

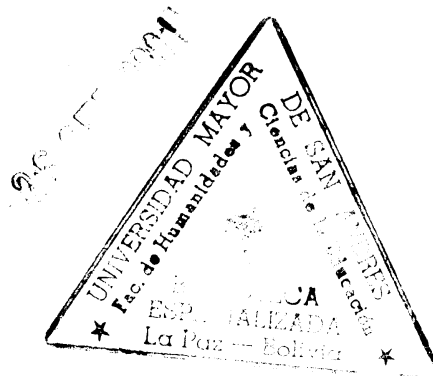
FIL-22

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
CARRERA DE FILOSOFIA

EL CONCEPTO PACHA
Desde el pensamiento aymara

TESISTA: Teófilo Laymi Ticona
TUTOR: Lic. Raúl Matos Quesada

La Paz-Bolivia
2001



K-84303

CB HUMT 000607

DEDICATORIA:

A mi madre

ROSA TICONA

que siempre apoyó mis estudios.

AGRADECIMIENTO:

Mi sincero agradecimiento al lic. Raúl Matos Quesada, tutor de mi tesis, con quien mantuve fluídas discusiones sobre el desarrollo del tema PACHA, que fue de suma utilidad y más que todo por su colaboración en la aclaración de mis pensamientos y en la revisión pormenorizada y la sistematización del trabajo.

Asimismo, mis agradecimientos a los docentes de la Carrera de Filosofía, los licenciados Germán Montaña Arroyo y Eduardo Murillo Quiroga, por la orientación crítica en el campo del pensamiento andino.

INTRODUCCION

"El deber de la filosofía es romper las cadenas de la esclavitud religiosa y la esclavitud ideológica del hombre"

Fausto Reinaga

1. ANTECEDENTES

Uno de los admiradores del escritor indio Fausto Reinaga, el historiador y arqueólogo peruano Luis Eduardo Valcárcel (nacido en Ilo en 1891) y prologista de la obra *"La Revolución India"*, afirma:

*"Yo dedico estos últimos años de mi vida a desentrañar la filosofía de los amautas, a través de un estudio cuidadoso de las lenguas nativas, no en su empleo ordinario sino en su sentido esotérico, como cuando se descubre que la palabra PACHA significa Tiempo y Espacio (como si se anticiparan aquellos antiguos sabios a Einstein), cuando se comprueba que MALLKI no sólo es la momia sino también el almacigo (círculo vida-muerte-vida). En fin, cuando la investigación comprueba que las raíces quechuas y aymaras son la clave de los más profundos conceptos que configura una sorprendente cosmovisión."*¹

En la cita llama la atención la palabra Pacha con los significados de tiempo y espacio, resultando ser una simple traducción del aymara al castellano y no una explicación de la palabra. Si Pacha es "espacio" y a la vez "tiempo", ¿en aymara con qué expresiones se conocen? Esta cuestión requiere esclarecimiento y no quedar conforme a la consideración esotérica de la palabra Pacha, puesto que en la vida cotidiana del aymara se concibe Pacha como una realidad con dos distinciones que se traducen

¹ Reinaga, Fausto: *La revolución India*, ed. Partido Indio de Bolivia, La Paz, 1970. p. 10-11.

por espacio y tiempo. Consideramos que es un problema y lo asumimos para el desarrollo de la tesis.

2. PROBLEMATIZACION

El mundo aymara para referirse al espacio y al tiempo, utiliza el término apropiado Pacha que, en el habla común de la gente, significa la relación de dos dimensiones naturales.

A partir del habla común del hombre aymara podemos comparar la palabra Pacha con las traducciones que hicieron escritores, cronistas e investigadores actuales, quienes hacen referencia a los significados de los términos, pero en esta comparación se pudo detectar incoherencias, significados ambiguos y con sentido mitológico. Aquí distinguimos dos problemas: la comprensión de Pacha desde lo ritual mitológico, y la palabra Pacha considerada bajo la concepción católica.

El primer problema consiste en que la palabra Pacha es explicada conforme a las creencias: creer que Pacha* es "todo" (F. Diez de Medina); que Pacha sólo se entiende a partir de la "pachamama" (Thérese Bouysse-Cassagne); que Pacha se comprende como representaciones del tiempo y del espacio solamente en las fiestas (H. Osvaldo Urbano); que Pacha es una eternidad estática y opuesta al movimiento eterno que es el tiempo (Mario Montaña Aragón); interpretar que pacha implica formas de espacio y de tiempo distribuidas en la superficie de la tierra (Xavier Albó); considerar que Pacha es "tiempo mítico" (Fernando Montes); asumir Pacha como cuatro épocas que denominan: Ch'amak Pacha, Thuru Pacha, Qhana Pacha y Kaxa Pacha, y las repeticiones cíclicas de estas épocas son consideradas como Pachakutik (Jorge Miranda Luizaga); etc. En consecuencia, estas son distintas formas de interpretación que se leen en escritos y libros que tratan sobre el pensamiento aymara y dichas exposiciones señalan significados dispersos y de orden mitológico. No es la manera de concebir la realidad de Pacha.

En el mundo aymara, ¿acaso la vida real y su pensamiento están reducidos al orden ritual y mitológico? ¿Por qué la palabra Pacha es utilizada en relación a las orientaciones espaciales y temporales? ¿Quiénes creen que la palabra Pacha es algo quimérico? ¿Por qué el hombre aymara no manifiesta el conocimiento teórico de

* Ver fuentes en la bibliografía consultada.

Pacha? Más interrogantes sobre el tema tendríamos de sobra, por la sencilla razón de que el término Pacha carece de claridad y objetividad.

El segundo problema tiene que ver con la forma de esquematización ajena que dio el cronista Juan Ludovico Bertonio (Vocabulario de la Lengua Aymara, 1612, edición facsímil), quien mediante la traducción del término Pacha al castellano y en sentido cristiano, Pacha significaría "*Miccapacha*", "*Nayra*" o "*Hualupacha*" (tiempo antiguo) y "*Dios Pachancatha*" (vivir en tiempo que se conoce al verdadero dios); y cosmológicamente, Pacha con los prefijos "*Alakh*", "*Aca*" y "*Mancca*" (el cielo, la tierra y el infierno). Esta manera de esquematizar a partir de la arbitraria traducción del vocablo Pacha, estaba orientada a la tarea de evangelizar a los "*indios*". De modo que la palabra Pacha habría sufrido una alteración en su sentido significativo.

El término Pacha, con significación tergiversada, es asumido, sacral y friamente, por parte de algunos pensadores, católicos e investigadores en todo los ordenes de estudios, y establecido como fundamento de la concepción aymara. Esta situación aparenta no ser problemática, sin embargo para el aymara que empieza a pensar y a darse cuenta que Pacha no es lo que significa en sentido católico, sino de otra manera, es decir, estrictamente referido a la naturaleza del espacio y del tiempo, sí es un problema.

Por consiguiente, infiriendo de lo anterior, podemos manifestar que el significado Pacha fue oscurecido mediante la práctica de la mitificación y cristianización, de tal manera que resulta ser un problema, porque no hace referencia a la realidad conocida y cognoscible de Pacha. La cuestión es apuntar al fondo del problema; cómo concebir y definir aquello que es Pacha. Es de importancia para nuestro estudio filosófico, porque a partir de esto nos encaminamos en la investigación hacia el significado propio, hasta constituir una nueva propuesta que pretenda explicar la categoría Pacha. Pensamos en la propuesta de concebir y explicar objetivamente Pacha, y no confundir con creencias ni con puras abstracciones intrincadas; porque nuestro objetivo principal no será el de conocer e interpretar las imaginaciones y suposiciones arbitrarias de lo espacio-temporal, tampoco de entender y teorizar el mero panorama geográfico como espacio aymara, sino el de conocer la esencia de Pacha.

Entonces el problema de Pacha merecerá un estudio filosófico objetivo, y no el hecho de confundir como al señalar el "*lugar visible*", el "*cielo celestial*", el "*tiempo imaginario*" y el "*tiempo oscuro*".

Este estudio debe estar conforme a la tradición del hombre aymara. Se trata de una doble dimensión y significación; es decir, se refiere al espacio, el cual se conoce con el nombre "*laqampu*" (término que no se refiere a todas las cosas existentes ni mucho menos al "*espacio celestial*", sino que se refiere al espacio cosmológico), y por el otro se refiere al tiempo, éste se conoce muy poco con el nombre "*sara*" (término con carácter de verbo, pero con posibilidad de constituirse en concepto "*saräwi*").

3. MARCO TEORICO

Convendría considerar algunas de las teorías que proporcionan datos para el estudio; en consecuencia, señalaremos algunas teorías que presentan ciertas ambigüedades, pese a ello, lo rescatable son algunas aproximaciones en relación a Pacha: el espacio y el tiempo, categorías fundamentales para nuestro estudio.

3.1. REVISION DE PACHA EN EL PENSAMIENTO AYMARA

En el mundo aymara, con sus elementos humanos nativos, no se ha expresado teoría alguna que fuere como resultado de un estudio categórico acerca de Pacha. Se tiene una serie de saberes que se enmarcan a nivel cultural-tradicional con trascendencia mitológica; o sea, son costumbres y expresiones simbólicas en relación a la naturaleza geográfica, orientación astronómica, significado de las señales que muestran los animales como predicciones de Pacha, formas de adoración a las "*achachilas*" (cerros, montañas y nevados) y a la "*pachamama*" (madre tierra), leyendas según las cuales los animales se convertían en humanos, cambios naturales y sociales o de "*pachakuti*" (retorno), misa ritual y "*q'owanchas*" (consagración), año nuevo aymara, etc. Con todo ello no se expresa un sistema teórico, sino que son vivencias, creencias y pensamientos imaginativos, mezclados con la fe de la religión católica.

Por otra parte, algunos pensadores aymaras trataron de lanzar ideas con respecto a Pacha. Uno de ellos fue el historiador Germán Choquehuanca (el que se aut nombra Inka Huáscar), quien en sus dos obras afirmó lo siguiente:

“El Pacha, un indivisible conjunto del espacio (sitio), tiempo (cronología), conducta (movimiento) y materia (cuerpo) se lo simboliza con la constelación chakana, de cuatro puntos cardinales, y es la base potencial para la aplicación de la existencia del cosmos y de nuestro mundo”².

