

Estudio sobre el nacimiento y la composición anímica del hombre en la cosmovisión prehispánica centroandina

Study of the birth and state of mind of human beings in the pre-hispanic centro-andina worldview

María del Carmen García Escudero

Universidad Internacional de La Rioja

Resumen: El presente artículo resume un novedoso estudio sobre la percepción de la composición anímica y material del hombre en la cultura centroandina, del periodo prehispánico. Teniendo en cuenta que los datos que tenemos de la época Colonial son escasos, y en muchos casos confusos, este estudio se amplía con la información recopilada durante el trabajo de campo que realizamos en Potosí, Bolivia. Así, hemos conseguido un interesante estudio que muestra una compleja relación entre el periodo en el cual nacía un individuo y su composición anímica.

Palabras clave: Cosmovisión, nacimiento, *hanan pacha*, *hurin pacha*/entidades anímicas, cabeza.

Abstract: This article summarises an original study about the perception of the mental and material composition of human beings in the Centro-Andino culture of the pre-Hispanic period. Considering that the data we have about the Colonial period is limited and in some cases also confusing, this study is supplemented with information compiled during the field-work carried out in Potosí, Bolivia. Thus, we have an interesting study that shows a complex relationship between the period in which an individual was born and his state of mind.

Keywords: Worldview, birth, *hanan pacha*, *hurin pacha*/mental entities, head.

I. Marco teórico

Para la elaboración de este artículo, que parte de una tesis sobre la cosmovisión inca, hemos adoptado un enfoque relativamente novedoso y a la vez de cierta tradición: los estudios sobre cosmovisión. Es relativamente novedoso porque asumimos una formulación particular de este enfoque que tiene pocos antecedentes para el área centroandina, región en la cual hemos centrado nuestro trabajo, ya que en los estudios centroandinos, aunque de gran riqueza, no se ha desarrollado explícitamente el concepto de cosmovisión de forma rigurosa y específica para el área. En consecuencia, hemos decidido iniciar un camino teórico hacia ese concepto, a partir del que ha surgido en los estudios de otra región precolombina americana, pero como se puede apreciar en el trabajo, estamos muy lejos de trasladar de forma mecánica ideas o complejos de fenómenos encontrados en un área a otra muy diferente.

Pensamos que es posible que exista una base precolombina panamericana, de conceptos e ideas tan resistentes al cambio que han pervivido a lo largo del tiempo, y que provendrían de tiempos anteriores aún al poblamiento de América, compartidos quizás por multitud de culturas asiáticas y aún más lejanas.

Nuestro interés se ha centrado en comprender «conceptos base» de la cultura precolombina, pero, puesto que estamos hablando de culturas no vivas, nos ha sido fundamental el trabajo etnográfico (como lo ha sido para los estudiosos de otras cosmovisiones antiguas), la comparación sincrónica, la teoría antropológica; pero también, mediada por el enfoque holístico de la antropología, una metodología interdisciplinaria, en donde la iconografía, la arqueología, la arquitectura, el análisis de las fuentes y otras disciplinas, se han puesto al servicio de nuestro objetivo: trazar un primer esbozo de la cosmovisión centroandina, a partir de la búsqueda de los conceptos base, anclados en el núcleo duro, que le dan estructura.

La zona elegida para el trabajo de campo fue Potosí, Bolivia. Teniendo en cuenta que nos interesaba conocer las pautas sobre el nacimiento y la composición anímica del hombre en la cosmovisión centro-andina, elegimos algunos de los hospitales en los cuales se estaban llevando a cabo programas de salud por la COOPI (*Cooperazione internazionale*). Estos lugares fueron el hospital y el colegio de Tuysuri (Tinquipaya) y Potosí, el colegio de la comunidad de Tamari, y el centro de salud de Potosí, Bolivia. En estos centros hemos entrevistado a algunos encargados de la salud, a las matronas y a las propias personas que acudían a ellos. Así, el trabajo de campo más un estudio riguroso de las fuentes coloniales, y la consulta de los manuscritos de los archivos visitados, muestran un novedoso estudio sobre la cosmovisión prehispánica.

II. Introducción

Si bien las formas del universo se nos presentan en la cosmovisión andina de manera difusa o analizadas en superficie, el hombre, como producto y parte del cosmos, ha sido casi excluido de las investigaciones. Es por ello que intentaremos mostrar de qué manera fue percibido el hombre en la cosmovisión centroandina y, en concreto, analizaremos su composición anímica.

En los textos coloniales el hombre aparece creado por la divinidad, creador-ordenador del mundo, para rendir culto y alimentar a las potencias sobrenaturales que componen el cosmos. Este ser posee en su «composición» tanto sustancia celestial como sustancia ánimo-vegetal,

pues, al igual que el resto de los seres, participa de lo creado. En el texto de *Huarochirí*, la composición que forma al hombre se compone de la sangre del «Universo Lejano» y la quinua (Ávila, 1975: 106,119). El hombre se entiende como un ser complejo compuesto por diversas sustancias y materias, por definir. Posiblemente, la fuerza que fue enviada desde el Universo Lejano, de alguna manera, relaciona a los habitantes de este plano, *kay pacha*, con las deidades del *hanan pacha*.

En los textos se da a entender también, que en el cielo existe una forma prototípica de lo creado y que, además, resguarda aquellos seres que provienen de su ser (Valera, 1956: 9). El cielo, de esta manera, no es solo un habitáculo que alberga las formas del *hanan pacha*, sino que alberga el resguardo de aquellas formas que se materializan en el plano terrestre, en el *kay pacha*.

Teniendo en cuenta los datos analizados, parece ser que todos los seres están formados por una parte de esencia mundana y otra parte de esencia divina, sobrenatural. Como expresó el padre Blas Valera (1956: 7): «tenía [Viracocha] comunicada su divinidad y potencia a diversas criaturas». Pero, ¿cuántas entidades etéreas tenía el hombre que habitaba en los Andes Centrales? ¿Una, dos, tres, multitud de ellas?

Por el momento, existen algunos artículos y trabajos que han investigado las partes etéreas del cuerpo humano, las formas no percibidas, y de las que se pensaba emanaba la fuerza, el motor impulsor de este. La mayor parte de los trabajos se refieren a estudios de campo en comunidades andinas de la actualidad. Pero, poco sabemos sobre la composición anímica del hombre y su relación con el cosmos, o no, durante el periodo precolonial.

Fray Domingo de Santo Tomás recopiló sobre el tema aspectos muy importantes. El autor explica que los indígenas entendían que había tres aspectos del alma: el *camac* que representaba la fuerza vital, el *songo*, el *noyan* material del cuerpo que la recibe y el *soufflé*, que era la emanación visible de esta vitalidad que deja el cuerpo por la boca (en Taylor, 2001: 421) En la cosmovisión aymará se entienden tres formas espirituales que componen el individuo, en su aspecto anímico. Estas son: el *ajayu*, el espíritu de una persona, el ánimo y el alma (Cadorette, 1982: 123).

Si bien en las informaciones que disponemos se aprecia una clara tendencia a manifestar la posibilidad de entender varias entidades anímicas, las diferentes partes etéreas que completaban al hombre, estas no están explicadas con exactitud en los textos coloniales, pues eran conceptos sumamente complejos. Además, falta información por la cual podamos percibir un panorama más amplio de la problemática cuestionada, pero intentaremos realizar una explicación lo más profunda posible.

En el *Diccionario* de fray Diego González Holguín (2007) hallamos los siguientes términos, relacionados con la parte o partes anímicas:

- ‘Animar dar vida’: *Cauçachini* (p. 260).
- *Callpa*: ‘Las potencias’. *Animap quim can callpan*. ‘Las tres potencias del alma’ (p. 59). Posiblemente este término se refiera a lo que nosotros llamamos en general ‘entidades anímicas’.
- *Cai*: ‘El ser y el estar corporal, y espiritual. *Diospamanari curik cayñin*, o *manari-curik cascaccaynin*. El ser de Dios invisible, o do los angeles. *Runap ymabaycappas*

ricurik cayñin, o *cascancayñin*. El ser visible del hombre y todas las demás cosas corporales' (p. 61).

