entre los contrarios femenino/masculino es tenida como desigual, por cuanto en su alianza la autoridad masculina está sobre la autoridad femenina. Advertimos luego que, a pesar de que algunas veces la bipartición de la *Comuna* parezca ser una división igualitaria (v.g., en los rituales), está significada como un par en relación asimétrica.

En cierta manera hay una insistencia por remarcar el antagonismo y la competencia entre los términos opuestos, claramente perceptible en el contexto ritual, con el fin no solo de acentuar las diferencias, sino que además, por colocar uno sobre otro, es decir, por ordenarlos jerárquicamente. Así, la relación entre los contrarios es incesantemente acechada por la ruptura, la desunión, la discordancia y el desequilibrio. En este sentido, le debemos a Platt notar que frente al peligro de la desunión interna de los opuestos complementarios, el pensamiento andino recurrió a la metáfora que plantea el propio cuerpo humano: la simetría de espejo, es decir, el concepto de *yanantin* (quechua) o *yanani* (aymara). *Yanantin* significa "par de dos cosas iguales" (que siempre van juntas), pero su campo semántico se aplica a los pares que estando en desigualdad deben ser igualados<sup>4</sup>. Pronto, la unidad de las mitades masculina y femenina se hace posible, al equipararlas a la simetría del cuerpo humano, visible en el equilibrio entre el lado izquierdo y el lado derecho<sup>5</sup>. Con todo, aun en el modelo provocado por el cuerpo humano está presente la relación jerárquica entre la izquierda y la derecha, de modo que también en el concepto de *yanantin* subyace la idea de una asimetría y la desigualdad entre los opuestos complementarios<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cariquima se ubica en el altiplano de la Provincia de Tarapacá, en el borde altiplánico entre el Salar Coipasa en la frontera con Bolivia y la divisoria de aguas en la cordillera occidental. (Gundermann 1986: 233). Cabe precisar, que Cariquima está formada por varios pueblos especificados; a la unión de todos los pueblos los cariquima llaman *Comuna*.

<sup>3</sup> Montes s/f.

<sup>4</sup> Platt 1980: 169.

<sup>5</sup> Platt, *op. cit.*, pp. 168-173.

<sup>6</sup> Platt, *ibíd.*, pp. 178ss.

Ahora, cada *saya* está conformada por cuatro pueblos, pero como cada mitad constituye un *ayllu*, la mitad de arriba –*Arajjsaya*– corresponde al *ayllu* formado por los pueblos de Ancuaque, Waitane, Quebe y Chulluncane; entretanto, la mitad de abajo –*Manqhasaya*– forma el *ayllu* constituido por Villablanca, Chijo, Ancovinto y Panavinto. Al interior de cada *ayllu*, los pueblos disponen de cierta autonomía para diferenciarse entre sí; baste mencionar que cada uno de estos pueblos tiene sus propios rituales colectivos, organizados de manera privativa por las familias adscritas en ellos.

De tal modo, la gente de Cariquima corresponde, al paso, a más de un grupo social (considerando todas las subdivisiones particulares de la *Comuna*). En un primer orden, los miembros de Cariquima forman la *Comuna* en sí, que es el grupo social máximo; luego, está el grupo consignado a la mitad que vincula el *ayllu* particular; enseguida, distinguen individualmente los pueblos reunidos en los *ayllu*; por último, al interior de cada pueblo encontramos los grupos de parentesco que constituyen los linajes que habitan tal o cual pueblo determinado.

El pueblo restante, llamado también Cariquima, es la condensación de toda la *Comuna*; aquí convergen los miembros de los *ayllu* en representación de la *saya* a la que corresponden. Efectivamente, pueblo Cariquima congrega espacialmente a ambas mitades, por consiguiente, es el espacio que entreteje la coalición de los ocho pueblos pertenecientes a los *ayllu* de arriba y de abajo, por un lado, y por otro, cohesiona a las dos *saya* de la organización social en un término común.

## 2. Fundación de pueblo Cariquima

La historia oral comienza situando los actuales pueblos que conforman los *ayllu* como asientos territoriales de la *Comuna* pertenecientes a ciertos linajes, que propiamente lo fundaron:

La familia Chambe proviene de un sector llamado Chuquichambe<sup>7</sup>, primero llegaron a Sibaya, entonces algunos de ellos se quedaron allí y otros se trasladaron al caserío de Umiña, finalmente se fueron a Templancia.

Varias familias Mamani llegaron a Cariquima. Una de ellas venía de un lugar llamado Andamarca<sup>8</sup> [¿Carangas?], llegaron primero a Panavinto, para luego

<sup>7</sup> El relato podría estar haciendo referencia a un pueblo ubicado en el altiplano boliviano, llamado Chuquichambi, próximo a Oruro. Sin embargo, no estamos en condiciones de confirmar si en efecto es ese lugar u otro. Quedará, pues, como un dato a corroborar en una próxima investigación.

<sup>8</sup> Respecto a Andamarca, tampoco nos es posible reconocer, con los datos hasta aquí recogidos, si el relato está haciendo alusión a la comunidad de Andamarca ubicada en el departamento de

trasladarse a Oratorio. Otra familia Mamani, de la cual no se recuerda su procedencia, se asentó en Añawane, al casarse todos los varones de la familia Mamani con las hijas de la familia Chambe. Y otros Mamani provenían de Ancovinto y se asentaron en Ancuaque. Más tarde, los Ticuna llegaron también a Ancuaque como yernos.

La familia Mollo venía de las quebradas, de Ilaya<sup>9</sup>, también llegaron a vivir al caserío de Oratorio.

La familia Ramos, de la cual tampoco se recuerda su origen, llegaron al caserío de Palca. Luego, este caserío sufre terribles enfermedades que hacen morir a mucha gente, tanto así que casi desaparecen completamente las familias Ramos y Challapa. Entonces, la familia Ramos se fue a vivir a Chipiña.