“Pacha es la unidad de cuatro fuerzas potenciales que son Toqe (cuerpo), Toqe (espacio), Eneqe (conducta) y el Onoqe (movimiento). Cada uno es una CH'AMA o fuerza permanente y vamos a representarlo en un cuadrado”³.

Según estas afirmaciones se observa que Pacha implica cuatro fuerzas; las fuerzas, en ambos casos, no son consideradas como conceptos de conocimiento de Pacha, sino son consideradas como suposiciones semánticas, e incluso sin coherencia lógica. Este tratamiento tiene una orientación por el estudio de la wiphala, que se conoce de forma cuadriculada y de siete colores. En tal caso, los significados tienen otras connotaciones y que no se adecúan directamente al estudio de Pacha.

Otro de los pensadores es el Dr. Fernando Untoja, que habla de la “*conjura de la violencia*” (común-privado, orden-desorden, aransaya-urinsaya, etc.), como el principio de la dualidad diferenciada o de las mitades. Para Untoja, Pacha sólo puede ser comprendida a través del principio de la dualidad, donde se simboliza la sociedad aymara. En el fondo, este principio de la dualidad remite al mito fundador. ¿Qué quiere decir esto? Que pacha, como dualidad espacial y temporal, es mito y que derivaría de la divinidad “Pachamama”.

“La Pacha-territorio es la superficie (divina) sobre la cual se inscribe todo el proceso de ‘Ayllización’, de la producción. Es en este espacio desdoblado, cuadriculado (invisible) y conflictual donde se graban, se registran los objetos, los medios, la fuerza de trabajo, y se distribuyen los agentes de los productos”⁴.

² Chukiwanka, Inka Waskar: Origen de la Wiphala, s/e, Altupata, 1992, p.8.

³ Chukiwanka, I.W.: Historia y antropología del Qullasuyu, ed. Qullana, Chukiyawu, 1996, p. 7.

⁴ Untoja Ch., Fernando: Re-torno al Ayllu I, ed. Cada, La Paz, 1992, p.103.

En consecuencia, Pacha podría considerarse como divinidad orgánica del tiempo y del espacio, desde la comprensión del ayllu y territorio. Para nosotros esta versión corresponde al pensamiento mitológico y se describe más desde el punto de vista de la perspectiva del ayllu.

Por consiguiente, si bien surgen pensadores de origen aymara y cuando tratan de conocer un tema como el que nos ocupa, no pretenden analizar conceptual y objetivamente, más se asume en sentido mitológico. Parece que el aymara pensante se complica con mitos y no tiende a recobrar y construir conceptos de conocimiento.

Al margen de lo anterior, existe un trato teórico del término Pacha dentro la llamada “concepción andina” y “cosmovisión aymara”; basado en las arbitrarias traducciones que hizo el jesuita Bertonio conforme al esquema católico. Los estudiosos de Pacha que más se basaron y hasta consolidaron el esquema católico, fueron: Olivia Harris, Fernando Montes, María Esther Grebe, Thérèse Bouysson-Cassagne, entre otros. En líneas generales, dicho esquema establece una forma dual, el espacio y el tiempo por separados:

1. Pacha o tiempo, expresado en una dualidad histórica (tiempo de la oscuridad y tiempo de Dios, con un límite, la conquista de América en 1492) con carácter lineal. El carácter del “*tiempo lineal*” es una repercusión de la concepción cristiana de la Edad Media y en contraposición a la ley del “*Eterno Retorno*”. Esta posición del tiempo lineal o pacha, en las últimas décadas dió un giro hacia la concepción “*cíclica*”, con “*kuti*” (término aymara que significa “*vez, retorno*”), a modo de mantener la visión cristiana y, además, como oposición aparente ante la concepción del tiempo occidental.
2. Pacha o espacio, expresado en una dualidad espacial: “*alaxpacha*” y “*manqhapacha*”, con un intermedio que sería el “*taypi*” o “*akapacha*” (superficie de la tierra).

Con esta esquematización, el término Pacha se constituye en fundamento y modelo católico de la concepción aymara, más no es propio del hombre aymara. Esto es lo que podemos notar cuando apenas se hace confrontaciones entre los significados de Pacha cristianizado y los significados de Pacha desde el pensamiento aymara.

Por tanto, en el mundo aymara no existe todavía teoría propiamente dicha, que pueda referir al conocimiento de Pacha, sólo fluyen ideas y paradigmas, los cuales nos incitan hacia la investigación.

3.2. REVISION DEL ESPACIO Y EL TIEMPO EN KANT Y LENIN

Al final de la Edad Moderna, surge el pensamiento filosófico de Immanuel Kant, con quien se formuló el “*idealismo crítico alemán*”. En su obra capital “*Crítica de la Razón Pura*” (1781), Kant establece que el espacio y el tiempo son dos formas puras de intuición sensible y principios del conocimiento a priori, y estarían dados con anterioridad a la experiencia. Dichos conceptos a priori se caracterizan por ser “*conceptos puros*” a diferencia de los conceptos empíricos.

“Se considerará, pues, al Espacio como la condición de posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de ellos: es una representación a priori, fundamento necesario de los fenómenos externos”⁵.

De manera que el espacio no es un concepto discursivo de las relaciones de las cosas, sino una intuición pura y referida a un único espacio con distintas representaciones posibles. Como representación a priori el espacio se expresa en el espíritu del hombre, de ahí la “*condición subjetiva*”. Entonces, el espacio sólo se refiere a la forma pura de la intuición, y no así referida a las sensaciones. Con respecto al concepto metafísico del tiempo, Kant considera que este concepto es “*una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones*”.

“El Tiempo, pues, está dado a priori. Sólo en él es posible toda la realidad de los fenómenos. Estos pueden todos desaparecer; pero el Tiempo mismo (como condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido”⁶.

Entonces al igual que el espacio, el tiempo no es una forma de la intuición empírica, sino que es un concepto que “*Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición*”

⁵ Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura*, ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 174.

⁶ Op. cit., p. 180.

y representación del Tiempo”⁷. Según el “a priori”, o intuición pura, el tiempo es representado antes que los objetos en mudanza y en movimiento.

La “condición de posibilidad”, desde nuestra perspectiva tomamos solamente para el “*laqampu*” y no para el “*saräwi*”, porque el “*saräwi*” es expresión y el “*laqampu*” es condición, de esta manera se establece la relación entre ambos.

A principios del presente siglo, surge el materialista Vladimiro Ilich Ulianov, más conocido por Lenin. En el aspecto filosófico, Lenin tocó el tema del espacio y del tiempo y trató desde el punto de vista del materialismo marxista. El espacio y el tiempo mostrarían formas universales de la materia que existe objetivamente y en movimiento.

*“Reconociendo la existencia de la realidad objetiva, o sea, de la materia en movimiento, independiente de nuestra conciencia, el materialismo está obligado a reconocer también la realidad objetiva del tiempo y del espacio, en lo que difiere, ante todo, del kantismo, que en esta cuestión se sitúa en el campo del idealismo,...”*⁸.

La materia sería el fundamento de todas las formas de la existencia; en este caso, el espacio y el tiempo como “*formas fundamentales de la materia*”.

La corriente materialista formula, por otro lado, que dicha materia como fundamento de todo “...no puede moverse de otro modo que en el espacio y en el tiempo”⁹. Así, el sentido cambia, porque no es lo mismo decir que “...el espacio y el tiempo son la realidad objetiva” o “*formas fundamentales de la materia*”; bajo formas fundamentales se comprende que espacio y tiempo son expresiones de la materia, y sin la materia no serían. No obstante, cuando otra versión dice que “...la materia se mueve en el espacio y en el tiempo”, en este sentido, la materia ya no expresaría formas del espacio y del tiempo, ni ser fundamento de éstos, porque parecería que el espacio y el tiempo fuesen receptáculos en las que la materia puede contener, con posibilidad de

⁷ Op. cit., p. 181.

⁸ Lenin, V.I.: Materialismo y empiriocriticismo, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1948, p. 189.

⁹ Op. cit., p. 190.

movimiento. De todas maneras, la afirmación "*realidad objetiva*" rescatamos para aplicar a "*laqampu*" y "*saräwi*", porque vivimos ambas realidades.

3.3. CONSIDERACIONES GENERALES

Las teorías que hemos revisado rápidamente, aymara y filosófica nos permiten tener una visión panorámica y una situación del tema. Aquellas teorías tienen distintos enfoques sobre el conocimiento de Pacha (espacio y tiempo), y cada una de ellas representada por determinado pensador que se manifiestan según la coyuntura.

En tal sentido tendríamos:

a) Según la concepción aymara, Pacha, conforme el cronista Bertonio y continuadores, se traducen en esquemas de dualidad de orden católico, en los cuales Pacha es "*tiempo de oscuridad*" y "*tiempo de luz*" (o de Dios), "*alaxpacha*", "*manqhapacha*" y "*akapacha*".

b) En el panorama filosófico, la perspectiva subjetiva y metafísica de Kant, el espacio y el tiempo son "*intuiciones puras*" y "*representaciones a priori*", porque están representados en el espíritu humano, y son conceptos de conocimiento a priori. En la concepción materialista de Lenin, el espacio y el tiempo son "*realidades objetivas de la materia en movimiento*" (o también "*formas fundamentales de la materia*") y la "*materia se mueve en el espacio y en el tiempo*"; notándose cierta incoherencia.

¿Cuál de las teorías resulta con buenas evidencias con respecto al conocimiento de Pacha? Ante esta interrogante, nuestra respuesta podemos expresarla en los siguientes términos:

En el caso aymara, no existe una teoría sistemática en relación a Pacha, sino simplemente una concepción de Pacha basada en el pensamiento católico y colonial del cronista Ludovico Bertonio; entonces, lo que más bien se requiere es hacer un esfuerzo de investigación sobre el concepto Pacha.

En el aspecto filosófico, el estudio sobre el espacio y el tiempo se realiza desde dos puntos de vista: primero, Kant estudió la cuestión desde una óptica subjetiva, porque la realidad del espacio y del tiempo existirían en la conciencia y la razón humana.