- *Cay*: 'El ser esencial de naturaleza, o esencia. *Diospacayñin*. El ser de la diinidad, o esencia diuina. *Runap cayñin*. El ser humano, o de hombre, y añadido casca na cay, se haze el ser de existencia, o el ser existente que es el modo de estar de cada cosa. *Diospacascancayñin*. La existencia de Dios. *Runapcascancayñin* el ser existente de hombre, que es el modo de estar el primer ser que es la essentia que en Dios y los Angeles y el hombre, es modo personal, y assi *Diospacascan cayñin*. La persona de Dios. *Quinça Dios pacascancaynin*. Las tres personas Diuinas: *Yayapcascancayñin*. La persona del Padre Angelpa cascan caynin. La persona del Angel. *Runap cascancayñin*. La persona del hombre. *Iesu Christop cayñinca yscayui Dios cayñimpas runacayñinhuampascascan cayñin kana hucllam* Dios *pacascancayñillanmiari*. El ser de naturaleza en Christo es doblado que es Dios y hombre, mas el ser de existencia es vno, que es vna persona Diuina del hijo d Dios' (p. 61).
- *Çami*: 'Suerte buena, o mala por ventura por dicha' (p. 412).
- *Çami*: 'La dicha o ventura en bienes de fortuna y caso' (p. 77).
- *Çamaycuni*: 'Infundir Dios el alma y en ella gracias o virtudes, o luz o inspiraciones buenas' (p. 77).
- *Çamay*: 'El descanso o el huelgo, o inspiración'.
- *Callpa*: 'Las fuerças y el poder y las potencias del alma, o cuerpo' (p. 77).
- *Callpaçapa*: 'Forzudo, *binantincallpayoc*. Dios todopoderoso' (p. 77).
- *Callparuna*, o *callyoc* o *cinchi*: 'Fuerte' (p. 59).
- *Camani*. 'Lleuar fructo producir, o criar' (p. 60).
- *Camak Dios*: 'Dios criador' (p. 60).
- *Soncco*: 'el coraçon y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razon, y la memoria y el coraçon de la madera y la voluntad y entendimiento' (p. 216).
- *Sonccocta hapicuni* o *yuyayta hapini*: 'Cobrar juyzio o razon hazerse entendido'.
- *Sonccocta hapicuni*: 'Cobra esfuerço animo brio'.
- *Sonccocta hapipayani*: 'Cobrar auilantez y brio demasiado contra su superior'.
- *Soncco hapipayascayquictam hurcusayqui*: 'Yo te quitare la auilantez y brio'.
- *Soncccon*: 'los intentos y determinación'.
- *Sonccoyttanicun ñam*: 'Ya estoy desenojado'.
- *Sonco huanmi*: 'El estomago me arde del calor del agi, y del calor del mucho beuer, rupahuanmi'.
- *Soncoçapa*: 'El brioso animoso o el prudente y cuerdo o hombre de mucha razon' (p. 216).
- 'El que carece de *soncco* no tiene': *Sonccobonta* o *soncoyoc* o *yuyak*.
- *Sonccobonta* o *soncoyoc* o *yuyak*: 'El que tiene vso de razon' (p. 217).
- *Soncoyoc* o *ccacchayoc*: 'Brioso animoso esforçado, o *soncobonta*' (p. 217).
- *Ssonconnak* o *manasonccoyoc* o *pisisoncco* o *chusak soncco*: 'El necio ydiota ignorante, y el que no tiene vso de razon y el timido sin brio sin animo sin esfuerzo' (p. 217).
- *Soncco disipan*: 'Faltame el animo o brio o desmayarse' (p. 217).
- *Sonccoypittiy* o *yuyayppitiy vncuyniyok*: 'Desmayado' (p. 217).
- *Soncconanay*: 'la yra, o enojo' (p. 217).
- 'Anima racional': *Soncoyoc* alma o *yuyak* o *yuyayniyoc* (p. 260).
- *Soncco hapik* o *huma hapik*: 'La memoria' (p. 218).
- 'Animarse tomar anima el niño': *Runayan*, las aues, *Pichiuyan*, los pescados *Cballbuayan*, los animales, *Cauçakyacun* (p. 260).

En el manuscrito sobre la *Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios*, que se elaboró en Lima para el Concilio Provincial de 1583, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, hemos encontrado el término *Cama* traducido con varios significados. Como verbo tiene la siguiente aceptación, «criar de la nada o señalar para oficio o dignidad». De igual modo aparece *Inde Camac* y *rurac camasca*, como Criador (Lima R/39016: 75r, BNM).

Tras el análisis de los datos opinamos que, teniendo en cuenta que posiblemente estén mediados por la doctrina católica, el hombre se percibía como un ser que, al igual que el resto de las existencias, poseía una forma no táctil, etérea, de la cual dependía su vida¹. Uno de los conceptos base que se halla en el diccionario de fray González Holguín es, que existe una diferencia entre el ser esencial y el ser corporal. Además, varios datos apuntan a comprender una pluralidad de la composición anímica, es decir parece que existen varias entidades anímicas que componían al individuo. Esta entidad anímica, o entidades, podrían haber sido entendidas como una especie de «potencia» que ajusta el mosaico anímico de los seres del *kay pacha*, pues no solo el hombre poseía ánimo.

Hemos divisado que en la cosmovisión andina el hombre se percibe compuesto por una «mezcla» entre una parte celestial y etérea, y una parte ánimo-vegetal, hallada en su entorno. El hombre posee una parte inmortal y otra mortal que habitan el cuerpo humano. Estas se acomodan y coexisten, son dos áreas sagradas muy diferentes en el hombre.

Por ejemplo, los vocablos *camac*, *cai*, *cay*, *cami* se relacionan con una serie de términos muy interesantes:

- Animar o dar vida, durante el periodo de gestación.
- Infundir con esta entidad anímica el destino del individuo.
- Estar infundida por una divinidad relacionada con la fertilidad, posiblemente por una divinidad del *hanan pacha*.
- La muerte; su ausencia se relaciona con la muerte.
- La fuerza y la valentía, aspectos que posiblemente eran ubicados en la cabeza.

Esta entidad, *camac*, se concebía intrínseca al individuo, no-muerto, y en algún caso «suministrada» por la divinidad. Esta característica es de gran valor porque otorga al ser que la posee un aspecto atemporal e inmortal.

El *camaquen*, explica la investigadora María Rostworowki (1997: 210), es la fuerza vital presente en el universo, lo que anima a los seres. Esta nos otorga identidad personal, y no se transmite. A diferencia de lo que propone la investigadora, si bien el *camac* otorga

¹ En la actualidad, la investigadora Palmira Riva ha escrito lo siguiente al respecto: se percibe que «... el *animu* se considera de manera general como una fuerza que anima, que mantiene el cuerpo en vida y que se posee desde el vientre de la madre, un estudio detallado y minucioso de las distintas representaciones gráficas y descripciones que dan los informantes de la misma, así como su relación con otras sustancias corporales, atesta la ausencia de una concepción única e unívoca. En efecto, las representaciones del *animu*, así como el número de entidades anímicas en el cuerpo, pueden variar de una región a otra o de un individuo a otro según el género. Además, la presencia del *animu* varía a lo largo del ciclo de vida de un individuo en un proceso paulatino de adquisición de fuerza anímica y fijación de la misma en el cuerpo para decrecer con la edad hasta la pérdida total con la muerte. La pérdida de principio vital va de par con la «degeneración» de la sangre...», en La Riva González, P. (2005): «Las Representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano». *Revista Andina*, número especial *La adscripción étnica de los pueblos andinos de Chile*: 41, Cusco.

identidad personal, es un fluido celeste muy cotizado por las fuerzas terrestres, que carecen de él. Opinamos que este sí podía ser transmitido, robado. Es más, mantenemos la hipótesis de que esta sustancia vital se entendía como una sustancia preciada desde periodos muy tempranos. Así, la cabeza sería o representaría el órgano de mayor complejidad e importancia del individuo, poseer cabezas, equivaldría a poseer energía celeste.

La investigadora Olinda Celestino ha escrito que en el ciclo mítico de *Pariacaca y Pachacamac*, y otros héroes de los Andes Centrales, se hallan nociones tales como *casca*, *camac*, y *callpa*. Conceptos que, opina la investigadora, se refieren a la fuerza vital que: «... anima el universo sagrado de los héroes y de los antepasados y que lo transmiten a los hombres y las cosas animadas. Al parecer cada héroe poseía en diversos grados la capacidad de animar y de dar vida, los beneficiarios podían aumentar la calidad de su *camac*, proveyéndose a través de varios héroes con el heredado de sus ancestros y los que más acumulaban podían llegar a ser *ancha camasca*, poderosos y capaces de animar, lo que correspondería a los especialistas es decir a Chamán, curandero, adivino, brujo, hechicero» (Celestino, 1997: 6).