La familia Gómez llegó a Ancovinto y se fueron a vivir a Cariquima. La familia Alabes viene de Andamarca y llegaron a vivir a Chiapa. Los Gómez con los Alabes fundaron los poblados de Ancovinto y Cariquima.

La familia Moscoso proviene de la costa, de Usmagama<sup>10</sup> (cerca de Chusmisa), cuando por la sequía vinieron buscando trabajo y se convirtieron en yernos; como eran agricultores el suegro les dijo que hicieran chacras en ése rincón (Chijo), la tierra era fértil y abrigada, así que hicieron chacras. Los Esteban también son de Chijo.

De Quebe son los Amaros y los Flores y de Chulluncane los Challapas<sup>11</sup>.

Es interesante que la historia oral de pueblo Cariquima comience con los dominios territoriales de cada linaje, pues nos permite visualizar el orden interno de la *Comuna* en la perspectiva de la organización segmentaria, comenzando con los linajes mismos.

Sabemos que los *ayllu* están formados por grupos de linajes que constituyen unidades diferenciadas espacial y significativamente. Desde luego, los *ayllu* tienen una jurisdicción territorial que está repartida entre los cuatro pueblos de cada *ayllu*, administrados por uno o más linajes. En otras palabras, el territorio de la *Comuna* está pormenorizado por sucesivas fragmentaciones grupales –*saya*, pueblos de los *ayllu*, linajes–, cada una de las cuales tiene asignada una unidad territorial definida que, no obstante, están continuamente imbricadas entre sí<sup>12</sup>.

---

Ayacucho, Perú (estudiada por Ossio 1992); o bien, a la comunidad de Andamarca ubicada en las orillas del lago Popoo, Bolivia.

<sup>9</sup> Caserío ubicado en la quebrada de Tarapacá, entre Jaiña y Chiapa.

<sup>10</sup> Poblado ubicado en la quebrada de Tarapacá.

<sup>11</sup> Relatos de don Agustín Chambe (Villablanca, trabajo de campo de la autora en 1997) y don Agustín Mamani (Ancuaque, trabajo de campo de la autora en 1999-2000).

<sup>12</sup> Por cierto que la cuestión de los límites es un punto controvertido entre los mismos cariquima, que no acaban de ponerse de acuerdo en ciertos deslindes; pero entrar en este tema ahora no es pertinente, puesto que nos basta con mencionar la existencia de fronteras territoriales correspondientes a los distintos grupos que componen la *Comuna*.

Podemos entrever relaciones asimétricas entre los linajes derivadas de las relaciones de parentesco. Ciertamente, todos los linajes de la *Comuna* han quedado vinculados entre sí mediante sucesivos connubios, que, al menos en el discurso oral, parecieran establecer taxonomías jerárquicas. Qué duda cabe de que los oradores han señalado relaciones diferenciadas entre un linaje y otro, subrayando la condición de *yernos* en algunos de ellos. La clasificación de *yerno* en Cariquima marca el término exogámico del grupo de parentesco y conlleva generalmente una posición de servicio<sup>13</sup>. Su autoridad es equivalente a la posición ocupada por los hijos al interior del grupo doméstico, es decir, que ocupan el rango de menor prestigio y autoridad en la jerarquía de parentesco. Entonces, cabe pensar que los linajes designados de *yernos* (v.g. los Moscosos, Ticuna, Mamani) han sido colocados en una situación de pleitesía respecto de los linajes con dominios territoriales más o menos establecidos, cuanto más al quedar sobrentendido que estos linajes no tenían servidumbres territoriales en la *Comuna* antes de los connubios. Por lo tanto, a nivel de los linajes se observan rasgos de subordinación, que plausiblemente significaron reciprocidades desemparejadas.

A saber, en la alianza de todos estos linajes divergentes comienza el delineamiento de una identidad común, imaginada a partir de una determinada gráfica espacial:

Éramos todos como verdadero *aymarmarka*... Cariquima es pueblo, es pueblo [de] todo aquí: de Oratorio, Añawane, Templancia<sup>14</sup>, Chuwallane [¿Chulluncane?], y fuera de Waitane, Chijo, Ancaaque, todo... Siempre ahora nosotros somos de pueblo Cariquima, allá nos pertenecemos todas estas localidades... Isluga es muy aparte, ya de Colchane es otra comuna. Ahora somos claro que ya la ley que sólo [una] comuna, pero antes no. Ahora estas localidades que hay, tenemos casa, hacemos fiesta, hacemos carnaval, toda Cariquima. Así es la cosa antes, antes érase acabar de reír..

La capilla eso le faltaba, después viene reclamando también, porque allá ha sido un problema con Cariquima, con Templancia el sitio Calcaba. Mira, ése tiempo de casi por ahí rey de España, ya. Mi abuelito Tomás Chambe... - ¿Conocen ustedes Sibaya?, ése cabecera de Tarapacá, ése gente mucho tiempo, de Perú, siempre saben hablar castellano, leer, pero este indígena de cordillera no, no sabían nada. Mi abuelito vivía allá, entonces estacionar a Templancia, otros abuelos

<sup>13</sup> Cabría aclarar que en el estado de la investigación el término *yerno*, tal cual como es usado en Cariquima, define las atribuciones de un escalafón del parentesco, sin que necesariamente implique una particularización del género al que corresponde dicho elemento. Acaso un estudio acucioso del sistema de parentesco en Cariquima arroje nuevas consideraciones a la categoría de *yerno*, sobre todo si se piensa que esta denominación es una traducción de los términos aymara del parentesco. Con todo, la posición del *yerno* y la *yerno* conlleva la subordinación a la autoridad máxima del grupo de parentesco, generalmente representada por el padre del cónyuge.