Segundo, Lenin llegó a determinar la realidad del espacio y del tiempo, pero en sus conceptos y definiciones no acertaron la relación de estas realidades, por lo que emergen dudas.

3.4. NUESTRA PERSPECTIVA TEORICA

El conocimiento de la realidad de Pacha es propio del hombre aymara; el ser aymara, en su vida corriente concibe aquella realidad en dos dimensiones: espacio y tiempo, y estos se traducen por "*laqampu*" y "*saräwi*", son aprehendidos mediante la facultad "*amuyt'a*" (razón). El conocimiento de Pacha no está formalizado en un concepto, y menos se tiene establecida una definición. En efecto, nos basamos en el conocimiento simple de Pacha; este conocimiento no se confunde con cuestiones mitológicas ni con esquemas católicos; se caracteriza por su consistencia, y por esto, nuestra hipótesis de trabajo se centra en este orden de conocimiento.

A partir del conocimiento previo y simple de la realidad Pacha, es nuestra decisión desarrollar la investigación y proyectando una alternativa de conocimiento. Será necesario asumir alguna experiencia de cómo hacer filosofía, así como asumir datos teóricos para su fundamentación. Tomaré en cuenta algunas referencias de las ciencias en relación con el espacio y el tiempo.

4. HIPOTESIS

Nuestra hipótesis consiste en una expresión teórica del concepto Pacha. Según el pensamiento aymara, el concepto Pacha significa y distingue a dos realidades esenciales en cuanto que se expresan con el movimiento del universo, y esas realidades son conocidas con el nombre de "*laqampu*" y "*saräwi*", es decir, espacio y tiempo. "*Laqampu*" es la condición real de todo tipo de cambio y movimiento de los cuerpos, comportamiento de los fenómenos y de los distintos elementos materiales en el cosmos. En cambio, "*saräwi*" es la expresión real de cambios evolutivos y de transcurso continuos que se dan en todo sistema particular y universal en función del "*muyüwi*" (movimiento cíclico).

Según esta proposición hipotética y conforme la comprensión oral del hombre aymara, "*laqampu*" y "*saräwi*" constituyen el contenido esencial del concepto Pacha. O sea, el concepto Pacha refiere tanto al espacio como también al tiempo.

El ser aymara concibe a la realidad de Pacha como la manifestación única, y mediante su facultad "*amuyt'a*" distingue dos dimensiones diferentes, pero inseparables ante los sentidos. De esta manera, el "*laqampu*" o espacio se refiere a la espacialidad relativa y dimensionada por la existencia de los sistemas; y el "*saräwi*" o tiempo se refiere a la expresión de cambio en función de los sistemas de movimientos en el "*laqampu*".

5. OBJETIVOS

5.1. OBJETIVO GENERAL

El objetivo general de la proposición o de la tesis es de determinar que la realidad de Pacha se distingue en dos entes esenciales: "*laqampu*" y "*saräwi*" que están en relación, y demostrar que cada uno de ellos son dimensiones diferentes.

5.2. OBJETIVOS ESPECIFICOS

Los objetivos específicos son los siguientes:

5.2.1. Analizar el significado de la palabra Pacha en el ámbito del pensamiento aymara.

5.2.2. Asumir el significado objetivo de Pacha conforme la comprensión del hombre aymara.

5.2.3. Determinar que la palabra Pacha es un concepto fundamental en relación a la realidad bidimensional "*laqampu-saräwi*".

5.2.4. Establecer que los términos "*laqampu*" y "*saräwi*" son conceptos del conocimiento de la realidad Pacha, en relación a sistemas en movimiento.

6. JUSTIFICACION E IMPORTANCIA

El tema de investigación del concepto Pacha se plantea como una necesidad de comprender la realidad natural en que vivimos y contribuir al pensamiento filosófico; puesto que las ideas con respecto a Pacha son oscuras y confusas, o sea, se

circunscriben en representaciones mitológicas, lo que en gran medida limita hacer un estudio con categorías de conocimiento. La humanidad ha experimentado que los dogmas y creencias primitivos imposibilitan el surgimiento de la filosofía y la ciencia, porque no se construyen con meras imaginaciones ilusorias, sino con el uso de la razón humana, que en idioma aymara es "*amuyt'a*".

Con el estudio de Pacha se pretende dar un paso del mito al logos, a la comprensión racional. El mito implica sentimiento del pasado en leyendas, tradiciones rituales, creencias y fantasías sin probabilidad. En cambio, lo racional es un estudio verificable y actualizado de la realidad.

Desde la década de los sesenta, se manifiesta el pensamiento aymara, surgido bajo arquetipos de carácter católico y mitológico tradicional; a pesar de considerar el tema de Pacha, no tuvo un estudio serio como para inducir a un conocimiento objetivo.

Por consiguiente, en Boliva, el pensamiento y la tendencia aymara carecen de una piedra fundamental sobre la cual poder edificar un pensamiento filosófico; lo que sí existen son discursos de ideas y descripciones socio-históricas que se confunden con cuestiones mitológicas y esquema católico.

El presente trabajo tiende a mostrar el inicio de una investigación desde el pensamiento aymara a partir del problema de carencia de conceptos y explicaciones sobre Pacha. Con este trabajo de índole teórico, lo importante es instituir un pensamiento filosófico y conocimiento en función a la realidad. Lo cual implica pretender trazar y cimentar la propia piedra fundamental de la visión filosófica aymara, para responder y contribuir al estudio del problema de Pacha que persiste en la actualidad.

La cuestión es que cobre importancia en el sentido de abrir nuevos horizontes de estudios, que posibiliten avanzar hacia la superación del problema de la dependencia ideológica.

7. METODOLOGIA

En cuanto concierne a la metodología, se establecen los siguientes métodos procedimentales para el presente trabajo de tesis investigativa.

7.1. METODO DE INFERENCIA INDUCTIVA*

Es un procedimiento que se asume en el sentido de inferir a través del "amuyt'a" (razón) las proposiciones acerca de Pacha, a fin de absorber un conocimiento evidente y substancial; inferir directamente de la naturaleza de "laqampu" y "saräwi", a partir de la realidad sensible y cognoscible, y establecer conceptos objetivos, luego formular una definición del concepto Pacha con carácter de probabilidad.

7.2. METODO LINGUISTICO Y CONCEPTUAL

Procedimiento que consiste en asumir el lenguaje aymara para identificar palabras que se refieren a la realidad de Paçha. Asimismo, utilizar palabras y conceptos que tengan coherencia con hechos reales.

SDO W STE

7.3. METODO DE OBSERVACION

Consiste en observar directamente lo que son "laqampu" y "saräwi", y por tanto, a la naturaleza de Pacha desde la relatividad de movimientos en el cosmos; o sea, mirar deliberada y atentamente los sistemas espaciales, los astros, los seres de vida orgánica y otros, con la finalidad de distinguir dimensiones de Pacha.

*Se apela al método de inferencia inductiva con la finalidad de inducir constructivamente una afirmación conceptual, sin necesidad de un rescate contemplativo (Kusch).

PRIMERA PARTE

*"El dios del tiempo, con su frenética danza,
golpea la mente de los mortales"*

Pablo Huascar Muñoz

LA CONCEPCION AYMARA Y EL CONCEPTO PACHA

En la parte introductoria hemos logrado verificar la cuestión Pacha, porque la palabra, por el momento no conceptualizada, se traduce por espacio y tiempo.

El estudio de Pacha se asume como problema, en sentido de ignorar su referencia real. Si bien muchos investigadores están de acuerdo en que Pacha es espacio y tiempo, esto es por la traducción nominal, no explica nada. Nos preguntamos ¿qué es el espacio y el tiempo para los aymaras?, al respecto nadie, ni un lingüista aymara puede responder con certidumbre.

La cuestión Pacha, no fue problema para los cronistas, investigadores y hasta para los nativos, porque se comprendió en términos mitológicos, teológicos, etnográficos, antropológicos, geográficos e históricos. En el fondo, esta comprensión diversificada converge en la llamada "*concepción andina*", donde Pacha se confunde con mitos y creencias católicas.

1. LA VISION CATOLICA DE PACHA

Antes de la invasión y dominio español en el Tawantinsuyu, los nativos tenían creencias y prácticas rituales, mediante las cuales se referían a cosas concebidas, como el sol, la luna, la tierra, las montañas, agua, Inca, y otros, estas creencias eran objetivas y simbólicas; y es así como el simbolismo Pachamama, se refiere a la tierra vital, pero considerada como ídolo en la concepción católica.

Pacha entendían los nativos conforme el transcurso y los cambios de la vida natural, y donde se daban momentos de mal Pacha y buen Pacha; el cronista Poma de Ayala señala:

“Tenblor de tierra, murir mucha gente con ello. Y en tiempo del Ynga no llover diez años en tiempo de Pachacuti Ynga de los ciete años de hambre de Egipto y en este tiempo dizen que rreuentaua las piedras y cómo se (h)elan las comidas y caer granisos sobre las comidas y pestilencia de guzanos que destruyen las comidas en las sementeras y dentro de casa polillan”¹⁰.

Esta versión se remite al tiempo de los incas, donde se vivían desórdenes de tipo natural, parecidas a las plagas de Egipto según el relato bíblico, y se conocía por Pachakuti o mal Pacha; el tránsito del mal Pacha a buen Pacha significaría otro Pachakuti. En el ámbito social, Pacha tendría que ver con cambios de autoridad o transformaciones de la estructura social, por ejemplo, con el sexto Inca denominado *“Pachacuti Runa (los hombres del inca que pusieron el mundo al revés)”*¹¹. Para los aymaras, en versión oral, Pacha se refería al *“kha pach laqampu”* (aquel espacio), al *“laqapacha”* (lo espacial) y el *“pacha saranaka”* (pasos del tiempo). La palabra Pacha, por tanto, se refería a *“laqampu”* y *“sarāwi”*.

Después de la conquista española, con la misión evangelizadora de los curas católicos, el término Pacha pasó a formar parte de la doctrina católica en esquemas de dualidad y tridimensionalidad, los cuales constituyeron el contenido esencial de la así llamada *“concepción andina”* o *“cosmovisión aymara”*. Este contenido es justamente la resultante de la esquematización católica de Pacha, y se distingue de dos formas, una primera, en sentido histórico, y una segunda, cosmológico.