El investigador Gerald Taylor entiende el *camac* como la transmisión de fuerza, de la fuerza vital de una fuente animante, generalmente un héroe regional o un antepasado, a un ser u objeto animado, *camasca* (Taylor, 1987: 2). De igual forma S. Gruzinski y C. Bernard comprenden el *camac* como el participio presente del verbo animar, que es la transmisión de una fuerza vital (Gruzinski y Bernard, 1998).

Por otra parte, aparecen ciertas diferencias con otro vocablo que denota una relación primordial con el individuo, nos referimos al término *soncco*. Las definiciones del *soncco* se relacionan:

- Con el corazón.
- Con las entrañas.
- Con el interior del cuerpo.

Poseer esta entidad anímica es sinónimo de vigor, de inteligencia, se relaciona con el juicio, la razón, la memoria, la determinación. Su ausencia provoca la ira, la locura y el desmayo; teniendo en cuenta las fuentes consultadas.

Sobre el concepto de alma, el cronista Pedro Cieza de León anotó que: «El creer que el ánima era inmortal, según lo que yo entendí de muchos señores naturales a quien lo pregunte, era que muchos decían que si en el mundo había sido el varón valiente y había engendrado muchos hijos y tenido reverencia a sus padres y hecho plegarias y sacrificios al Sol y a los demás dioses suyos, que su songo deste, que ellos tienen por corazón, porque distinguir la natura del ánima y su potencia no lo saben ni nosotros entendemos dellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleitoso lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen, beben y huelgan: y si por el contrario ha sido malo, inobediente a sus padres, enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebroso...» (Cieza de León, 2000: 28).

Pedro Cieza de León es uno de los pocos cronistas que relaciona el *songo* o corazón con una entidad anímica. El corazón se entendía ubicado en el centro del cuerpo humano, e impulsaba la vida de este. Según el cronista, el *songo* es la parte anímica que cuando moría el individuo realizaba el viaje inframundano.

El término *soncco* para el Dr. Olano, «... quiere decir centro del organismo o quizá órgano profundo [...] más o menos sentimiento [...] lo consideraban como órgano profundo o central del cuerpo» (Valdizán, 1915: 12). El investigador Hermilio Valdizán añade que en el vocabulario quechua encontró que el *soncco* se entendía como sede de actividad síquica, pues la ideación y la conciencia se expresaban como *sonkon* y *sonconnac*, que quiere decir loco, necio o idiota. El investigador añade que el carácter se halla representado, además, en el diccionario de fray Diego González Holguín, como *Pitu soncco*, el de corazón doblado, *Pisi soncco* y *Llaclla soncco*, pusilánime, poco corazón, cobarde. También, es la residencia de la memoria, el recuerdo de los antepasados, el desmayo, la locura, por la pérdida del corazón, *Chincay soncco*. Se distingue entre el alma de la cabeza y el alma del corazón. *Soncco* expresa funciones de actividad, afectiva e intelectual, mientras que *uma*, donde nosotros situamos el *camac*, es sinónimo de inteligencia, sede de la formación crítica, los impulsos voluntad y las manifestaciones de carácter individual (Valdizán, 1915: 24).

Los datos analizados nos hacen pensar que existía una relación del hombre con una «geometría anímica» respecto a su ubicación corporal. Es decir, la relación de las entidades anímicas no es la misma que la ubicación de los órganos (fig. 1).

Al igual, en estas definiciones hemos detectado que el vocablo *Cam* se relaciona con lo primero, con el impulso inicial, y con el destino del individuo. Hemos considerado la idea de que podría haber existido una estrecha relación entre el nacimiento y las entidades anímicas que componen la geometría anímica del individuo, aspecto que iremos destacando a lo largo del artículo.



Figura 1. Percepción sobre la situación de los órganos. Estos dibujos están realizados por las parteras y médicos tradicionales que asistieron al Taller sobre salud que la COOPI italiana, Inés Agnese, realizaba en Potosí, Bolivia. Trabajo de campo.

III. Datos hallados sobre entidades anímicas. Trabajo de campo realizado en Bolivia

En este punto de la investigación entendimos que era necesario saber de qué manera era introducido el *camac*, o cómo se formaba el complejo humano. La composición anímica de los seres que habitan el *kay pacha* es un dato difícil de averiguar para el periodo prehispánico. Así, son cuestiones que no podemos definir dada la escasez de datos. Entendimos que era un gran aporte para la investigación la posibilidad de realizar un trabajo de campo que mostrase algunas pautas sobre el origen de las formas esenciales del individuo. De esta manera, las informaciones obtenidas, posiblemente, podrían ayudarnos a interpretar los escasos datos de los que disponemos². Básicamente, para el trabajo de campo, nos interesaba conocer la percepción que se comprende respecto al nacimiento, y la importancia en sus fases.

Para el trabajo realizamos una serie de entrevistas a matronas y médicos tradicionales de Potosí, Bolivia. Creímos oportuno buscar información sobre el nacimiento y sus características porque pensamos que el proceso que conlleva este, como se aprecia en los diferentes testimonios, es uno de los rituales que menos ha cambiado desde periodos prehispánicos. Principalmente esto es debido, entre otras muchas cosas, a que desde la evangelización ha sido un proceso en el cual los párrocos de indios no podían participar, era solo para las mujeres. Se habían detectado, en las campañas de idolatría, ciertas formas de paganismo, como la asignación del nombre o la preparación de la cuna, pero no se había elaborado un análisis sobre el nacimiento. Por ejemplo, Pablo José de Arriaga destacó el problema que hallaba en el ritual que se realizaba para elaborar una cuna, o poner un nombre a un bebé (Arriaga, 1968: 248). Pero, el acto del nacimiento no pudo ser intervenido, o fue menos intervenido que otros rituales.

Por ejemplo, una de las características que más nos llamó la atención durante el trabajo de campo fue la percepción que se tiene respecto a la fragilidad, «delicadeza» y el peligro que poseen los bebés al nacer. Al respecto, el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

... el aliento, como tiene la frontanela [el bebé], es bien delicadito. La frontanela es de mucha importancia en el mundo andino, también para la persona adulta, cuando está enferma, muy mal, primero se protege la frontanela, para que no salga el aire, el aliento, el alma de la cabeza se va perdiendo, se dice está saliendo vapor, tienen que cubrirle, lo protegen con las tutumas, son frutos de árboles en forma de casco, se le pone, se le cubre a la guaguas... (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006).

Como se puede ver en el texto, existe la posibilidad de comprender que el bebé nace con la composición etérea de forma intrínseca, esta se alberga en la cabeza.

Los datos hallados sobre la gestación muestran que el acto del nacimiento es un proceso que alberga peligrosidad. En la actualidad, se opina que tanto el bebé como la madre se hallan en una situación de debilidad. Como consecuencia más directa de esta situación, sus entidades anímicas pueden ser robadas y producir la enfermedad hasta la

² En la actualidad se tienen más datos sobre estos temas. Por ejemplo, la investigadora Palmira La Riva González ha observado que entre las poblaciones aymara hablantes de Bolivia se distinguen tres almas llamadas en aymará *axayu*, *janayu* y *ispiritu* (Riva González, 2005: 44).

muerte. En estas circunstancias, para proteger a los bebés, se les cubría con unos pañuelos llamados *chulos*, para que el alma, el *camac* entendido como un aliento que se escapa, fuese resguardado. El médico Alberto Camaqui dijo lo siguiente al respecto: «... a las niñas se las cubría con una pañoleta [...] hay uno para niños y otro para niñas» (Trabajo de campo, Potosí, Bolivia, 2006). En la información recopilada se comprende que existe una diferencia entre el nacido mujer y el nacido varón. Si bien los dos poseen un alto índice de peligro, cada uno de ellos conlleva una forma profiláctica diferente para salvaguardar su salud.