<sup>14</sup> Cabe mencionar que el pueblo de Villablanca fue constituido por los linajes de estos tres caseríos, es decir, por la unión de los poblados de Oratorio, Añawane y Templancia.

también, no sé dónde será, dice Gómez venía a Cariquima, ya. Entonces, ése tiempo nadie decir oro, tierras, ibah! Del tiempo del Perú de España, no sé, pero después otros... Mi abuelito decía: - aquí vamos a fundar pueblo, a Templancia. Ya aceptó de Templancia unos cuantos, allá hicieron torre y todo, todo completo y con su cementerio, todo. Ya aquí nosotros, ya, arriar unos cuantos gente, había poca gente ipoca! Otros querían allá, otros querían acá. Hicieron una demanda, ya, entonces la demanda salió en favor de otro y en favor de mi abuelo, entonces es que dijo: - ahora, ¿cómo vamos hacer el justicia?, es que dijo. Ahora vamos hacer una rifa, es que dijo. Había un bastón, se llamaba *rey*, así ahora vamos con todo/s/, vamos para que hallan los justificadores. Y tres veces tiramos ese *rey*, ese bastón, sí queda clavado, ése va a ser el pueblo. Ah, ya. En Cariquima, ya. Ya tiró la piedra en Villablanca tres [veces], todo cayó. En Cariquima dos [veces se tiró], cayó un tiro, quedó clavá. Entonces, ya, en Cariquima pueblo. Por eso nosotros tenemos esa leyenda. Después... después Ancuaque, Chijo, esto... ¿cómo se llama? Churullo, Palca; total había casereitos, Tucupa, eso. Después, ya después, después se hicieron torre de iglesia, templo... Hasta ahora tiene sus figuritas, cada bandera, banco, en la iglesia de Cariquima. Y más primero pasó un terremoto fuerte, había un... una iglesia chiquito, decían, acá de Cariquima iuh! Totalmente iay! Se cayó, estas partes raja'o, raja'o, estos cerros así. Hasta ahora su sello<sup>15</sup>.

Supuestamente, el advenimiento de la actual organización social de Cariquima encuentra su punto de generación en la determinación de un espacio de convergencia, a partir del cual se grafica todo el ordenamiento real y simbólico. En esta alineación simbólica, social y territorial, pueblo Cariquima es el centro de la *Comuna* o el punto de concentración de los segmentos. En efecto, pueblo Cariquima es irrefutablemente el espacio de todos (aquí todos tienen sus casas) y el único pueblo que todos los Cariquima tienen en común.

Cabe precisar que, si se considera el delineamiento territorial de Cariquima, se observa como se dispone espacialmente a todos los pueblos de los *ayllu* a guisa de borde, de tal manera que pueblo Cariquima está rodeado por los otros pueblos, como si todos ellos gravitaran en torno a él. Así, la relación entre pueblo Cariquima y los otros pueblos de la *Comuna* es equivalente a la relación entre el centro y la periferia, lo que acentúa la percepción de pueblo Cariquima como el centro de la *Comuna*.

Por otra parte, la distribución espacial de pueblo Cariquima plantea otra vez una totalidad concebida en forma dualista. La ocupación del territorio de pueblo Cariquima está, en principio, condicionada por la pertenencia a las *saya* respectivas. En principio, el sector norte está adjudicado a los comuneros de *Arajjsaya*, mientras el sector sur es habitado por los *Manqhasaya*. De tal modo, la gente de arriba está separada de la gente de abajo por una línea imaginaria que cruza el pueblo con un eje oeste/este, representada por una de las calles adyacentes a la plaza (es la continuación del camino delineado desde Iquique hasta Chijo). Por lo tanto, a la gente de

<sup>15</sup> Agustín Chambe, trabajo de campo, Villablanca 1997.

arriba (*Arajjsaya*) le corresponde, por costumbre, el lado derecho y a la gente de abajo (*Manqhasaya*) el lado izquierdo (de frente al este). No obstante, no parece haber una división absoluta entre ambos sectores; por el contrario, se observan algunas "intromisiones" o "transgresiones" a la frontera imaginaria que divide ambas mitades, de suerte que se encuentran algunas familias de *Arajjsaya* dentro del territorio de *Manqhasaya*, y viceversa.

Así, la significación de pueblo Cariquima está asociada al *taypi*. El significado del *taypi* hace referencia al lugar de al medio o central, donde se reúnen las mitades antagónicas del sistema dualista, es pues el espacio donde se encuentran dos elementos *awqa* (enemigos), es decir el lugar donde pueden vivir las diferencias<sup>16</sup>. En otras palabras, el *taypi* evoca la concentración de fuerzas y la multiplicidad potencial, representa a la vez una fuerza centrífuga que tiende a alejar uno del otro los dos términos opuestos y una fuerza centrípeta que asegura la mediación, "en la arquitectura simbólica, del *taypi*, lugar de encuentro, depende todo el equilibrio del sistema"<sup>17</sup>.

Tal como pueblo Cariquima es a la *Comuna* su *Taypi*, la plaza, la iglesia y la torre —que forman una estructura de significación<sup>18</sup>— son a pueblo Cariquima el suyo. Desde el punto de vista espacial, la plaza está situada entre la línea que separa y une las dos mitades opuestas. Efectivamente, la plaza/iglesia/torre ocupa la posición de al medio. En vista y considerando, el centro en la disposición espacial es concebido como la franja que diferencia y, a su vez, mediatiza el encuentro de los opuestos. Por cierto que la plaza no es el corazón mismo del pueblo, pero está situada entre los límites colindantes de ambas mitades, su posición se halla en un extremo (poniente) del pueblo, en contraste con otro espacio de relevancia ritual: los *munaypata* de cada *saya*.