1.1 ESQUEMATIZACION HISTORICO-LINEAL

Para tratar este punto es pertinente citar al cronista jesuita, P. Ludovico Bertonio

¹⁰ Poma de Ayala, F. Guamán: El primer corónica y buen gobierno, ed. Siglo XXI, México, 1988, tomo I, p. 260.

¹¹ Poma de Ayala: Op. cit., tomo III, p. 852.

(Italia 1557-Lima 1625), que había asumido la responsabilidad de profundizar en el estudio de la lengua aymara, con la finalidad de sentar bases de la doctrina católica, para las poblaciones nativas de esta parte del nuevo mundo. Una de las tareas arduas de Bertonio fue traducir palabras aymaras al español, y de éste al aymara. En estas traducciones podemos notar ciertas incoherencias con respecto al término Pacha, esta palabra se traduce en primera instancia desde una visión católica de tiempo lineal o histórico.

“Pacha: tiempo. +Miccapha vel Nayra, o Hualupacha; Tiempo antiguo. (...). + Dios pachancatha: Vivir en tiempo que se conoce el verdadero Dios”¹².

Esta traducción tiene dos aseveraciones: primero, que las poblaciones originarias, antes del dominio español, habrían vivido un tiempo de oscuridad; y segundo durante el colonialismo, un tiempo de cristiandad. Aseveraciones desde una óptica exótica y donde se formaliza implícitamente el tiempo de carácter lineal, en concordancia con la concepción católica de la Edad media. Según esta concepción:

“La historia no obedece a la ley del eterno retorno. En su fondo está orientada por el designio de Dios que en ella se desarrolla y se manifiesta; está jalónada por acontecimientos que tienen carácter único y no se repiten, que se depositan en las memorias. La humanidad, así enriquecida poco a poco por su experiencia de la duración, se hace capaz de progreso. De esta manera el tiempo histórico difiere cualitativamente del tiempo cósmico, al que asume transfigurándolo a imagen del hombre”¹³.

Concepción que apartó de la práctica de creencias en seres naturales, sol, tierra, montañas, etc., porque se creyó que eran prácticas de adoración y ofrenda a los “dioses de la mundanidad”. De ahí que Bertonio, bajo su misión encomendada, habría distinguido dos momentos históricos del tiempo lineal, es decir, tiempo de oscuridad y tiempo de Dios, que no son de carácter cíclico.

¹² Bertonio, L.: Vocabulario de la lengua aymara, ed. CERES, Cochabamba, 1984, II, p. 242.

¹³ León-Dufour, xavier: Vocabulario de teología bíblica, ed. Herder, Barcelona, 1978, p. 892.

En estos días, esta traducción a fin de que no se pierda el impacto de la religión católica, se expresa con más vehemencia desde la posición andina. El enfoque andino no significa sustituir la visión cristiana, ni afectar la formulación del esquema dual “antes-ahora”, sino la de patentar el fundamento católico. Cuando el fundamento resulta esencial, la remembranza acerca de las formas de la vida precolombina y las prácticas rituales son toleradas, sencillamente aceptadas, porque lo importante es que quedaría marcada la doctrina del evangelio. Al respecto, Olivia Harris muestra esa característica:

“En el mundo andino este carácter del rito, de invocar a los antepasados, y en cierta medida de anular el traspaso lineal del tiempo, cobra un significado especialmente elocuente por el hecho histórico de la evangelización, la cual implica una ruptura brutal entre el ‘tiempo de la gentilidad’ y el ‘tiempo de los cristianos’ (kristiyanu timpu)”¹⁴.

Esta versión hace notar no sólo la posición de los dominadores católicos, sino también la conciencia de los nativos con respecto a los cambios sufridos en su pensamiento y sus conceptos originales. La autora trataría de dar por calificado que en el mundo antiguo se vivían épocas oscuras, a pesar de los progresos y constitución de imperios civilizados, pero este calificativo se basa en la simple observación de que ignoraban al verdadero Dios creador. Por otra parte, la interpretación resulta ser un titubeo de aceptar sólo la posición católica, obviando la “gentilidad”, sin aceptar la cultura tradicional, porque no se considera que los ritos y la cultura aymara tengan valores y significados profundos.

En vista de las ambigüedades en la comprensión e interpretación, es necesario poner en claro la prédica de “gentilidad”. La palabra “gentil” originariamente corresponde a la lengua latina, que deriva del término “gens”, que hasta el siglo X, significó “hombre idólatra”. Según la versión bíblica, los “gentiles” eran poblaciones idólatras, quienes no reconocían al Creador, a diferencia de los judíos quienes serían considerados como “hijos de Dios”. Entonces, el calificativo de “gentilidad” en América es una repercusión de la religión católica, y aplicada arbitrariamente a las poblaciones

¹⁴ Harris, O.: El tiempo en la religiosidad aymara, Dios y el Inka, en: Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana, second tome, Szeged, Hongary, 1989, p. 205.

precolombinas. De esta manera, se generó la creencia del "*tiempo de los gentiles*", marcando en la mente de los nativos, expresado como leyenda, mito. En este caso, hablar del "*tiempo oscuro*" o de la "*gentilidad*" es hablar sólo en sentido católico. Mitificando en diversas manifestaciones, una de ellas consiste en un cuento que fluye en la oralidad aymara, desde la conquista: "*En tiempo de la oscuridad remota, los vivientes eran únicamente gentiles bajo la luz difusa de la luna, pero cuando apenas nacía el sol, esas poblaciones oscurantistas se quemaron y así desaparecieron totalmente*"¹⁵.

El carácter lineal, que supone la traducción de Pacha, está basado en la Biblia donde se indica la condenación de los pueblos que adoran a dioses.

*"Así dice Yahveh, el rey de Israel, su redentor, Yahveh Sebaot: 'Yo soy el primero y el último', fuera de mí, no hay ningún dios"*¹⁶.

Este versículo tiene dos sentidos. Un primero, tiene que ver con la eternidad única de Yahveh y el rechazo a los dioses de los gentiles; y el segundo, hace referencia al tiempo lineal.

El tiempo lineal, en el relato canta así:

*"Hecho está: yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el Fin..."*¹⁷.

Estas versiones, en el fondo, dan la relación y coinciden con la actitud no sólo de Bertonio, sino también con la de los cristianos en general desde la conquista de América. Sobre esta actitud se puede consultar documentos históricos que esclarecen, es decir, hay relatos coloniales sobre cómo los católicos y los soldados españoles acusaban a los nativos de "*pecadores*", por sus prácticas de adoración al sol, luna, Pachamama, agua, etc. y eran considerados "*idólatras*" y "*gentiles*", luego calar el dominio inhumano que se traducía en sometimiento y evangelización.

¹⁵ Cuento oral de carácter mítico.

¹⁶ Biblia de Jerusalén: Isaías 44:6.

¹⁷ Op. cit.: Apocalipsis 21:6.

Por tanto, Pacha como tiempo lineal implica una visión católica de un momento histórico, salpicado de fantasías y que tiene su origen en la traducción hecha por Bertonio.

1.2. ESQUEMATIZACION COSMOLOGICA

En el ámbito cosmológico, la traducción que también corresponde a Bertonio, tiene un carácter sugestivo. Esta vez mediante posponer la palabra Pacha a los términos de orientación dimensional y espacial, pero con significado religioso.

“Si se pospone a Alakh, o a Aca, o a Mancca, significa el cielo, y la tierra, y el infierno, según le procede”¹⁸.

Lo que muestra una combinación o conjunción de palabras, que resultan acrónimos: “Alakhpacha”, “Acapacha” y “Manccapacha”. Considerados como significados de Pacha. Así, “alakhpacha” tendría que referirse al “cielo” y no así al espacio en general; puesto que hablar del cielo está, en sentido católico, relacionado al Ser celestial. Con respecto a esto el relato bíblico dice:

“Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen graneros; y nuestro Padre celestial las alimenta”¹⁹.

Lo que interesa es la frase “Padre celestial”, que es lo mismo decir “Creador en el cielo”; entonces el cielo aparece como un mundo allende la tierra, o lo que está por arriba como Bien y donde se supone que Dios existe.

Haciendo un acápite sobre la particularidad del vocablo “cielo” palabra de raíz latina “caelum” que originariamente habría significado la apariencia de color “celestes” del entorno espacial. Desde el siglo XII, el término vino a significar esfera aparente, azul y diáfana, que rodea a la tierra, en la cual se mueven los astros, como atmósfera.

En cuanto al acrónimo “Acapacha”, hace referencia a la tierra, el mundo donde los seres vivos (vegetales y animales) existen. La traducción del concepto tierra por

¹⁸ Bertonio: ibídem.

¹⁹ Op. cit.: Mateo 6:26.

“Acapacha” no es coherente, decimos esto porque desde el punto de vista del hombre aymara, “Aca” significa “este, aquí”, y Pacha es tiempo y espacio. Respetando las significaciones, “Acapacha” significaría “aquí el espacio”, “este espacio”, y no referido a la tierra. Sin embargo, la misma fuente de Bertonio señalaba lo que significaba “tierra”, es decir, “Tierra o suelo por donde andan los vivientes: Aca pacha uraque”²⁰. En esta traducción, las palabras adecuadas son “akapach uraque” (según la pronunciación fonológica) que se refiere a la tierra.

Por el significado “akapach uraque”, en relación a la tierra, se expresa la “pachamama”, atribuida a la vitalidad de la tierra; pero, sobre este caso también se ha dado alteraciones como en las anteriores. Al respecto mostraremos una cita:

“Pachamama, Suyrumama: La tierra de pan llenar, y acerca de los antiguos era nombre de reuerencia por ver ‘q la tierra le daua de comer; y assi deziá, Pachamama huahuamaba. O tierra yo sere tu hijo, o tomame o tenme por hijo. Hablaua como el Demonio les enseñaua”²¹.

Se puede notar la gratitud y fe manifiesta a la Pachamama, como expresión simbólica referida a la tierra que sustenta, pero lo lamentable es que esta manifestación de reconocimiento sea tergiversada por el calificativo de un acto demoniaco. Volviendo a lo anterior, “Acapacha” es un término que no se ajusta al concepto tierra, sino como elemento cosmológico de la visión católica.