La doctora del pueblo de Tuysuri, Tinquipaya, Zulma Rosis Pinaya Chambi, nos suministró una información muy interesante sobre el nacimiento. Las mujeres cuando van a dar a luz toman mates calientes y se amarran el cuerpo para que no escape «la almita». Tanto a los chicos como a las chicas se les amarra la cabeza para evitar que escape el alma. Cuando las mujeres han dado a luz no se pueden levantar, tienen que guardar un reposo de siete días, más o menos, para evitar que les entre la enfermedad, el viento. De igual manera no pueden comer *chuño*, arroz, porque les haría daño. Posteriormente, entierran la placenta del bebé (Trabajo de campo. Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006).

La partera Plácida Quiroz nos informó de las siguientes características relacionadas con el parto. Durante el parto no se abre la puerta de la habitación, y se pone un brasero con agua en un caldero dentro de esta. Si se abriese la puerta chocarían las dos corrientes de aire frío y caliente. Además, se entiende que la puerta deberá permanecer cerrada para que no entre el diablo en la habitación, pues, el diablo es visto como un agente de la enfermedad; por esta razón nadie sale del cuarto. Además, la mayoría de los partos son de noche, y se entiende que los espíritus terrestres «están en sus horas», por lo tanto peligra la vida de la madre y del niño (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006).

Cuando el niño ha nacido, explica Plácida Quiroz, es abrigado muy bien, se le envuelve hasta que tiene dominio de su cabeza y extremidades. La placenta se entierra porque es la vivienda del niño, el alma del niño (fig. 2). Esta se entierra en la casa, en una de las esquinas o patio, dentro del hábitat de la familia. El agujero se *challa*, pensando en el futuro del niño, y se introducen cuadernos, ollas, según el sexo del recién nacido (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia. Septiembre 2006).

Sobre el papel de la placenta y el nacimiento el médico tradicional Alberto Camaqui nos explicó lo siguiente:

... cuando nace la guagua, primero la placenta no se le saca a fuera, queda enterrada dentro de la casa, si es mujer cerca de la cocina, para que cuando sea grande sea una buena cocinera, o en las esquinas de la casa, porque es donde a nacido, el ambiente. Es parte del cuerpo de la madre, es su ambiente, esta guardado, protegido. Otros, cuando nacen los varones la placenta se les adorna, lapicitos, papeles, para que cuando sea grande sea estudioso... la placenta tiene que ver con el futuro de la guagua. Otros lavan la placenta para que cuando sea grande no tenga manchas, sea bello.. (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006).



CUANDO LA MUJER DA A LUZ EN EL CENTRO
DE SALUD EL PERSONAL SANITARIO ENTREGARÁ
LA PLACENTA A LA FAMILIA

UJ WARMI JAMPINA WASIPI UNQUKUJTIN,
KUTICHIPUNANKU TIYAN CHAY PARISNINTA
NISQATA YAWAR MASISININMAN

44

Figura 2. Manual *Parir sin riesgo*, COOPI-Ministerio de Salud de Potosí, p. 44. Trabajo de campo.

Nos interesaba igualmente saber cómo se les asignaba el nombre a los bebés y si era posible conocer esta información con los recuerdos que tuviesen de los abuelos de nuestros informantes. No obstante, la pregunta se nos presentó sumamente compleja, pues la formulación requería una precisión que desconocíamos. En un primer momento no obtuvimos resultados óptimos, pero entendimos que la pregunta se debía realizar desde un punto de vista estacional, es decir, preguntar sobre la relación entre el día del nacimiento y el nombre no conllevaba una información valiosa. Por eso entendimos que debíamos reformular la pregunta. Valoramos que preguntar sobre la relación entre el nacimiento y nombre del individuo con la época y estación o periodo del año sí era el camino correcto. Entendimos que el nacimiento se veía influenciado no por el día, sino por el tiempo de la naturaleza, por la estación.

Casi todos nuestros informantes coincidieron, al igual que en lo demás, en opinar que el nombre de los bebés es muy importante, pues se relaciona íntimamente con la época en la cual se ha nacido. Determinan que los nombres se asignan por su relación con sus «antepasados»; hoy en día los progenitores se ayudan con el almanaque. De igual forma, el nombre no se puede cambiar.

De igual modo que el médico tradicional Alberto Camaqui, la doctora Zulma Rosis entendía que había meses «mejores» para nacer, y otros «peores». La doctora opinaba que el mes de agosto pertenecía al diablo, y era, por lo tanto, un mes «malo» para nacer, en cambio el mes de febrero era una época «buena» para los nacimientos (Trabajo de campo. Tuysuri, Tinquipaya, Potosí, Bolivia, 2006).

Los datos analizados, tanto de la época de la Colonia como de la actualidad, nos han hecho pensar que el nacimiento del universo andino mantiene una serie de pautas, como la distribución de las fuerzas o la segmentación, asignación y ordenamiento de las formas, semejantes, en cierta medida, a la gestación de un individuo. De igual forma, el nacimiento, a imitación de las fuerzas creadoras, en cierta medida podría participar de estas bases. Concebíamos que existiera la posibilidad de apreciar ciertos conceptos sujetos a la hipótesis, pero asombrosamente el nacimiento en comunidades de tradición andina, como se aprecia en las narraciones, ofrece gran información sobre la cosmovisión, mayor de la que esperábamos.

El investigador Tristan Platt ha desarrollado un estudio de campo en la comunidad de Macha, Potosí (Bolivia) y ha comprendido, al igual que nosotros, que la gestación y el parto tienen un paralelismo entre la formación temprana de la persona y los orígenes mitohistóricos de la sociedad (Tristan, 2002: 127).

El nacimiento, entendemos, es un acto que evoca la creación de un nuevo ser, por lo que la ritualidad es muy cuidada. Se requiere, pues, un espacio-tiempo determinado que puede ser interrumpido por la lucha de las fuerzas, de las corrientes de frío y calor que dominan el cosmos. En un instante toda la percepción de la cosmovisión se pone de manifiesto en el nacimiento, en la evocación de los tiempos primigenios. La concepción de un nuevo ser refleja la forma de percibir el cosmos y las fuerzas que lo rigen. El espacio-tiempo, al ser dominado por una divinidad, le otorga un conjunto de fuerzas específicas, una personalidad, un carácter diferente, etc., caracterizado en la época del año. De esta manera, el tiempo era destino, y el nacimiento se vincula a un espacio-tiempo determinante en la vida-muerte de un individuo.

El bebé en el vientre es un ser en gestación, una forma de vida que flota en líquido amniótico. La placenta simboliza el microcosmos que protege a la criatura, su alma. Opinamos que en cierta medida hemos apreciado las fases de la evolución de la cosmovisión andina en la percepción de la gestación-nacimiento. Se podía comparar, así, con las hipótesis que derivan el mundo de un gran huevo, a modo de placenta. El ser que se está gestando, explicamos, va derivando hacia la luz, por lo tanto en los primeros días de su nacimiento, el bebé es un ser acuoso, pertenece a un mundo acuático y oscuro, al vientre de su madre. Los hombres cambian, se produce una metamorfosis, posiblemente de ritmo muy lento, cambian su composición inicial.

Quizás, la metamorfosis evolutiva, el estado o composición del individuo desde la niñez hasta la edad madura, influyese en la percepción y composición anímica de este. Pero, sobre todo, en su ubicación espacio-temporal dentro del cosmos andino. Por esta razón, entre otras interpretaciones, se lee en los diccionarios coloniales relaciones de conceptos respecto a un vocablo. Es decir, en el diccionario de Fray Diego González de Holguín aparece, por ejemplo, *Unu* traducido como 'agua', *Unu Killa* traducido como 'luna llena' y *Unuykir* traducido como 'niño que no ha llegado aún al periodo de la dentición', es pura agua todavía, y se alimenta de sustancias líquidas. También aparece el vocablo *Yabuar antay quiru*, o *yabuar quiñi*, traducido como 'niño sin dientes, o recién nacido' (González Holguín, 2007: 235). Niño de leche es *Antay quiru llullu huabua vnuyquiru*, *oñuñucuk huabua* (González Holguín, 2007: 347). *Antayquiru* se traduce como 'niño recién nacido'; *Antayquiru soncoyoc* como 'el inocente sin malicia y el vocablo', y *Antayquiru soncco cay* como 'la inocencia' (González Holguín, 2007: 50). Existen varios nexos que unen estas palabras. Todas ellas interrelacionan el agua, el inframundo, la luna y el bebé, como se puede observar. El recién nacido no posee dientes, se alimenta de leche, de líquido. Este, según vaya creciendo, irá aumentando y añadiendo en su dieta productos más sólidos, pero cuando llegue a la vejez, de nuevo volverá a tener una alimentación más líquida. Por ejemplo, las crónicas narran que cuando el niño se destetaba era un gran acontecimiento familiar. Se celebraba una fiesta en la que el tío, de más edad, le cortaba al niño las uñas y el pelo, y después le daba un nombre que era el primero en su vida, que utilizaba hasta la edad madura (Alden, 1969: 146). Los datos nos informan de que posiblemente la gestación del individuo se relacione con una serie de cualidades adscritas a los planos del cosmos. El niño, en este caso, es un ser acuoso relacionado con el inframundo y con las características de este, como por ejemplo, la luna.