Aunque a simple vista no es perceptible la bipartición en el espacio de la plaza, la ordenación ritual de los Cariquima quiebra (también, con un este/oeste) nuevamente en dos partes iguales la plaza, en especial aquellos que llaman a participar a los Cariquima agrupados como *saya*. Por ejemplo, durante el carnaval, la *saya* de arriba se ubica en el sector derecho de la plaza, colindando con su propio territorio; mientras, la *saya* de abajo queda circunscrita en el lado izquierdo. Alternadamente, la acción ritual moviliza las *sayas* a otra definición dual del espacio ritual, los *Munaypata*, situados precisamente en el extremo opuesto a la plaza, de manera tal que a cada *saya* le corresponde un *munaypata* situado en el extremo oriente del pueblo, justo en el borde que empieza al acabar las casas; así el *munaypata* de *Arajjsaya* se halla en el territorio de *Arajjsaya* y viceversa.

<sup>16</sup> Bouysse-Cassagne & Harris 1987: 47ss.

<sup>17</sup> Bouysse-Cassagne 1987: 225.

<sup>18</sup> Platt 1996: 24.

A decir verdad, la significación de pueblo Cariquima, en tanto *taypi*, está señalada simbólicamente en la fundación misma. Es significativo el modo en que se explica la fundación de pueblo Cariquima; me refiero específicamente a la forma como es elegido el espacio del futuro emplazamiento. Se recordará que el procedimiento para “fundar pueblo” entrañaba el lanzamiento, hasta tres veces, de los *reyes*. En este sentido, es provocativa la semejanza entre la manera como los Cariquima explican el actual asentamiento del centro y los mitos fundacionales del Cuzco, que como todos sabemos representaba en el incario el centro del mundo, desde donde surgía la ordenación (*seqhes*) de todo el *Tawantinsuyu*:

“... [Mango Capac] trajo consigo en la mano una estaca de oro, para experimentar las tierras donde llegase. [...] Mama Guaco, que fortísima y diestra era, tomó dos varas de oro y tirólas hacia el norte. La una llegó como dos tiros de arcabuz a un barbecho llamado Colcabamba y no hincó bien, porque era tierra suelta y no bacal; y por esto conocieron que la tierra no era fértil. Y la otra llegó más adelante cerca del Cuzco y hincó bien en el territorio que llaman Guaynapata, de donde conocieron ser tierra fértil. Otros dicen que esta prueba hizo Mango Capac con la estaca de oro que traía consigo, y que así conocieron la fertilidad de la tierra, cuando hincándola una vez en un territorio llamado Guaynapata, dos tiros de arcabuz del Cuzco, por el migajón de la tierra ser graso y denso, aferro de manera que con fuerza no la podía arrancar. Sea de una o de otra manera, que en esto concuerdan todos que venían buscando la tierra experimentándola con un palo o estaca...”<sup>19</sup>.

Uno está tentado a percibir ciertas analogías discursivas en la fundación del centro. Se entrevé que la determinación del centro es fundamentalmente un principio de la *autoridad*. Respecto a Cariquima, este aspecto queda descubierto por la mención a los *reyes*. De hecho los bastones, *Tata Rey*, fueron el símbolo de la autoridad indígena, los *Mallku* o caciques. Por lo tanto, los fundadores míticos del pueblo aparecen en calidad de autoridades en ejercicio, siendo el *Tata Rey* el emblema de la autoridad, los fundadores del pueblo pueden ser identificados como *Mallku*. De manera que todas las acciones que los personajes míticos realizan para la fundación del pueblo están dotadas de legitimidad. Pero, lo que determina el lugar exacto no es la autoridad de los *Mallku*, sino una característica del terreno: la capacidad de ser *penetrado*. Los *Mallku* recorren ciertos espacios de la *Comuna*, lanzando los bastones *Tata rey*, hasta que finalmente quedan clavados en el actual espacio de pueblo Cariquima. Es interesante como la memoria destaca esta cualidad de penetración del centro, porque en cierto modo la penetración puede ser asociada alegóricamente con un valor de fecundidad o fertilidad, señalada ya en los mitos cuzqueños.

Por lo demás, a menudo nos preguntábamos por qué pueblo Cariquima estaba situado en medio de una *pampa* (*pampa* Cariquima), desprotegido del viento y del frío,

<sup>19</sup> Pedro Sarmiento de Gamboa (1572) *Apud* Enrique Urbano, 1981: 69 y 72.



a diferencia de la mayoría de los pueblos de la *Comuna* que están en el borde de alguna ladera o cerro, o en medio de una quebrada. No deja de ser sugestivo el espacio en que se sitúa el pueblo. *Pampa* se traduce generalmente como algo plano, pero también algunos registros lo traducen como “algo común o universal”<sup>20</sup>. En este sentido *pampa* es el espacio común, con acceso igualitario<sup>21</sup>. Adviértase la concordancia entre el significante usado para expresar el significado de pueblo Cariquima. No deja uno de admirar el cuidado en que se disponen los significantes a modo de que exista una correlación entre la realidad y el sentido simbólico. Aquí y allá persiste la idea de expresar concretamente el jalonamiento significativo, dejando a ratos de ser simbólico para volverse cada vez más real.

### 3. La organización del espacio y la sociedad en los rituales

Aun cuando se observan sendos cambios en el ordenamiento ritual de la *Comuna*, hoy por hoy, todavía ilustra de la mejor manera la organización social y espacial de Cariquima aludida con anterioridad.

Reguladamente, los rituales colectivos de Cariquima trazan la unidad y la segmentación de la *Comuna*. Por un lado, el calendario festivo de Cariquima marca determinados rituales para comprometer solidariamente a toda *Comuna*, y por otro, contiene rituales colectivos característicos de los pueblos especificados en la alineación de los *ayllu*. Bajo esta distinción apreciamos un ordenamiento que acompasa la función simbólica con la administración política, religiosa y, por cierto, económica.

En términos generales, el calendario colectivo de Cariquima está en consonancia con el ciclo agrario y ganadero, determinado por los cambios de estación propios del altiplano. Ahora, a causa de la imposición del catolicismo la mayor parte de las fiestas colectivas están enmarcadas en conformidad al calendario cristiano. Con todo, nos parece que el ordenamiento profundo del calendario ritual de Cariquima sigue estando determinado por la representación aymara del tiempo y el espacio.