Por último, lo que sucede con el acrónimo “Manccapacha”, ha sido traducido arbitrariamente por el término “infierno”, referido al “mundo de abajo”, donde se cree que radican los “demonios”. El denominativo “infierno” corresponde al lenguaje bíblico. Para constatación señalamos lo siguiente:

“Que si tu mano te es ocasión de escándalo, córtala; mas te vale el entrar manco en la vida eterna, que tener dos manos e ir al infierno, al fuego inextinguible:

²⁰ Bertonio: Op., cit., I, p. 448.

²¹ Op. cit., II, p. 242.

*En donde el gusano que les roe ó remuerde su conciencia,
nunca muere, y el fuego que les quema nunca se apaga*"²².

De manera que se entiende por "infierno", un castigo de fuego eterno; esto es esencial, porque denota que el "infierno" es fuego ardiente, donde los gentiles sufrirían eternamente. Conforme al relato bíblico ha de significar "la muerte para aquellos que no creen en Dios y viven pecando" y que dicha muerte sería eterna en el infierno; por el contrario, no sucedería así con los llamados "salvos" o "hijos de Dios", quienes más bien irían al cielo para una "vida eterna". Según esta relación, "manccapacha" tendría que referirse directamente a "dentro de la tierra", donde se supone que existe el demonio.

En consecuencia, los tres acrónimos "Alakpacha, acapacha, y Manccapacha", como se puede notar, están claramente significados por un tinte católico; no se muestra la significación apropiada y original del concepto Pacha, o sea, sólo se hacen referencia a lo celestial del Ser Supremo, al mundo terrenal y al mundo de los demonios. Por ello resulta una esquematización cosmológica establecida en correspondencia al relato bíblico y la religión católica.

1.3. REPERCUSIONES EN EL PANORAMA ACTUAL

Para muchos teóricos y pensadores, familiarizados con la visión aymara, el hecho de comprender lo que es Pacha, sólo es posible a partir de las traducciones básicas que hemos hecho notar anteriormente; cuando hicieron un esfuerzo por desarrollar una "concepción andina", el cimient o la piedra fundamental resultó ser un esquema con los términos acrónimos de orientación católica. Al respecto, casi no se dan intelectuales de tendencia aymara, que puedan observar este esquema, más bien, en vez de incidir con criterio crítico, asumen con preferencia esta postura. Esto implica que las traducciones del padre Bertonio, en relación a Pacha, tienen repercusiones hasta el presente sin objeción alguna. Para nuestro conocimiento es menester señalar algunos casos.

Las autoras que más han profundizado acerca de la cuestión fueron Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris, quienes afirman que:

²² Torres Amat, Felix: Sagrada Biblia, ed. Club de lectores, Barcelona, 1979, Marcos 9:42-43.

“El pensamiento occidental procede de una concepción lineal del tiempo: el mundo nace de una génesis y se encamina hacia un juicio final. Esta visión se combina a su vez con una jerarquización de los tres espacios que compone el universo: el cielo está encima de la tierra, el infierno abajo, y ambos son posteriores a la vida terrenal”²³.

Quiere decir que las traducciones de Pacha por “*tiempo antiguo*” y “*tiempo de Dios*” son coincidentes con el tiempo lineal; es decir, análogo al “*génesis*” y “*juicio final*” de la concepción judeo-cristiana. El carácter lineal de “*principio-fin*” o “*tiempo oscuro a tiempo de Dios*”, tiene un sentido histórico-horizontal, en composición a la jerarquía de los tres espacios en línea vertical: “*el cielo*”, “*la tierra*” (intermedia) y “*el infierno*”, los cuales están en estricta comparación con los acrónimos “*alaxpacha*”, “*akapacha*” y “*manqhapacha*”²⁴.

¿Si la naturaleza del universo no muestra un carácter lineal sino de dimensiones espaciales, entonces qué sentido tendría el calificativo lineal? ¿Lo lineal habría que entender en cualquier dirección? ¿La jerarquía de los tres espacios implicaría un orden lineal?

Ante estas interrogantes, no es posible dar respuesta certera, sino más bien ideas dudosas; porque si se considera lineal tanto al “*tiempo del génesis al juicio final*” o del “*tiempo oscuro al tiempo de Dios*”, y la “*jerarquía de los tres espacios*”, dichas líneas estarían en combinación, y supone la existencia de “*eje*” o “*centro*”, donde las líneas se entrecruzarían. Entonces, ¿el universo podría ser considerado como una relación de líneas? Desde luego que no. Al contrario, los movimientos de los sistemas en el universo no están sometidos al carácter lineal, sino expresan formas cíclicas. De todas maneras, en lo concerniente a la tridimensionalidad del espacio, las mismas autoras hacen notar:

“Las traducciones que entonces se dieron a la trilogía cielo, tierra, infierno no dejan de plantear interrogantes en cuanto

²³ Bouysse-Cassagne, Thérèse: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, ed. Hisbol, La Paz, 1987, p.17.

²⁴ Los acrónimos se escribirán desde ahora conforme las reglas en vigencia del idioma aymara.

*a su grado real de inteligibilidad por parte de los Aymara. La tierra vino a ser **acapacha** (es decir el **pacha** en que vivimos), el cielo **alaapacha** (el **pacha** de arriba), el infierno **mancapacha** (el **pacha** de abajo) ¿Existía tal esquema tripartito antes de la llegada de los españoles? y en caso de que existiera, ¿cuál era su significado? Hasta ahora no hemos encontrado pruebas fehacientes de tal existencia...*²⁵.

Esta versión hace una observación a modo de conjetura, lo cual parece como una exigencia o búsqueda de significados originales, que puedan tener evidencias empíricas y que posiblemente corresponderían a los aymaras. Esta es una preocupación que deriva a partir de la “duda” e “incertidumbre” desde la traducción encauzada; dicha preocupación muestran los escritos sobre Pacha, sólo suponen dudas por falta de claridad sobre si hubo o no un esquema tripartito antes de la conquista, a menos que la observación se hiciera por qué de los acrónimos al estilo católico. Pero no obstante, queda claro que las mismas escritoras están convencidas con las esquematizaciones de orden católico, más que todo con la traducción y significado que dio el cronista.

Al respecto afirman lo siguiente:

*“En la actualidad, los mundos opuestos que hemos denominado **manqha pacha** y **alax pacha** están fuertemente infectados por motivos cristianos. Así el mundo ‘infernial’ está poblado por diablos, mientras que el ‘celestial’ corresponde formalmente a los númenes reverenciados por la iglesia católica. Sin embargo hemos notado en la discusión anterior que este último se acerca a la idea pre-cristiana de orden, sociedad ‘en policía’, asociada a la luz solar y a la agricultura; mientras que el mundo ‘infernial’ se parece en aspectos cruciales al **puruma pacha** de la mitología antigua. Reconocer esto no es más que afirmar que el esquema cristiano tuvo que acomodarse a una metafísica pre-existente;*

²⁵ ibídem.

*por otra parte es claro que el ajuste entre estas categorías es muy provisional*²⁶.

Es decir, a pesar de tener conciencia de la imposición del esquema cristiano en mundos opuestos, “*cestial*” e “*infern*”, lo que se indica es confirmar y asumir con aceptación el mismo esquema bajo argumentos de que no hubo injerencia impositiva por cristianizar, sino una adecuación a los paradigmas de la mitología antigua y sociedad solar y agrícola, suponiendo las relaciones entre “*puruma pacha*” y “*manqhapacha*”, “*sociedad policial de la luz solar y agrícola*” y “*alaxpacha*”. Esta suposición de relacionamientos carecen de coherencia y seriedad, por las siguientes razones: primero, los opuestos “*alaxpacha-manqhapacha*” tienen carácter espacial implícito en el sentido vertical, dado que lo vertical no se puede ajustar a la línea horizontal, como es “*puruma pacha*” y “*sociedad policial- solar-agrícola*”, ya que en este último se puede constatar momentos históricos; y segundo, atribuir insulsamente al concepto “*puruma*” como “*tiempo mitológico*”, y éste como parte del tiempo lineal. Haciendo una aclaración sobre este caso diríamos que la noción “*puruma*”, refiere no al tiempo antiguo con carácter lineal o espacial, sino a los lugares de la tierra, lugares que no son habitados ni utilizados en cultivos agrícolas.

Para entender con propiedad, “*puruma*” se traduce por “*yermo*”, “*erial*”, “*terreno baldío*”; desde este punto de vista no es coherente el calificativo “*puruma pacha*”, porque no viene al caso. En cualquier etapa temporal de la humanidad, a lo menos en el mundo aymara y quechua, los terrenos llamados “*purumas*” siempre han existido como lugares y pampas no utilizados ni habitados, o como terrenos baldíos. Cuando se habla, por ejemplo, de los cultivos rotativos o discontinuos, en el fondo se hace referencia a “*purum uraqe*” (tierra sin utilizar), y también la referencia a: “*jayan purumit uraqe*” (terreno sin cultivar por buen tiempo), “*yaqhip yapunakax purumt'ayañawa*” (algunos terrenos hay que hacer descansar para que se vuelvan fértiles).

Si el “*puruma*” refiere al “*terreno baldío*”, “*terreno en descanso*”, “*hacer que la tierra se fertilice*”, entonces, ¿qué sentido habría para hablar del “*puruma pacha*”? Con esta última interrogante queremos hacer notar las incoherencias o arbitrariedades en el uso de los términos y sus significados. Por todo lo señalado se deduce que, según las

²⁶ Op. cit., p. 53.

autoras, lo que se predica, en nombre del “*pensamiento andino*”, es sólo el esquema católico, desde luego a base del manejo incoherente de las categorías y conceptos. Y en cuanto respecta al concepto Pacha, no queda nada claro, y sólo se hace resaltar los mundos opuestos del bien (cielo) y del mal (infierno), que estarían separados por la superficie de la tierra.

Otro de los autores destacados que trató de desarrollar la concepción andina, fue Fernando Montes Ruiz. En primera instancia, consideró con énfasis de que la categoría Pacha se tratará bajo fundamentos de la física moderna (Einstein y Heisenberg); los argumentos vertidos están en la siguiente prosa:

“Los pueblos andinos conciben al tiempo y al espacio como una unidad donde el tiempo es cíclico (curvo) y elástico o relativo”²⁷.