Nuestros informantes destacan la idea de que las mujeres deben tener cuidado con el frío, relacionado con el inframundo y la enfermedad. En la actualidad las mujeres de las comunidades no quieren parir en las sillas de parto europeas, ni en lugares abiertos, pues la abertura pondría en peligro la salud de su hijo y la suya. De esta manera, la corriente fría, el fluido inframundano, tendría mayor posibilidad de penetrar en su cuerpo. Cuando el bebé sale a la luz es una criatura acuosa, fría, débil, que debe ser protegida para evitar que las fuerzas del inframundo, posiblemente por su debilidad o porque le robasen la sustancia más deseada, su ánimo. Bajo estas circunstancias las medidas profilácticas, en el parto y en el posparto, pretenden evitar este robo: lugares cerrados, colores oscuros, amuletos, etc.

De igual modo nos han informado de que el nacimiento de los bebés puede estar bajo la influencia de la época del año, de un determinado espacio-tiempo. La composición del ser nacido se ve influenciada por su forma material y por su cualidad espacial, que viene determinada por las fuerzas que rigen el periodo de nacimiento. Esta época, que indicaba la calidad del sujeto, se revelaba mediante el nombre. Antes de la Conquista, probablemente, el nombre

hacia referencia, como indican los textos, a las aves que predominaban en ese periodo estacional, a un antepasado o a una manifestación de la atmósfera. Si bien, como determina el médico tradicional Alberto Camaqui, la estación, el periodo en que se nacía imprimía cualidades específicas al individuo que marcaban su destino, «... el que nace en la época de la lluvia, cuando viene la lluvia, porque llega mucho, tu puedes soplar, pasa, pasa, no hacen caso a los que han nacido en tiempo de seca, hace caso a los que han llegado en tiempos de lluvia, si soplas llega más la lluvia, esto está relacionado hasta ahora...» (Trabajo de campo. Potosí, Bolivia, 2006).

Si el sujeto nacía en épocas de lluvia, sería en el «periodo de *supay*», tendría mayor posibilidad de poseer riquezas, como el oro, pues se cree que este es poseedor de los minerales. En cambio, si nace en un mes seco, como es el mes de Todos los Santos, este acontecimiento marcará su futuro, como un futuro poco fructífero. Algunos datos apuntan a comprender que los fluidos que se hallan en el ambiente impregnan al bebé de esencia que domina su composición, su carácter y su futuro.

El investigador Xosé Mariño halló en su trabajo de campo información muy valiosa que vamos a citar. Así, explica que cuando una persona nace en la comunidad se tiene que mirar en el calendario y ver las cualidades, pues «el día del nacimiento es el día de la suerte del niño y si se le cambia el nombre, se le cambia la suerte» (Mariño, 1989: 103).

El nombre, además, conllevaba en el periodo precolonial referencias sobre el linaje, antepasados y transmitía una información sobre su nacimiento: si habían nacido gemelos, si habían nacido de pie, malformaciones, etc. Los investigadores S. Gruzinski y C. Bernard entienden que nunca se nombraba al individuo, sino que se le clasificaba; por lo tanto, el nombre cambiaba según la relación de un individuo, madre o padre, corte de pelo, etc. (Gruzinski y Bernard, 1998).

Parece ser que en el día del nacimiento se introducía una sustancia celeste, el tiempo en esa persona, la potencia que le impulsaba. Ese acto se realizaba en un punto concreto del cosmos, con su momento espacio-tiempo. Esta manifestación se podía entender en el *rituchico*. Por ejemplo, las crónicas explican que si nacía el bebé en condiciones especiales, tormenta, en las estancias o en el campo, ese individuo poseía mayor sustancia sagrada que los demás (Arriaga, 1968: 250). El día del nacimiento lo entendemos, como estamos anotando, como un símil sagrado a las primeras manifestaciones que el «Hacedor» realizó cuando ordenó el mundo. Estableció las diferencias por el nombre, «... estos se llamaran los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblaran en ella, y allí serán aumentados; y estos saldrán de tal cueva, y se nombraran los fulano...» (Betanzos, 1968: 9). Posiblemente el nombre asignaba una información relacionada con la época del año y su ubicación espacial, un sujeto de tal comunidad, un sujeto gemelo, un futuro hechicero, una partera, etc.

En la cosmovisión andina prehispánica parece que los individuos eran dotados de un nombre cuando nacían, nombre que le otorgaría una serie de características, propias de un bebé, y se les asignaba otro nombre cuando llegaban a la edad adulta. Además, el hombre se compone de sombra y de nombre. La sombra es la manifestación de la energía, del *camac*, que se introduce en el individuo en su nacimiento. Así, el nombre del individuo forma parte de su personalidad. Tiene que ver con la conciencia del hombre, con el valor anímico. El hecho de poner los nombres de los antepasados, de las aves o plantas, creaba un vínculo entre el recién nacido y lo creado.

En el trabajo de campo que realizamos los informantes han destacado la importancia que posee la placenta, tanto en el nacimiento, como en el futuro del individuo. Se entiende que esta es la casa, el habitáculo que ha hecho posible la germinación del ser. La placenta, es sinónimo de seguridad y posee una estrecha vinculación con el futuro. Esta debe de ser bien cuidada, pues velará por el recién nacido, enterrada en la casa familiar. La placenta lo protege, como casa y cubículo que fue, durante toda su vida.

Si entendemos el nacimiento unido a una o varias sustancias o potencias, adjuntas al individuo por el periodo en el cual este había nacido, se podría especular con la idea de que la persona, en su composición, poseyese una forma anímica cuya actuación fuese mas o menos afortunada. Este concepto es similar a la percepción que se posee de los periodos temporales. Nacer en un periodo temporal es «mejor» que nacer en otro. Las potencias, si tenemos en cuenta la influencia de los dioses bajo la forma de tiempo calendárico, podrían repercutir en su composición, ya que la geometría del universo se caracteriza por la deidad que lo gobierna. De esta forma, se entiende la información que Bartolomé de las Casas anotó: «... afirmaban que tuvo un hijo muy malo, antes que criase las cosas, que tenía por nombre Taguapica Viracocha, y este contradecía al padre en todas las cosas, porque el padre hacía los hombres buenos y él los hacía malos en los cuerpos y las ánimas...» (en la introducción de *Fábulas y mitos de los incas*, 1989: 26). Posiblemente, el nombre se relacionaba con la forma sustancial del individuo. Por ejemplo, en las entrevistas realizadas en la comunidad de Tuysuri, Tinquipaya y en la propia ciudad de Potosí, nadie sabía explicar la relación del nacimiento y el tiempo, pero todos coincidían en manifestar que era desafortunado nacer en la época de Todos los difuntos, que es un mes seco. La época en la cual nace una persona la dota de una personalidad que le diferencia de los demás, y que marca, de igual modo, su futuro, su destino.

En esta parte de la investigación se nos presentó una duda que nos parecía muy interesante. Qué pasaba con aquellos niños que se entendía habían nacido un día percibido por la familia como malo. ¿Existía algún ritual para remediar el nefasto nacimiento? De momento esta es una cuestión que no somos capaces de contestar, la dejamos para futuras investigaciones.