Aproximadamente hasta la década del sesenta, la apertura del ciclo ceremonial comenzaba el 1 de enero, fecha que da inicio al año en el calendario cristiano. En ésta ocasión se celebraba el ritual de investidura de la máxima autoridad de la *Comuna*, los

<sup>20</sup> Platt 1980: 171.

<sup>21</sup> La *pampa* es, por ejemplo, el lugar adonde todos tienen acceso para extraer leña, o para extraer barro para hacer adobes, o para construir hornos. Un dato decisivo en este sentido sería verificar el acceso del ganado a las *pampas*. De todos modos, me parece, que el sentido “universal” es siempre atinente a un grupo delimitado, en otras palabras, es un espacio común para un universo limitado de personas, que entre ellas tienen acceso igualitario.

caciques o *Mallku*; cargo rotativo cuya duración era precisamente un año. De modo que el comienzo de un nuevo año estaba marcado por la renovación de la más alta jefatura política y religiosa de la *Comuna*. Consecuentemente, el ciclo ceremonial se cerraba en diciembre, cercano al solsticio de diciembre<sup>22</sup>. Este solsticio señala en el altiplano el cambio de la estación seca a la estación húmeda. Seguidamente, las plantas y los cultivos comienzan a brotar en las *pampas* y chacras; las labores agrícolas se centran en el riego de los sembrados, que a veces suele tener implicaciones colectivas (*ayni*). Más o menos desde febrero hasta abril es época de cosecha de quínoa, papas y habas, principalmente. De allí que la Fiesta de la Candelaria, el Carnaval, Semana Santa, Nuestra Señora de los Dolores, estén estrechamente relacionadas con la maduración y cosecha de los cultivos. Asimismo, este tiempo es concordante con una nueva fase de apareamiento y alumbramiento del ganado doméstico<sup>23</sup>, celebrada por los dueños de ganado con el floreamiento de sus animales<sup>24</sup>. Después de abril comienza la estación fría y con ella las heladas y la preparación de *chuño*. Junio marca el solsticio de invierno; precisamente la fiesta del patrono de Cariquima cae el 24 de junio, de modo que no resulta difícil asociarla al solsticio, siquiera por haber sido desde tiempos prehispánicos ocasión de gran relevancia ritual (v.g. los incas celebraban este solsticio con la fiesta del *Inti Raimi*). Desde julio hasta septiembre (pudiéndose extender hasta noviembre) comienzan los periodos de siembra. Nótese que en este periodo abundan las fiestas patronales en los pueblos *ayllu*, lo que sugiere que los patronos son consonantes con los tiempos de siembra (que dependen del microclima particular) de cada pueblo. Así, por ejemplo, Villablanca celebra sus fiestas patronales durante agosto y septiembre; Chijo sitúa las fiestas patronales en julio, lo que no es extraño, ya que este pueblo es uno de los más abrigados de la *Comuna*, lo que permite una siembra adelantada, que en otros pueblos se hace imposible por la mayor intensidad de las heladas.

La disposición anterior sugiere que el calendario de fiestas de Cariquima está organizado de acuerdo con los tiempos de siembra, cosecha, riego y preparación de la tierra propios del ciclo agrícola específico de cada pueblo. Acaso porque los ritmos del calendario agrícola varían de pueblo en pueblo, acorde con las características climáticas propias de cada lugar, las fiestas patronales de los pueblos determinan los hitos que alinean y definen los tiempos del ciclo agrícola.

<sup>22</sup> Aunque los datos no son coincidentes, pues algunos comuneros nos señalaron que la clausura del ciclo ceremonial se realizaba durante la fiesta de Santa Bárbara, y otros nos indicaron que se hacía durante la fiesta de San Juan, de todos modos el tiempo en que se clausuraba el ciclo ceremonial comprende el solsticio de diciembre.

<sup>23</sup> La maduración de los cultivos trae aparejada un pastoreo más intenso, hay que cuidar constantemente que los animales no ingresen a las chacras a comerse el sembrado. Por ambas razones, la mayor parte de los pastores que durante el invierno se asienta en los valles o ciudades de la Primera Región se trasladan a sus estancias altiplánicas para cuidar sus tropas de llaños o alpacos (nominados en Cariquima en masculino).

<sup>24</sup> El floreo, como se denomina a este ritual, tiene como objetivo asegurar la abundancia y prosperidad de las tropas familiares; de allí que las ofrendas comprometan la reciprocidad de las divinidades que participan en el sustento de los animales.

Es interesante que las fiestas que involucran a la totalidad de los Cariquima sean aquellas celebradas en el *Taypi* o centro de la *Comuna*, es decir en pueblo Cariquima, pues se puede plantear, a modo de hipótesis, que el calendario de fiestas está dispuesto de la misma forma como es delineado el espacio social: ramificado en la periferia y alineado en un centro. Repárese que la distinción entre centro y periferia implica un movimiento inverso de la acción ritual de la *Comuna*, las fiestas de la *marka* son rituales centrípetos, en la medida en que dirigen la acción ritual hacia el *taypi*; en tanto, las fiestas de los pueblos provocan un movimiento centrífugo, ya que dirigen la atención ritual hacia los contornos de la *Comuna*.