“La conceptualización aymara del mundo en términos de oposiciones dialécticas se asemeja al dualismo de la física moderna (materia-antimateria, cargas positiva y negativa)”²⁸.

Pero estos argumentos muestran solamente afirmaciones o proposiciones de orden científico, a los cuales la cuestión andina tendría que adecuarse. Por otra parte, según Montes, se trata de considerar Pacha desde una visión mítica, porque sólo así se podría explicar cabalmente la llamada “*cosmovisión andina*” y la realidad de un pueblo, y porque el mito incluye símbolos, relatos y experiencias. Entonces, la palabra Pacha habría que entender no en el sentido científico, sino bajo la concepción mítica. Según esta orientación:

“El concepto aymara y quechua de pacha engloba silmultáneamente las nociones de tiempo, espacio y totalidad”²⁹.

En esta formulación podemos observar que el concepto Pacha supone la idea a modo de traducción del aymara, o sea, es como decir “*pacha=tiempo*”, “*pacha=espacio*” y

²⁷ Montes Ruiz, Fernando: La máscara de piedra, ed. Quipus, La Paz, 1986, p.30.

²⁸ Ibídem.

²⁹ Op. cit., p. 39.

“*pacha=todo*”. Para no quedar estancado en tres expresiones, el autor recurre al esquema católico y en función de esto se expresa:

“Evidentemente Bertonio, un jesuita del siglo XVI, expresa las concepciones aymaras en términos de sus propias creencias cristianas; sin embargo es muy probable que la cosmovisión indígena precolombina, siguiendo el paradigma tripartito de la dialéctica andina de oposición complementaria, haya distinguido efectivamente tres niveles o dimensiones míticas: Alaxpacha (Hanacpacha en quechua) o cielo, que es el plano superior donde habitan el Sol, la Luna, las estrellas y el rayo; el Manqhapacha (Ukhupacha en quechua) o mundo de abajo, que es subsuelo poblado por los supaya, el terremoto y el Amaru; y entre ambos niveles el Akapacha (Kaypacha en quechua), que corresponde a este mundo donde se desenvuelve la vida humana, animal y vegetal”³⁰.

Esta descripción esquemática no hace más que señalar, con el mismo tinte católico, un esquema tripartito, detallando las características de los mitos prehispánicos:

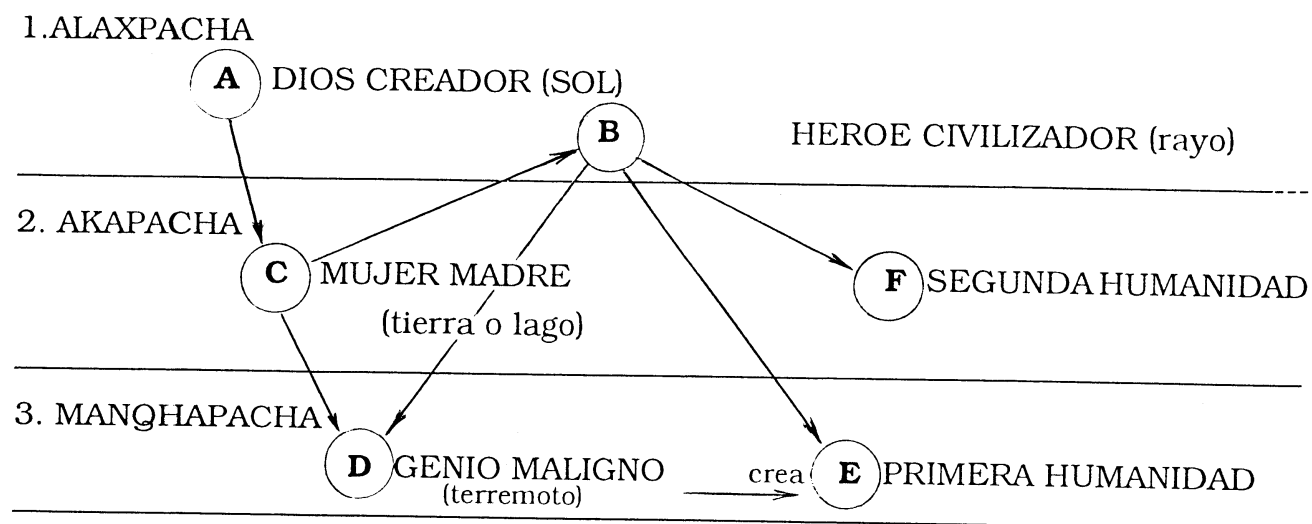
1. Pachacámac (el Sol como Dios creador del cielo)
2. Apo Katequil (Ataguyo como creador de todas las cosas)
3. Pariacaca
4. Hermanos Ayar
5. Thunupa
6. Viracocha
7. Manco Cápac

Estos mitos son considerados como dioses creadores en el cosmos andino, y estarían representados en el esquema general de los tres Pacha. La representación, en este caso, tendría que incluir para cada mito una jerarquía de seis componentes. Por ejemplo, representar el mito “*Pachacámac*” y su correspondiente jerarquía conforme al esquema general, este mismo es válido para las representaciones de los demás mitos.

³⁰ Op. cit., p. 39-40.

ESQUEMA GENERAL³¹

NIVELES DE COSMOVISION



Según este esquema ¿cuál es el carácter del tiempo? El tiempo ya no tendría forma lineal, sino cíclica, y significa comprender en sentido cosmológico, donde el intermedio tierra o “Akapacha” resulta entre “Alaxpacha” y “Manqhapacha”. De manera que esta forma de relación pueda expresar la dialéctica de complementariedad como un recorrido de funcionalidades en los tres horizontes de Pacha; suponiendo que tal recorrido no sólo se manifiesta en el “*tiempo antiguo*”, sino también en la época colonial, el presente y el futuro.

Una última distinción se hace en cuanto a la relación entre el pasado como “bajo” y el presente como “alto”. Esta relación está conforme al esquema tripartito en correspondencia con la unidad espacio-temporal de Pacha, donde “bajo” se atribuye a la “*primera humanidad*” (con carácter salvaje, monstruosa y carente de cultura) y “alto” la consideración por “*segunda humanidad*” (con carácter de civilización y cultura). Finalmente, lo que interesa es hacer notar sobre cómo el esquema cristiano tridimensional se ha asumido, para poner de base en la concepción aymara y luego confundir la realidad de Pacha, con características mitológicas. Sin embargo, en la comprensión del hombre aymara actual, según su lengua natural y corriente, el término Pacha es más claro y contundente, en la medida que refiere a la realidad del

³¹ Op. cit., p. 62.

"laqampu" y "sarawi".

Otra autora destacada en el ámbito de la "cosmovisión aymara" es María Esther Grebe Vicuña, que manifiesta, con cierta radicalidad y conforme al paradigma católico, y trata de mostrar el cosmos como una realidad socio-cultural.

*"Los aymaras dividen el cosmos en tres mundos: araj-pacha, el superior; taipi-pacha, este mundo; y manqha-pacha, el submundo. Sus descripciones de estos vastos estratos cósmicos son fragmentarias, refiriéndose a los seres sobrenaturales, entidades y lugares específicos de culto que caracterizan a cada uno de estos mundos"*³².

Aquí, el esquema tridimensional es ponderado como si fuera propiamente aymara, lo cual no es así. Si bien algunos aymaras del presente predicán sobre los supuestos "alaxpacha", "akapacha" y manqhapacha", dicha prédica fue por razón de la evangelización impuesta desde la conquista de América.

Un último caso que nos parece importante tomar en cuenta, es referente al intento de construir una lógica de oposición complementaria basada justamente en el esquema católico de Pacha. Desarrollar una lógica andina implica ubicarse en el pensamiento filosófico aymara, luego partir del "principio de orden"; o sea, arrancar desde el principio Pacha, puesto que Pacha se entiende como tiempo y espacio. Empero con la traducción de los cronistas del término Pacha:

*"El principio 'pacha' ordena el espacio en tres horizontes: hanaq pacha, plano de arriba; urin pacha, plano de abajo; kay pacha, este plano en el que vivimos"*³³.

*"...el principio 'pacha' ordena el tiempo de dos modos; Cchamacapacha, purunpacha, época que no se ve; Kunan pacha (ahora mismo), época que se ve"*³⁴.

³² Grebe V, M. Esther: Cosmovisión aymara, en: Revista de Santiago, ed. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackena, Santiago de Chile, 1980, p. 61.

³³ Paredes Alarcón, R. Esteban: Aproximación en torno a la lógica de oposición complementaria o dialéctica andina, en: Revista "Kollasuyo", ed. Atenea, La Paz, Bolivia, 1994, N° 3, p. 15.

³⁴ Op. cit., p. 15-16.

En la primera cita, claro está, se trata de una esquematización cristiana de Pacha tridimensional; en la segunda, se hace referencia a la esquematización cristiana de Pacha bidimensional y con carácter lineal (oscuridad de antes y la luz de ahora). Pero, ¿cómo se quiere construir la lógica de complementariedad andina? Según Paredes, sería mediante los términos “yanani” (dos cosas o dos elementos iguales) y en quechua “aucca” o “auqa” (opuestos o contrarios); el primero es para señalar pares: antes-ahora, Ch’amaka-Qhana, etc.; y el segundo para diferenciar otra forma de par (Alaxpacha-Manqhapacha) con carácter de complementariedad en función del “taypi” o “Akapacha”. Luego considerar que los pares opuestos o contrarios sean de una “dualidad ontológica excluyente” e “incluyente”. En cuanto a la “dualidad ontológica excluyente”, la formalización tendría que ser expresada bajo el principio de identidad: “A es A” y “B es B”, luego “A y B de la forma Kuti” (vez y retorno); y en cuanto a la “dualidad ontológica incluyente”, la formalización se debe expresar bajo el “principio de tercer incluido”: “A es en C” y “B también en C”, luego “A y B” de la forma Tinku (encuentro, pelea), puesto que el concepto “C” representa la mediación “taypi”, “Akapacha” o “Kaypacha”, y la relación entre “A y B” en referencia a “Alax-Manqha”, “Janax-Urin”, etc. En consecuencia, entre estas relaciones que se muestran, implicarían básicamente el “Sistema Lógico Andino”, el cual, para el autor resulta ser una tarea de exploración novedosa. ¿El intento de formular una lógica andina, bajo el esquema cristiano-católico, puede merecer una consideración propia del pensamiento aymara?