Las explicaciones de las comunidades actuales nos han servido para comprender una de las manifestaciones más perseguidas por los extirpadores de idolatría: el nombre. Roel Pineda explica que antes de la Conquista española, el niño era presentado a los cuatro días de nacer, *ayuscay*. Su placenta era guardada como amuleto vital. Y la cuna que lo guardaba, *quirao*, sustituía al útero materno, al vientre de la madre Tierra, por lo que era construida con una gran ritualidad. Cuando el bebé dejaba de mamar, se le cortaba el pelo y se le asignaba un nuevo nombre. De igual forma, cuando este llegaba a la pubertad se realizaba un ritual, el de los niños se llamaba *quicuchi* y el de las niñas *huarochico* (Pineda, 2001: 168 y s.).

La cuna era un microcosmos que albergaba al bebé y lo protegía de los peligros del exterior, su fabricación requería un ritual que fue percibido por los extirpadores de idolatrías. Era una especie de útero fabricado, y con vida propia, para cuidar del bebé (Arriaga, 1968: cap. II).

En las visitas, los extirpadores de la idolatría habían observado que el nombre se ponía a los recién nacidos, y que este acto involucraba la adoración a sus *huacas*. Además, junto con la nominación del recién nacido se perseguían una serie de rituales. La vida y la transformación nominal de un individuo se juzgaron como muestras de idolatría (Arriaga, 1968: 223).

Por ejemplo, sobre el ritual de *rituchico*, Cristóbal de Molina anotó la siguiente información:

El rutuchico es quando la criatura llega a un año, ora fuese hombre o muger; le daban el nombre que avía de tener hasta que fuese de hedad: si era hombre queando lo armavan caballero y le davan la guaraca, entonces le davan los nombres que avían de tener hasta la muerte; y si era muger, queando le venía la primera flor, le davan el nombre que avían de tener para siempre; u asi cumplido el año, la criatura que tresquilavan, y para avella de tresquilar llamavan al tío más allegado, y a este le cortava el primer cavello y ofrecía para la criatura, y por esta horden yban hasta que los parientes hacían la ofrenda, y después la hacían los amigos de los padres; y bebían este día, y el tío más principal le dava el nombre que vía de tener hasta que fuese de hedad, como dicho es (Molina, 1989: 119).

Al respecto Cieza de León escribía lo siguiente:

... una cosa noté en el tiempo que estuve en estos reinos del Perú, y es que en la mayor parte de sus provincias se usó poner nombres a los niños cuando tenían quince o veinte días, y les duraba hasta ser de diez o doce años, y desde tiempo, y algunos de menos, tornan a recibir otros nombres, habiendo primero en cierto día, que está establecido para semejantes casos, juntándose la mayor parte de los parientes y amigos del padre, adonde bailan a su usanza y beben, que es su mayor fiesta, y después de ser pasado el regocijo, uno de ellos, el más anciano y estimado, tresquila ala mozo o moza que ha de recibir nombre y le corta las uñas, las cuales, con los cabellos, guardan con gran cuidado. Los nombres que les ponen y ellos usan son nombres de pueblos y de aves, o hierbas o pescado..., nombres de sus padres o abuelos (Cieza de León, 2000: 260).

En el *Diccionario* de Fray Diego González de Holguín (2007: 213) hemos hallado los siguientes términos relacionados con los rituales de nominación:

Rutuchicuni: 'hazer trasquilar el niño con supersticion y borrachera'.

Rutuchicuy: 'la junta y borrachera para trasquilarle'.

Rutuchiy ñisca: 'sentenciado a trasquilar'.

Parece ser que el niño era trasquilado –ritual de *rituchico*–, y se le cambiaba el nombre. Los cabellos se donaban a la *huaca* o se los quedaba la familia. Este ritual se entiende como un paso de la niñez a la adolescencia, pero se ha pasado por alto, dato hallado en las campañas de evangelización, que los párrocos de indios observaron que la mayor humillación para los nativos era raparles la cabeza como castigo. Como ejemplo hemos elegido el siguiente extracto de la visita de Pedro Pérez Laredo Otáñez, en el cual se puede apreciar que los indios que informaran del estado de su *ayllu*, de los individuos casados y de las defunciones, eran beneficiados, en cambio los que «... ocultando la verdad maliciosamente les serán dados ducientos azotes, y trasquilados, y desterrados al socavón de Huancavelica por un año...» (Laredo Ontañez, 1696: 214). Desvinculados de sus antepasados.

Los datos analizados, los rituales, y demás informaciones que existen del periodo precolonial nos hacen pensar que el corte de pelo era más que una expresión. Si entendemos

el corte y la ritualidad, junto a la humillación o miedo que se sentía con el acto, deberíamos hablar de una vinculación entre el pelo, poseedor de un tipo de potencia, quizás parte del *camac*, y el individuo. Quizás la práctica tan puntual por la cual se cortaba el pelo en determinadas fechas y para determinados rituales, como el de la transición a la madurez o los rituales para los viajes, se entendía como un ritual de consagración a las deidades. Igualmente, cortar el cabello fuera de estos rituales era una ofensa y un peligro para la salud del individuo.

Estas características dirigen la posibilidad de entender el *camac* como una fuerza albergada en la cabeza. Es muy importante que intentemos ubicar el lugar donde se concebía que habitaban las diferentes potencias del individuo, porque, a modo de microcosmos, la segmentación del hombre informa sobre aspectos de la cosmovisión andina. De tal manera que existe una división natural del cuerpo humano, situación de los órganos y una segmentación no empírica de las sustancias etéreas, que unen al individuo con otros planos del cosmos.

En un manuscrito del padre fray Vicente de Valverde, este había observado que «... tenían por costumbre cortar las cabezas...» (Valverde, Mss. 3216. BNM). En general, hemos advertido que la guerra posee una característica, aparte de la bélica, mágica, que tiene que ver con la posesión de la potencia o alma del enemigo. El corte de la cabeza era una de las peores muertes que podía tener un individuo.

Posiblemente cortar la cabeza en la guerra tuviese una percepción similar a la mantenida en otras regiones de Sudamérica. En los rituales jíbaros, el ánimo del enemigo era atrapado, encarcelado en su habitáculo craneal. Por ejemplo, un conquistador observó, respecto a la posesión del ánimo en la captura bélica, que «... si uno mataba a otro riñendo era señor de aquel cuerpo y de su heredad y un tiro de piedra alrededor de honda este cuerpo le balia mucho que le curava y quedava en susto como embalsamado y teniale en su casa y que consientise que le biniesen arreberenciar y adar de comer que era una de las vanidades...» (Mss. 9447: 79v. BNM). El agente anímico ubicado en la cabeza fue percibido como una potencia transferible y beneficiosa, si se controlaba. De esta manera el *camac* fue muy cuidado y reverenciado.

El investigador Peter Kaulicke explicó, sobre la simbología que existe entorno al concepto de cabeza, que a finales del periodo arcaico los rituales de muerte están ligados a un centro: «... los individuos destinados a convertirse en ancestros se identifican con este centro y su transformación ya no se expresa corporalmente sino a través de objetos asociados con la cabeza. Esta parece ser el centro de poder de transformación y regeneración, tema repetido de una manera incesante en el arcaico final y en el formativo» (Kaulicke, 2001: 320). A finales del formativo, esta transformación constituye una identificación con las deidades, este cambio se debe –añade el investigador– a la presencia de una élite poderosa que garantizaba el bienestar y control sobre el agua y eran percibidas como ancestros divinizados (Kaulicke, 2001: 321).

El investigador Claudio Rinaldi observó que entre los ayoreodes de Tobité y San José de Chiquitos, zona oriental, se distinguía en la constitución del cuerpo dos formas, principalmente (Rinaldi, 2004: 305 y s.). Un cuerpo material, físico, tangible, llamado *aóí*; y una entidad anímica, llamada *camac*, que también llama cuerpo emocional. Este cuerpo emocional, apunta, se divide, a su vez, en *oregate* que «es una imagen refleja de una persona o cosa, metafórica y

sensible a la vista y al oído» (Rinaldi, 2004: 308). Esta no tiene una localización en el cuerpo, pero posee la propiedad de desligarse y viajar a lugares inaccesibles. El chamán utiliza esta potencia para realizar sus viajes y acceder al inframundo. La otra división del *camac* es el *ayipiyé*, este se ubica en el corazón y rige el pensamiento y entendimiento, es la fuerza vital y motora. Por otra parte, el autor añade que el estudio de la medicina tradicional diferencia entre el alma de la cabeza y el alma ubicada en el corazón; aspecto que concuerda con la hipótesis hasta ahora mencionada sobre la energía ubicada en la cabeza, y la ubicada en el corazón, el *songo*, como veremos. Las dos entidades se van acomodando en el ser desde su niñez, a medida que abandona el seno materno, procedente de sus antepasados míticos, «... transformados en elementos vivos de la naturaleza circundante...» (Rinaldi, 2004: 308).