Quizás porque el *taypi* está así de relacionado con la dualidad, los solsticios estaban destinados a ser fiestas de pueblo Cariquima, puesto que dividen el año en dos mitades iguales<sup>25</sup>. En términos simbólicos, cada mitad del año queda connotada por los opuestos complementarios, masculino y femenino; el primero, normalmente se atribuye a la mitad que abarca desde junio a diciembre; el segundo, a la mitad que va desde diciembre hasta junio. A su vez, éstos son significados por la oposición dual de las estaciones del año. De tal manera que la mitad masculina se asocia a la estación seca y fría, representada por el sol (*Tata Inti*) y vinculada al concepto de *Tatapacha*<sup>26</sup>; en tanto que lo femenino está vinculado a la estación lluviosa y cálida, asociado a la Luna (*Mama Killa*) y la *Pachamama*<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> El solsticio es denominado en aymara *Vilcakuti*, que significa la "vuelta del sol". El campo semántico del término *kuti* expresa la idea de un continuo contrapunto entre dos términos simétricos, puesto que divide el año en dos mitades iguales y opuestas: "A un sol que crecía cotidianamente de junio a diciembre, se opone un sol que decrece a diario de enero a junio". *Kuti*, sin embargo, no es una mera alternancia entre opuestos, va más allá, pone de relieve la idea de un vuelco total, una inversión completa. Así, por ejemplo, el *Vilcakuti* se refiere a la revolución que hace el sol al invertir su ciclo creciente en decreciente, o en inversa, de decreciente en creciente. Pero, la relación entre los opuestos día y noche, luz y sombra, es dispar, los opuestos están en continuo desequilibrio (v.g. en el solsticio de verano, los días son más largos que las noches). Sin embargo, el propio ciclo durante los equinoccios logra que la oposición de los contrarios esté en una relación de *paridad*, de equilibrio, de igualdad. En lengua aymara el vocablo para denominar el equinoccio es *chicasi pacha*, que significa "el tiempo en que las mitades se hacen iguales", pues, día y noche tienen la misma duración. Por lo tanto, al tiempo que un par simétrico alterna continuamente en un plano de igualdad, otro par de oposiciones (día/noche) alterna asimétricamente. La igualdad de los términos asimétricos del solsticio se produce precisamente en *medio* del recorrido solar, es decir, durante los equinoccios (Bouysson-Beyssac, *loc. cit.*).

<sup>26</sup> Baumann 1996: 21ss.

<sup>27</sup> Respecto al antiguo calendario inca, Urbano señala que éste también era significado por el sol y agua: "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta se edifica en torno a dos símbolos mayores, *Inti* y *Viracocha*, que se expresan en otros símbolos: *Guaman*, *amaru* y *puma*. En el espacio, los dos primeros dominan el cielo y los otros están vinculados a las cumbres de los cerros, a los cerros o a los valles; entre todos controlan el centro y la periferia. En el tiempo los ciclos de *Inti* alternan con los de *Viracocha*, y la lucha entre uno y otro no se apaga nunca. La guerra es el fruto de esta imposible conciliación hasta el momento de una victoria aparentemente definitiva pero precaria. En este último caso, el ciclo de alternancia queda quebrado y es el inicio de un nuevo orden edificado sobre las ruinas: es un *Pachacuti*" (1974: 16).

Consiguientemente, los patronos de pueblo Cariquima son San Juan Bautista (24 de junio/24 de noviembre<sup>28</sup>) y Santa Presentación (21 de diciembre). Sin embargo, por razones que desconocemos, la Santa Patrona fue cambiada con posterioridad por Santa Bárbara (4 de diciembre). Como sea, de todos modos las fiestas patronales de pueblo Cariquima quedan comprendidas en el tiempo de los solsticios<sup>29</sup>. La oposición sexual de los santos patronos nos dan la sensación de que tal vez lo que se pretende es destacar la oposición entre ambas mitades del año, a partir de una representación femenina y otra masculina.

A este tenor, la relación entre los términos dualistas de la *Comuna* pareciera ser recreada y animada ritualmente de manera excluyente en el centro de Cariquima. Por lo menos en la actualidad aún es posible observar, durante el carnaval, que la conjunción compaginada de las *saya* es realizada en pueblo Cariquima<sup>30</sup>. Aunque formalmente se dice que el carnaval es una celebración de las primicias agrícolas, dedicada esencialmente a la *Pachamama*, se adivinan aspectos rituales relacionados con la organización dual de la comunidad y con la consagración del centro ceremonial. En apariencia, es un ritual que subraya la complementariedad de los opuestos *Arajjsaya* y *Manqhasaya*, la unidad de las *saya* en un centro y el centro como un espacio de "contacto" entre los opuestos complementarios.

La fiesta del carnaval dilucida ritualmente la organización de la *Comuna* en mitades opuestas, independientes, pero conjuntas, del siguiente modo<sup>31</sup>. Durante el *lunes de entrada*, los Cariquima adscritos respectivamente a *Manqhasaya* o *Arajjsaya*, se trasladan desde temprano hasta las comunidades a las que pertenecen sus *pasiri*<sup>32</sup>. De modo que si el pasante de *Manqhasaya* es oriundo de Villablanca, por ejemplo, todos los miembros restantes de la mitad de abajo llegan a Villablanca para acompañar a su *pasiri* desde allí hasta pueblo Cariquima. Así mismo ocurre con los miembros

<sup>28</sup> Según dicen, la fiesta de *Tatita* San Juan se realizaba dos veces al año, puesto que en junio el párroco no podía asistir, de modo que en noviembre la fiesta se volvía a realizar con la asistencia del cura.

<sup>29</sup> En la actualidad solo es celebrada la fiesta de *Tatita* San Juan en el mes de noviembre.

<sup>30</sup> Hay indicios de que otrora las fiestas patronales de pueblo Cariquima concertaban los intercambios recíprocos entre las *saya* mediante el sistema de cargos religiosos, particularmente en la relación entre el mayordomo y el alférez; es que si el mayordomo era de *Arajjsaya*, el alférez pertenecía a *Manqhasaya*; luego, en la próxima fiesta se invertía el turno en las mitades, es decir que el próximo mayordomo correspondía a *Manqhasaya*, mientras el alférez comprometía a *Arajjsaya*. Cf. Van Kessel 1991.

<sup>31</sup> No está demás aclarar que hemos sustraído los puntos que nos parecen relevantes al tema en cuestión. Para una descripción detallada del ritual del carnaval remitimos al lector a nuestra tesis de licenciatura, citada en la presente bibliografía.