Este intento podemos comparar con otro. O sea, tomaremos en cuenta a Iván Guzmán de Rojas, quien considera que para construir una “lógica aymara” es imprescindible comprender con propiedad el idioma aymara, se trata del carácter trivalente.

“Por extraño que parezca a un hispano-pensante, cuyos esquemas inferenciales son siempre bivalentes, para un aymara-pensante es posible inferir conclusiones bien determinadas a partir de premisas inciertas, dudosas o tan solo plausibles. Aunque ello pueda parecer cosa de brujos, demostraremos matemáticamente que es posible, gracias a la forma rigurosa de utilizar los sufijos que generan en aymara las expresiones modales trivalentes”³⁵.

³⁵ Guzmán de Rojas, Iván: Problemática lógico-lingüística de la comunicación social con el pueblo aymara, ed. IDRC manuscript reports, Canadá, 1982, p. 3.

La buena probabilidad para el desarrollo de la lógica aymara está en función del lenguaje y su estructura sintáctica a base de sufijos; entonces, el planteamiento que hace Guzmán de Rojas sobre la lógica trivalente aymara es excepcional, porque prescinde del esquema católico; más bien está basado en el lenguaje natural del hombre aymara, donde las premisas o enunciados se pueden operar con los valores tridentes: 1 (verdadero), 0 (quizás verdadero o quizás falso) y -1 (falso), estos valores son conocidos como dígitos trinarios.

Por tanto, los que han intentado desarrollar teorías con el fin de construir y fortalecer las llamadas "*cosmovisión aymara*", "*concepción andina*" y "*lógica de complementariedad andina*", están inmersos dentro los paradigmas cristianos válidos desde la invasión de América. Dichos paradigmas consisten en el establecimiento de los significados de orden temporal y espacial a partir de la arbitraria traducción lingüística de la palabra Pacha; es decir, traducciones con mala comprensión y alteración de significados originales y, de este modo, con orientación impositiva de la religión católica. Los que realizan estudios andinos no han tenido más que proceder bajo paradigmas o esquemas formalizados, no implica una alternativa, sino el imperativo cristiano-colonial que se expresa como repercusión en el contenido del pensamiento aymara, y éste acompañado con tradiciones mitológicas.

En lo aymara, se nota la consideración de Pacha con significados no solamente en el sentido lineal, sino también en el sentido cíclico; la consideración cíclica está de acuerdo a la manera de concebir aymara en relación a los cambios de la naturaleza cósmica. ¿Entre la visión católica y la visión aymara se habrían sincretizado en una concepción cíclica de Pacha? La cuestión parece paradógica, sin embargo, el problema es de fondo: el esquema católico de Pacha se mantiene como fundamento de la "*concepción andina*" y "*cosmovisión aymara*", al margen de la concepción del hombre aymara.

2. LA CONCEPCION AYMARA DE PACHA

El hombre aymara no tiene establecido un sistema teórico propiamente dicho, entonces por esa carencia, la palabra Pacha no está definida como concepto, sino como idea del conocimiento de la realidad. Para distinguir cuál es la visión aymara acerca de Pacha es imprescindible hacer confrontaciones entre los significados de los

términos “espacio” y “tiempo”. Por una parte, el concepto “espacio” en el uso cotidiano del idioma español, se refiere al “lugar”, “continente”, “distancia”; por otro, el concepto “tiempo” significa “suceso”, “duración de las cosas”, “mudanza”, “estación”, “edad”, “época”. En cambio, en la concepción del hombre aymara, espacio se refiere al “Pacha-laqampu”; y el tiempo es “Pacha-sara”. O sea, “laqampu” no significa el “lugar”, sino espacio como tal; y “sarawi” (de “sara”) no significa “suceso” ni “duración”, sino únicamente “tiempo”.

Si nos preguntamos ¿qué es Pacha? A esta interrogante, por una parte, no corresponde responder con los términos de “espacio” y “tiempo”, porque significa redundar en la traducción de Pacha; y por otra, según algunos autores no-aymaras: Pacha:

“Abarca el mundo, todo lo que es. Porque ‘Pacha’ es, simultáneamente: mundo, espacio, tiempo, tierra, deidad, señor, piedra, edad, guerrero, creador, pacificador, hombre, número, dios del milenio, fuego, viento, terremoto, mar, el que destruye, el que reforma, el que mueve y anima todo. Y tantísimas cosas más, que no bastarían diez libros para enumerarlas todas”³⁶.

¿Cómo podemos entender Pacha? La cuestión es compleja, no porque la realidad Pacha sea algo incomprensible, sino porque los significados parecen referir a “todo”, y por tanto, resulta ser muy confuso y difícil de salir adelante de este torbellino. A fin de no caer en confusiones, lo importante en estos casos es proceder con cierta verificación y aclaración de los términos, y luego identificar la concepción aymara de Pacha.

2.1. EL LUGAR Y PACHA "LAQAMPU"

Cuando los investigadores en distintas disciplinas asumieron el estudio del espacio andino, dicho estudio necesariamente tenía que ser en función de la realidad geográfica y los pisos ecológicos. Tratándose de la comprensión aymara, el significado

³⁶ Diez de Medina, Fernando: La teogonía andina, ed. H. Municipalidad de La Paz, 1973, p. 28.

de espacio geo-ecológico se conoce con el nombre de “*akapach uraqenaka*” (tierras del mundo), que señala a diferentes pisos ecológicos: cordilleras, punas, “*sunis*”, yungas, valles, etc. Si tratamos de desglosar literalmente el concepto “*akapach uraqe*”, tendríamos: “*aka*” (esta, este, esto, pronombres), “*Pacha*” y “*uraqe*” (tierra, territorio); a partir de estas significaciones podemos entender que el mundo donde habitamos, “*esta tierra*” o “*este territorio*”, está en el espacio y en el tiempo; por lo tanto, la expresión “*akapach uraqe*”, significa la realidad del territorio y no sólo se refiere a la tierra como tal, sino en relación a sus pisos ecológicos.

Conforme la naturaleza de “*akapach uraqe*”, la vida humana se desarrolla en base a las regiones del mundo, y la mejor manera de desarrollar la vida humana es mediante la parcialización y organización de los lugares geográficos, puesto que para los aymaras, los lugares geográficos tienen que ver con la forma de delimitar regiones y establecer ecumenicidad. Si las regiones de “*akapach uraqe*” son consideradas como “*lugares*” o “*espacios geográficos*”, entonces a nivel conceptual conviene señalar bajo el término genérico de “*lugar*”. El término “*lugar*” es “*sitio*”, es el “*punto de ubicación*”, una “*región geográfica*”; nosotros traducimos “*lugar*” por “*cheqa*”, no referida al “*laqampu*”; “*cheqa*” es lo visible, tangible y mensurable. En consecuencia, en el “*akapach uraqe*” (esta tierra) es donde se distinguen los lugares que denotan determinadas regiones geográficas particulares.

De acuerdo a lo anterior, “*cheqa*” es un concepto objetivo, se refiere a lo “*tangible*” o al “*lugar*”. Por ejemplo, de conformidad al habla corriente del hombre aymara, se expresan con coherencia en relación a la cuestión que tratamos: “*Kawkha cheqan utt' atas La Paz markaxa*” (En qué lugar está ubicada la ciudad de La Paz); el concepto “*cheqa*” refiere al lugar de ubicación; en cambio, el concepto “*laqampu*”, no se refiere al lugar, sino al “*espacio*”, esta comparación se hace para distinguir y evitar confusiones. “*Cheqa*”, según la concepción aymara, se refiere a la división de dualidades en las regiones geográficas, y dichas dualidades son consideradas como parcialidades simbólicas: arriba-abajo, “*alabaya-manqhasaya*”, “*urqusuyu-umasuyu*”. Estas parcialidades se distinguen por los pobladores nativos como estructuras de organización social, constituidas en estados aymaras, “*markas*”, “*ayllus*” y comunidades. Por consiguiente, hablar de las parcialidades, en relación a las divisiones simbólicas del panorama geográfico, en nuestro caso, significa una división simbólica del “*lugar*”.

Según Tristán Platt:

“Las tierras bajas del poniente, sede antigua de altas culturas y hasta hoy asociadas con los antepasados y la muerte, se conciben como ‘arriba’ o ‘afuera’; por otra parte las tierras fronterizas con los ‘salvajes’ de la selva, sin agricultura sedentaria, se consideran como ‘del interior’ o ‘abajo’. Esta oposición inicial, que permite ordenar y dar sentido al paisaje, se refleja en otra oposición en la misma meseta alta: los pueblos al oeste del lago Titicaca y de la parte superior del río Desaguadero, se designaron Urqusuyu (Aymara: urqu, ‘duro, sólido, áspero, masculino’), y sus contrapartes al este se denominaron Umasuyu (Aymara: uma, ‘tierno, líquido, suave, femenino’)”³⁷.

Lo que se distinguen son divisiones simbólicas sobre el espacio geográfico que presenta características naturales de distintas configuraciones o paisajes. Esta división en parcialidades no sería de oposición, porque el “*akapach uraqe*” es un todo continuo y que no está constituido por oposiciones ni complementos, sino más bien de relaciones bastante variadas. Este simbolismo tiene un carácter más objetivo cuando se habla de la relación Urqusuyu-Umasuyu. Al respecto, según los escritos del historiador Roberto Choque C., se afirma que, en el mundo aymara la concepción del espacio está orientada a diferentes espacios llamados “*pisos ecológicos*” constituidos en dos parcialidades.

“La parcialidad Urqusuyu es el espacio simbolizado por varón, corresponde a la parte serrana, donde las condiciones climáticas no le permiten el desarrollo agrícola, sino la ganadería (camélidos) y es donde están localizadas las divinidades tutelares, como ser: achachilas o apus. Mientras la parte Umasuyu, simbolizada por mujer, es el espacio donde se puede desarrollar la agricultura y donde está la divinidad Pachamama como la máxima expresión ideológica

³⁷ Platt, Tristán: Entre Ch'axwa y Muxsa, Para una historia del pensamiento político aymara, en: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, op. cit., p. 67.