El concepto de *camac* andino lo hemos percibido semejante al concepto de *tonalli* del área mesoamericana, sin entrar en un análisis en profundidad. El *tonalli* es como el destino particular del individuo, viene de la región celeste, está compuesto de sustancia celeste. Los animales tienen *tona*, por eso pueden adivinar, porque pueden viajar a otras regiones del cosmos. Los niños corren peligro porque pueden perder su *tonalli*, los adultos también a través de la ira o por corte de pelo; se puede escapar. Esta sustancia se relaciona íntimamente con el sol y el calor. También, se entiende como un aliento, similar al concepto andino. El *camac* está en la cabeza, lo que coincide con las informaciones obtenidas hasta el momento; y permite el crecimiento, es potencia. Otorga al individuo conciencia, valor, ánimo, temperamento particular, y un vínculo del hombre con la voluntad divina, de manera temporal³.

IV. Posibles entidades relacionadas con el ánimo

Si bien las composiciones anímicas son similares, en cierta medida, para todos los seres, y quizás para los objetos, hemos hallado indicios por los cuales podemos apreciar que existían ciertas entidades especiales que también se relacionan con la composición anímica de los seres. En concreto, hemos hallado información que nos hace pensar en la posibilidad de atribuir un agente anímico «especial» para determinados seres. Por ejemplo, los chamanes, como veremos, poseen una formación diferente al resto de los individuos. Al igual, el régimen que dominaba la sociedad inca, introducía ciertas distinciones en cuanto a la composición anímica del dirigente, el Inca. Es decir, el Inca, como hijo de una deidad, no podía atribuirse un origen similar al resto de la población andina.

Una de las primeras distinciones que hallamos es el llamado *huauque*. El cronista Blas Valera explicó en sus textos que los *huauque* fueron estatuas del dios particular que poseía cada familia, nación o casa de donde procedía, o algún dios que le favorecía (Valera, 1956: 19). Los *guáques*⁴ son, explicaba Bernabé Cobo, estatuas del Inca que tomaban por hermano de este, como un retrato (Cobo, 1956: 162). Polo de Ondegardo entendió que el *huauque* era la estatua de los incas (Ondegardo, P. [1584]: *Averiguaciones*. Concilio de Lima, cap. I, fol. 8).

³ López Austin, A. (2005): *La construcción de una visión del mundo*. Seminario del posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Ciudad Universitaria por el profesor Alfredo López Austin; Espinosa Pineda, G. (2002): *Religión, cosmología y naturaleza en Mesoamérica*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, curso impartido en la sede de Salamanca, España.

⁴ Cada autor utiliza una forma diferente para determinar la misma palabra.

En la crónica *Anónima* hallamos la siguiente información sobre el *huauque*: «... las señalaban sacrificios, ministros y renta; mas no eran las estatuas suyas de su nombre y representantes de su persona, sino del dios que tenía particular la familia, o nación, o casa de donde procedía, o de algún dios particular que él imaginaba la había sido favorable...» (*Anónima*, 1968: 160).

El investigador Federico Kauffman opina que esta «estatua» no representaba un ser abstracto, sino un soberano y personaje de la nobleza, un «gemelo mágico» que ofrecía buena-ventura y protección (Kauffman, 2002, tomo V: 777). El investigador Alden Manson opinaba que el *huauque* era una *huaca* personal, en la que se suponía residía el espíritu tutelar hermano o gemelo del poseedor (Alden Manson, 1969: 195).

Alguno de los datos analizados muestran que el *huauque* representó una función espiritual de un ser protector, unido por medio de lazos espirituales.

Pero, hemos hallado que no solo el inca poseía *huauque*, sino que además, por ejemplo, el Sol, al igual, posee su propio *huauque*; que es una función de este mismo. El Sol poseía tres aspectos: *apu inti*, entendido como «Señor Sol», perteneciente al solsticio de diciembre. *Churi inti*, «Hijo Sol», relacionado con el inicio del año y con el solsticio de junio, e *Inti Guaqui*, «Hermano Sol», Señor de los días. Según los escasos datos de los que disponemos parece que el *huauque* fue una especie de «gemelo» de ciertos sujetos o entidades divinas. O un aspecto de ese ser que representaba.

En las crónicas se percibe que el *huauque* había sido entendido como el hermano de los individuos importantes y de algunas divinidades; no de resto de la población. Según las informaciones recopiladas por Fray Martín de Murúa, «... todos los Yngas, en su vida, tenían cuidado en hacer una estatua suya, que representaba su persona, llamada huaoqui...» (Murúa, 2001: 402). Nos hemos fijado, al igual, que el *huauque* recibía veneración en las campañas de guerra, ya que aconsejaba al inca. De igual modo, el *huauque* aconsejaba y guiaba al difunto en el viaje inframundano. Se podía entender que era una deidad que favorecía a determinados individuos, una especie de álgter ego, en momentos críticos de la vida, en la guerra y en el viaje inframundano. Estos elegidos, normalmente gobernantes, poseían unos «poderes sobrenaturales» que les diferenciaban del resto de la población. Cada uno de ellos poseía un álgter ego que le comunicaba y guiaba en las batallas, durante el viaje inframundano, era una ayuda de suma importancia, como veremos.

El investigador J. L. Pallarés entiende los siguientes incas con su *huauque*:

- Manco Capac: el pájaro inti.
- Sinchi Roca: el pez de piedra Huanachiri Amaru.
- Loque Yupanqui: el Apu Mayta, que era el nombre del jefe Alcaviza.
- Capac Yupanqui: el Ayllu, «familia».
- Inca Roca: el nombre de su *panaca*, *Urco*.
- Viracocha: el *Amaru*.
- Pachacuti: una imagen de oro que representaba una serpiente bicéfala, el arco iris, llamada inti illapa.
- Topa Inca: fue el Cusi Churi, «el hijo afortunado».
- Huaina Capac: el Huaraqui inca (Pallarés, 1996: 81).

V. Conclusiones

Las comunidades andinas tienen una cosmovisión propia que ha cambiado desde tiempo prehispánico. Esta cosmovisión constituye un patrimonio intangible de la humanidad y un objeto de estudio por sí mismo, aunque no ha sido el tema de nuestra investigación. Para nosotros, además, ha servido para entender la continuidad de ciertos conceptos, y nos ha deslumbrado la riqueza, en gran medida aún inexplorada, de este tesoro.

A partir del trabajo etnográfico hemos podido estudiar *in vivo*, conceptos que las fuentes históricas solo mencionan muy vagamente. De esta manera pudimos estudiar el complejo anímico que, nuevamente, resulta más plural y complicado que la imagen simple que puede obtenerse de las fuentes y estudios tradicionales.

Al contrastar la rica información del especialista, la partera, el hombre-médico, el chamán, con el resto de las evidencias precolombinas, podemos normar qué ideas guardan continuidad y qué ideas no, con el tiempo antiguo. Más allá de lo que alcanzamos a verter en este artículo, nos parece que esta ruta despunta como la de mayor riqueza y vitalidad para continuar la exploración de lo que algunos etnólogos han llamado la composición de la persona, parte de la cual ha sido referida por nosotros como el complejo anímico o la geografía anímica. Por el momento, durante el periodo prehispánico podemos entender dos formas que componían el individuo, por un lado el cuerpo material, y por otro el cuerpo no visible. El cuerpo no visible se entendía segmentado en zonas donde se albergaban determinadas potencias. Estas se manifestaban en el sujeto desde su nacimiento. A través de las crónicas hemos hallado dos entidades anímicas, el *camac* y el *songo*. El *camac* era la potencia celeste que vinculaba al individuo con la región *hanan pacha*, y le otorgaba un carácter particular, pues se relaciona la entidad anímica con el nacimiento. Por otro lado, el *songo* es una potencia ubicada en el centro del cuerpo, que ayuda al individuo, lo impulsa; y la relacionamos con el *kay pacha*. Posiblemente el hígado también se percibió como un habitáculo de energía, pero relacionado con el hedor, con el inframundo, el *burin pacha*. El nombre es otro aspecto que se pudo haber relacionado con un agente anímico. Hasta el momento se entendía que los extirpadores buscaban, o querían eliminar, aquellos rituales que unían a los recién nacidos con sus antepasados mediante el nombre, pero no se había comprendido el sentido tan profundo que tenía el nacimiento, como hemos observado, y su vinculación con los apelativos de los recién nacidos y su evolución temporal.