<sup>32</sup> Los rituales o fiestas colectivas de Cariquima están organizados como consignaciones a determinados cargos, encargados de distribuir a los participantes comida, trago y coca, además de comprometer a los grupos de música y baile. Hoy en día, las tareas que otrora estuvieron asignadas a una variedad de cargos han quedado bajo la responsabilidad de uno solo —el alferado. En Cariquima, denominan *pasiri* al que tiene a su cargo hacer pasar una fiesta, es decir el alférez.

que se identifican con la mitad de arriba. El viaje que cada *saya* hace hasta pueblo Cariquima previene la sincronía de los opuestos, pues se espera que ambas ingresen al mismo tiempo y por lados contrarios al centro de la *Comuna*. Así, si una de las *saya* llegara primero que su contraria, se detendrá, bailando y cantando en las cercanías del pueblo, hasta avistar la otra comparsa. La entrada al centro la hacen opuesta y sincronizadamente ambas mitades, *Manqhasaya* por el camino que va a Chijo, mientras que *Arajjsaya* por el camino que va a Ancuaque. Cada mitad recorre el pueblo por separado y en sentidos contrarios, encontrándose por breves momentos en la plaza, instante en que las comparsas respectivas a las dos *saya* suben las voces, a fin de cantar más alto y mejor que su contrario. Cuando las mitades de la *Comuna* finalizan el *pasacalle*, se detienen frente a la iglesia; entonces los *pasiri* realizan conjuntamente aspersiones de alcohol y ofrendas de coca en la entrada de la iglesia. Este episodio ritual señala la “partida para dar comienzo al Carnaval”; se infiere, en tal caso, que es una ceremonia para señalar la entrada a un espacio y un tiempo ritual determinado. En un sentido, este espacio es el que corresponde al *taypi*, dado que desde este momento en adelante todas las actividades rituales se realizarán en pueblo Cariquima. De modo que, por implicación, es el tiempo en que la gente de Cariquima celebra la totalidad social, la confederación de todos los pueblos y estancias en una unidad bipartita. Los siguientes días solo reiteran en variadas formas el encuentro, la sincronía y la dualidad de las mitades.

Pero esta reseña es el arquetipo ideal de la fiesta, es decir, cuando cada *saya* tiene un *pasiri*. Sin embargo, ocurren a veces imprevistos que no permiten a los *pasiri* de una de las mitades ejercer su cargo, de manera que el carnaval se lleva a cabo con un solo *pasiri* para toda la *Comuna*. Esta variación ritual presenta rasgos tan sobresalientes como significativos, empezando por la marginación total y absoluta de la *saya* que no tiene *pasiri*. Cada vez que se sabe que solo una de las *saya* organizará el carnaval, la gran mayoría –si no todos– de los miembros de la *saya* opuesta se preguntan dónde irán en aquel tiempo, porque está claro que no se quedarán a participar junto al *pasiri* de la mitad opuesta, pues esto significaría contribuir en términos de prestigio y notoriedad a la relevancia de su *saya* contraria, que por mucho que sea complementaria es igualmente antagonica. En términos rituales, la ejecución del carnaval con la participación de una *saya* provoca la variación de todas aquellas ceremonias que se conciben dobles y paralelas, es decir, aquellas que recrean la dualidad de la unidad política de la *comuna* y los rituales que vigorizan el intercambio simétrico entre las *saya*.

En términos del análisis del ritual, esta variación resulta ser muy sugerente, pues ilustra claramente un aspecto fundamental de la dialéctica de los opuestos complementarios. Las *saya* como términos extremos de una categoría<sup>33</sup> denotada

<sup>33</sup> En un sentido semiótico, el término categoría designa relaciones, corresponde pues a una estructura elemental de significación, es decir, donde un término se opone a otro a través de un rasgo común que permite la comparación (Greimas y Courtés 1979 *apud* Cereceda, *op.cit.*, p. 101, nota 11).

culturalmente, representan términos opuestos y complementarios (arriba/abajo; masculino/femenino; izquierda/derecha), mitades de un mismo cuerpo social, unidas y separadas espacialmente por un centro. El centro –que en el ámbito de la *comuna* es pueblo Cariquima, y en éste es la *Santa Plaza*– es el espacio de la mediación. Verónica Cereceda ha definido la mediación como el contacto de aquellos términos cuyo encuentro es concebido peligroso o difícil de lograr, puesto que relaciona partes divididas o en discordia, sin borrar su identidad<sup>34</sup>. No cabe duda de que pueblo Cariquima constituye ritualmente el espacio mediador, ya que es en él donde las *saya* se ponen en contacto, fuera de ser el único espacio en la *Comuna* que reúne todos los pueblos que conforman las mitades. Pero el ritual dice mucho más. Por una parte, la participación de las dos mitades de la *Comuna* en el carnaval marca una relación de espejo entre las *saya*, ya que al unísono y en forma opuesta (v.g. en el espacio) cada *saya* ejecuta las mismas acciones y gestos rituales que su contraria. En este sentido, el ritual muestra que la relación entre las *saya* está concebida como *yanani*, es decir, como las dos partes opuestas, complementarias y simétricas de un cuerpo, que además está insinuada por otras categorías asociadas a cada *saya* –respectivamente femenino/masculino, izquierda/derecha<sup>35</sup>. La duplicación de los gestos, representada por las acciones simultáneas de las dos *sayas*, persigue corregir la relación antitética de las mitades, asemejándolas a las dos mitades del cuerpo humano, que son perfectamente simétricas y complementarias<sup>36</sup>. Por otra parte, la participación de una sola *saya* en la ejecución del ritual sugiere que las mitades evitan la “conjunción” absoluta que produciría la unión indiscreta (en el sentido de la no-diferencia) de ambas mitades en un solo grupo ritual, lo que negaría la dualidad de las *saya* e inevitablemente alguna de ellas perdería su cualidad de ser una entidad independiente respecto a la otra.

Por tanto, la variación del carnaval representa el contraste de un contexto ritual opuesto, que conlleva la inversión de los significados. En la forma deseada, el carnaval representa el mundo de los contrarios como partes divididas de una totalidad, asociadas a las ideas de simetría, duplicación, intercambio, complementariedad, es decir una relación de *yanani*. En la variación, la ausencia de uno de los pares concebidos como *yanani*, encierra precisamente los significados contrarios: el no-contacto, la no-duplicación, la no-diferencia, la no-unidad de las *saya*; la asimetría, el intercambio desequilibrado, la fusión excesiva entre las *saya*. Puesto que la variación del ritual es definida por la ausencia de la contraparte, que constituye el revés de la totalidad, su no-presencia implica la negación de esa totalidad. En suma, la variación ritual sugiere ser el término opuesto de la participación ritual de las dos *saya* en el carnaval, manifestando la armadura de una categoría opuesta en una sola estructura ritual.

Al parecer, la división dualista del espacio y la sociedad en Cariquima implica la determinación de un espacio común que suture la contradicción que envuelve la unión

<sup>34</sup> 1987: 349.

<sup>35</sup> Platt 1980, pp. 163ss.

<sup>36</sup> Platt, *op.cit.*, pp. 168-169.

de los binomios en toda su particularidad, por cuanto las sucesivas divisiones binarias se relacionan por medio de un tercer término, que mediatiza las relaciones e intercambios posibles. No obstante, la representación del espacio, del tiempo y la sociedad, es muchísimo más compleja de lo que aquí hemos abordado. Por ejemplo, hemos dejado de lado las alusiones a la cuatripartición, surgidas tantas veces en los rituales en ocasión de la consagración de las esquinas, pues este es un punto que no hemos madurado aún. Tampoco nos hemos referido a la incesante multiplicación de ternas, en términos de seis, nueve y doce. Tal como quiera ser considerado este trabajo, solo constituye un paso en el estudio del sistema simbólico que sostiene la organización de Cariquima.

### Bibliografía

- Baumann, Max Peter. "Andean music, symbolic dualism and cosmology". Max Peter Baumann (ed.), *Cosmología y Música en los Andes*: 15-66. Vervuert, Iberoamericana, Berlín, 1996.
- Beltrán, Patricia. *Rituales de la Comuna Cariquima*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2000.
- Bouysson-Beyssac, Thérèse. *La Identidad Aymara: Aproximaciones Históricas (siglos XV-XVII)*. Hisbol-Ifea, La Paz, 1987.
- "De Empédocles a Tunupa: Evangelización, Hagiografía y Mitos". *Saberes y Memorias en los Andes*: 157-212. Credal-Ifea, Lima, 1997 a.
- Introducción. *Saberes y Memorias en los Andes*. Credal-Ifea, Lima, 1997 b.
- Bouysson-Beyssac, Thérèse; Harris, Olivia; Platt, Tristán; Cereceda, Verónica. *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*; Hisbol, La Paz, 1987.
- Bouysson-Beyssac, Thérèse y Harris, Olivia. "Pacha: En Torno al Pensamiento Aymara". *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*: 11-57; Hisbol, La Paz, 1987.
- Cereceda, Verónica. *Las talegas de Isluga: Apuntes para una semiología del textil andino (Datos sobre espacio y formas)*. S/f (Ms).
- "Aproximaciones a una estética andina: De la belleza al Tinku". *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*: 133-227. Hisbol, La Paz, 1987.
- "A partir de los colores de un pájaro..." *Boletín del Museo de Arte Precolombino* N° 4: 57-104, Santiago de Chile, 1990.
- Greimas Algirdas, Julien. *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Fragua, Madrid, 1973.
- Gundermann, Hans. "Comunidades ganaderas, mercado y diferenciación interna en el altiplano chileno". *Chungará* 16-17: 233-250. Universidad de Tarapacá, Arica, 1986.
- Gundermann, Hans-González, Héctor. *La cultura aymara. Artesanías Tradicionales del altiplano*. Museo Chileno de Arte Precolombino y Ministerio de Educación, Departamento de Extensión Cultural, Chile, 1989.

- Kessel van, Juan. *Cuando Arde el tiempo Sagrado*; Hisbol, La Paz, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mito y Significado*. Alianza Editorial S.A., Buenos Aires, 1986.
- *El Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997.
- Martínez, Gabriel. "Características de Orden Antropológico y Socio-Económico de la Comunidad de Isluga (I Región)". *Norte Grande* Vol. 1. 3-4 (marzo- dic.): 403-426. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1975.
- *Espacio y Pensamiento I. Andes meridionales*; Hisbol, La Paz, 1989.
- "Saxra (Diablo)/Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los Jalq'a". Max Peter Baumann (Ed.). *Cosmología y Música en los Andes*: 283-310. Vervuert, Iberoamericana, Berlín, 1996.
- Montes, Fernando. *La Máscara de Piedra: Simbolismo y Personalidad Aymara en la Historia*. Quipus, s/f.
- Ossio, Iván. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía de los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, Universidad Católica del Perú, Lima, 1992.
- Platt, Tristán. "El Concepto de Yanantin entre los Machas de Bolivia". Mayer, E. y R. Borton (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes*: 139-182. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1980.
- "Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara". *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*: 61- 132. Hisbol, La Paz, 1987.
- *Los Guerreros de Cristo. Cofradías, Misa Solar y Guerra Regenerativa en la Doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*; Asur 5-Plural, La Paz. Traducción de Luis H. Antezana, 1996.
- Urbano Henríquez, Osvaldo. "Representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta"; *ALLPANCHIS 7. La Fiesta en los Andes*: 9-48. Instituto de la Pastoral Andina, Cuzco, 1974.
- "Lenguaje y gesto ritual en el sur andino". *ALLPANCHIS 9. Ritos y rituales andinos*: 121-150. Instituto de la Pastoral Andina, Cuzco, 1976.
- *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Centro de Estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1981.
- Zuidema, R. T. *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas. Con un ensayo preliminar*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1995.