Por otra parte, hay datos que nos hacen comprender que ciertos individuos tenían un agente anímico «especial». Por ejemplo, los chamanes o los gobernantes poseían una formación diferente al resto de los individuos. Es decir, existen ciertas distinciones en cuanto a la composición anímica de los seres.

Las entidades anímicas compartían la composición del individuo, la sustracción de una de ellas provocaba la enfermedad, y en algunos casos la muerte. Existen otras formas del individuo que posiblemente se percibieran como entidades anímicas, como es la sangre o la grasa. Carecemos de datos que amplíen el panorama que poseemos, pero, en los textos se percibe la idea de que existían seres que robaban el alma, pero también la sangre o la grasa, provocando la muerte (fig. 3). De esta manera el hombre centroandino, durante el periodo prehispánico, pudo haber comprendido que estaba compuesto de un cuerpo material y de una serie de entidades anímicas, varias, que formaban una geometría anímica.

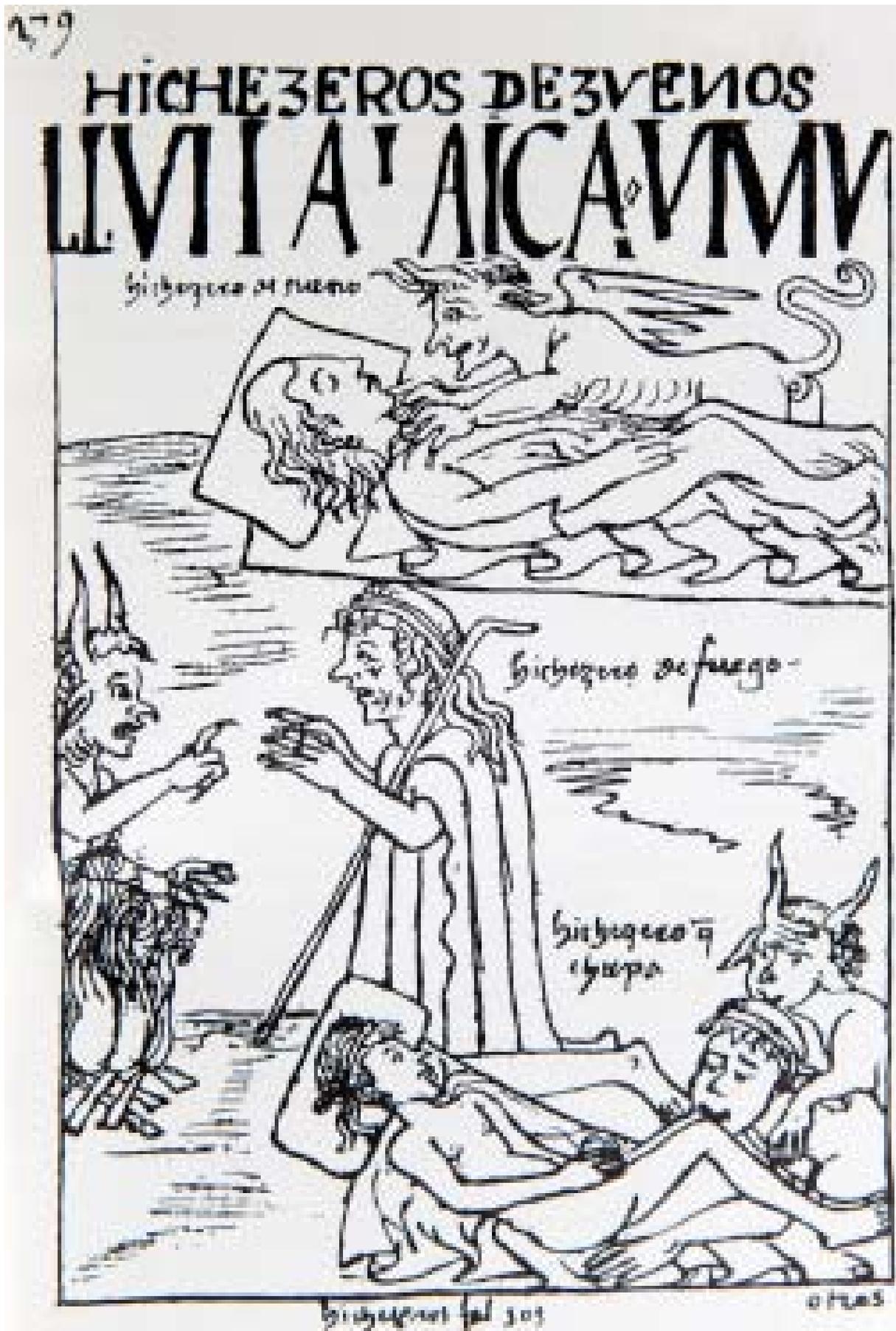


Figura 3. Lámina de Cuaman Poma de Ayala (1987): *Nueva Crónica y buen gobierno*. «Crónicas de América». Historia 16, Madrid.

Bibliografía

ANÓNIMA (1968): *Relación de las costumbres de los Naturales del Perú*, en Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, BAE, Madrid.

ARRIAGA, P. J. de, (1968): *Extirpación de la idolatría del Perú*. BAE, Madrid.

ÁVILA, F. (1604): *Dioses y hombres de Huarochirí*. Biblioteca Nacional de Madrid. Papeles sobre los incas, 3169, fol. 126r.

BETANZOS, J. de (1968): *Suma y narración de los incas*. En E. BARBA, *Crónicas peruanas de interés indígena*. BAE, Madrid.

CASAS, B. de las (1909): *Apologética historia de las Indias*. Bailly Bailliére e Hijos, Madrid.
– (1983): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Cátedra, Madrid.

CELESTINO, O. (1997): «Trasformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales». *Gazeta de Antropología*, 13 (6).
Disponible en <http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html>.

CIEZA DE LEÓN, P. (2001a): *La crónica del Perú*. Dastín, Crónicas de América, Madrid.
– (2001b): *El señorío de los incas*. Dastín, Crónicas de América, Madrid.

COBO, B. (1956): *Historia del Nuevo Mundo*. Atlas, Madrid.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, F. D. (1952): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca*. Instituto de Historia, Lima.

GRUZISKI, S. y BERNARD, C. (1998): *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. FCE, México, D.F.

KAUFFMAN DOIG, F. (2002): *Historia y arte del Perú antiguo*, tomos I, II, III, IV, V, VI. Peisa, Lima.

KAULICKE, P. (2001): *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MARIÑO FERRO, X. R. (1989): *Muerte, religión y símbolos en una comunidad quechua*. Universidad de Santiago de Compostela.

MOLINA, C. de (1989): *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*. Historia 16, Madrid (1575).
– (1989): *Fábulas y mitos de los incas*. Dastín. Crónicas de América, Madrid.
– (1943) [1575]: *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima.

ONDEGARDO, P. (1990): *El mundo de los incas*. Historia 16, Madrid.

PLATT, T. (2002): «El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes». *Estudios Atacameños*, 22: 127-155. Universidad Católica del Norte.

RINALDI, C. (2004): «La imagen de la muerte entre los Ayoreóde de Tobita». En *I Congreso Latinoamericano de Ciencias sociales y humanidades. Imagen de la muerte*: 305- 315. Biblioteca Virtual de la UNMSM, Lima.

ROEL PINEDA, V. (2001): *Cultura peruana e historia de los incas*. FCE, México, D.F.

ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M. (1996): «Breve ensayo sobre el universo religioso andino», en GARRIDO ARANDA, A., (Comp.), *Pensar América. Cosmovisión Mesoamericana y Andina*. En *Actas de las VI Jornadas del Inca Gracilazo* (11-13, septiembre de 1997): 201. Obra Social y Cultural de Cajasur, Motilla.

VALERA, B. (1956): *Costumbres antiguas del Perú*. Secretaría de Educación Pública, México D. F.