*de la reproductividad vital para el hombre andino*³⁸.

Las parcialidades “*urqusuyu*” y “*umasuyu*” son simbolizaciones de “*akapach uraqe*”, y por tanto, corresponden a “*pisos ecológicos*”.

A diferencia del “*lugar*”, nos interesa el “*espacio*”, el cual asumimos bajo el concepto aymara “*pacha-laqampu*”, puesto que Pacha se refiere, en parte, al espacio universal. El concepto “*pacha laqampu*” no se ha empleado en los escritos sobre el pensamiento andino, como una equivalencia entre “*Pacha*” y “*laqampu*”; más bien, como la unión o enlace de las palabras “*pacha*” y “*laqampu*”, obedece a la manera de concebir el “*espacio*”; entonces “*Pacha-laqampu*” es un concepto para distinguir el espacio.

La palabra “*laqampu*” de raíz aymara, significa espacio universal; este es el sentido que da el hombre aymara en su vida corriente, es decir, “*laqampu*” se refiere al espacio, no sólo en la orientación visual, sino a todo lo que es espacio indefinido.

Al respecto, el escritor Fernando Diez de Medina toma en cuenta la palabra “*laqampu*” en tono lírico:

*“Y al cielo Estrellado llamó “Wara-Wara-lakampu”*³⁹.

El “*cielo estrellado*” en aymara se dice: “*Laqampunkir Wara Waranaka*”. Si comparamos los términos “*alaxpacha*” (cielo) y “*laqampu*” (espacio), estos significados no son lo mismo; la palabra “*alaxpacha*” traducido como “*cielo*”, corresponde a la concepción católica, no es propiamente de la concepción aymara; en cambio el término “*laqampu*” sí es netamente aymara. “*Laqampu*” es el espacio donde están en movimiento las estrellas.

Cuando decimos que “*laqampu*” significa “*espacio*”, no se trata de referir o señalar los sistemas galácticos ni las constelaciones, ya que estos no son propiamente los que constituyen la naturaleza del espacio, sino más bien se encuentran en el espacio universal o cosmos. Si conforme a la concepción aymara, entonces no debemos confundirnos con la siguiente afirmación.

³⁸ Choque C. Roberto: Bases socio-económicas y políticas del tawantinsuyu, obra inédita, p. 4-5.

³⁹ Diez de Medina: op. cit., p. 56.

“Lakampu-Jahuirá” -río de estrellas- la Vía Láctea, es la que envía lluvias y tormentas”⁴⁰.

Porque si aceptamos el significado “*laqampu*” como “*río de estrellas*”, como la “*Vía Láctea*”, oscureceríamos lo que realmente es su significado; “*laqampu*” se distingue, más bien, por la existencia de sistemas en movimiento. De esta manera “*laqampu*” hace posible la existencia de los sistemas cósmicos y todo tipo de movimiento.

Manuel de Lucca señala:

“LAQAMPU cielo, espacio indefinido donde se mueven los astros”⁴¹.

Por otra parte, el hombre aymara, en los aspectos más comunes, en la vivencia cotidiana (hogar, trabajo de campo o agrícola, etc.), mantiene formas de comprender espacios particulares del “*laqampu*”, que tiene que ver con la manera de orientarse en el espacio. Así, por ejemplo, en aymara se dice: “*khajaqixlaqa amstatjaquqtatawa*” (aquel hombre está echado con la vista al espacio de arriba), el término “*laqa*” denota la realidad del espacio desde el “*akapach uraqe*”. Sobre todo la palabra “*laqa*” tiene un significado particular en “*laqampu*” y hace referencia a la orientación espacial “*hacia lo alto*”, orientación que puede ser también en cualquier otra dirección espacial.

Cuando el cronista Bertonio se ubicó en lugar del hombre nativo, logró traducir:

“Cielo lugar alto, como cubierta de la tierra: laccampu”⁴².

y

“Laccampu: El cielo desde las nubes hasta las estrellas inclusiue y tambien por donde buelaá los paxaros”⁴³.

⁴⁰ Op. cit., p. 143.

⁴¹ De Lucca, Manuel: Diccionario práctico, Aymara-Castellano, Castellano-Aymara, ed. Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, 1987, p. 97.

⁴² Bertonio: Op. cit., I parte, p. 159.

⁴³ Op. cit., II parte, p. 184,185.

El cielo tenía que adecuarse al significado de "*laqampu*", como lugar alto. El hecho de haberse adecuado el vocablo "*laqampu*" a lo "*celestial*", como si fuera nada más que para señalar un lugar alto, desorienta la referencia que debe corresponder al espacio. Esta es la razón por lo que no podemos estar de acuerdo con la anterior cita. De todas maneras, en Bertonio se puede ver una fuerte inclinación hacia la comprensión católica, mediante el término "*cielo*" que tradujo arbitrariamente por "*laqampu*" y concordando con el término "*alaxpacha*" (lugar alto).

El concepto "*laqa*" (espacio particular), se refiere a determinadas dimensiones del "*laqampu*"; o sea, mediante "*laqa*" podemos señalar tanto al espacio en dirección diagonal desde la base imaginaria del horizonte, como también al lado poniente y saliente del sol, al Norte y Sur, etc. Es por esto que en aymara existe una frase de orientación: "*Laqa Toqe*" (espacio que no es tangible). Y la generalidad de las orientaciones espaciales constituyen el "*espacio cósmico*", que es el "*laqampu*".

Por consiguiente, en la concepción aymara, el "*laqampu*" es una parte del significado del concepto fundamental Pacha, y se conceptualiza por "*pacha laqampu*". El "*laqampu*" es una noción que engloba a distintas dimensiones espaciales, que se signan con el término "*laqa*". Tanto el "*laqampu*" como "*laqa*" se diferencian radicalmente del llamado "*lugar*", que está en relación al "*akapach uraqe*" (tierra, territorio), con lugares de ubicación.

2.2. EL TIEMPO MITICO Y "PACHA-SARA"

Ahora nos corresponde elucidar la otra parte del significado Pacha: "*sarāwī*" o "*pacha-sara*" (tiempo). Antes de esclarecer esto, es necesario, al igual que en el caso de "*laqampu*", hacer la diferenciación entre el "*tiempo mítico*" y "*pacha-sara*" conforme a la concepción aymara de Pacha.

Los estudiosos aymaras y no-aymaras se basan ingenuamente en los cronistas, desarrollan pensamientos de orden mitológico y con fuerte inclinación hacia el pasado, a pesar de la realidad natural, libre de mitos; porque creen que en el pasado andino se habría vivido en medio de misterios. Circunscribirse a nivel mitológico y hablar del tiempo mítico, simulando que lo que se diga sea conforme a la concepción aymara, con ello se encubre la realidad de Pacha y, además, se condiciona para no llegar a un conocimiento objetivo.

Podemos señalar algunos casos relacionados con lo mitológico. Uno de los investigadores radicales hizo la siguiente corroboración y afirmación:

“En la concepción andina del tiempo, la humanidad ha vivido cinco grandes eras de mil años cada una. El paso de una era a la otra siempre ha estado señalado por un cataclismo cósmico. Según Montesinos, nuestro tiempo se ha visto precedido por cuatro edades. La primera edad, correspondiente a los hombres de Viracocha, se terminó con guerras, pestes y la rebelión de los objetos contra sus señores. La segunda edad, correspondiente a los hombres sagrados, ardió con la destrucción del Sol. La tercera edad, de los hombres salvajes, fue ahogada en el diluvio. La cuarta edad, de los guerreros, se hundió en la decadencia. Vivimos la quinta edad que coincide con la era de los incas, venidos a regenerar a los hombres”⁴⁴.

Podemos observar que el llamado “*tiempo mítico*” está relacionado con crónicas, relatos fabulosos de un pasado imaginativo; mostrando descripciones de los cambios y transformaciones de las antiguas poblaciones en nuevas sociedades, después del cataclismo cósmico. ¿Qué verdad o probabilidad podemos encontrar? Sólo nos cabe admirar la información de los relatos mitológicos, de medias verdades. Porque si queremos comprender lo que es el “*tiempo mítico*”, al respecto habría que señalar los sucesos del pasado, los dioses, los fenómenos catastróficos, etc.; luego concluir que el tiempo es un “*mito*”.

En términos de Fernando Diez de Medina, los mitos son héroes del tiempo antiguo y se han petrificado en grandiosas construcciones naturales: Illimani, Sajama, Huayna Potosí, etc.

“Cuando el arqueólogo y el investigador niegan: no hubo tiempo mítico, los Grandes Nevados rien estruendosos, se mesan sus barbas de hielo y atronando los ámbitos contestan:

⁴⁴ Montes R. Fernando: Op. cit., p. 40.

los mitos nacen del paisaje, luego renacen en el hombre"⁴⁵.

Esta versión retórica, mediante la cual el tiempo mítico se explica conforme a un panorama geográfico, donde los nevados eran héroes. Lo cual para nosotros implica una creencia. Creencia que carece de testimonios escritos que sean verificables. Díez de Medina dice:

*"Queda todo, tan lejano, tan oscuro, que suena a invento o fantasmagoría"*⁴⁶.

O sea, un pasado sin pruebas, porque es creencia y mito. ¿Podemos seguir hablando de los mitos, o bien del tiempo mítico? Díez de Medina responde: existen tantos misterios ocultos detrás de la palabra Pacha.

*"Es una sola palabra la que dará forma y sentido, la que iluminará en riqueza de significaciones, la tremenda majestad del Tiempo Mítico"*⁴⁷.

Los mitos y el tiempo mítico tendrían su origen en Pacha; ahora bien, si el tiempo mítico tiene por origen a Pacha, entonces habría que deducir que el "tiempo mítico" es algo presente, que se expresa como misterio o secreto de la naturaleza. ¿Es creencia o verdad?

Por otra parte, Fernando Montes sostiene:

*"Los mitos son tiempo hecho metáfora: sus símbolos representan el origen, el devenir histórico, las vivencias actuales y el sentido de destino de un pueblo"*⁴⁸.

Es decir, que el tiempo mítico es una cuestión simbólica, que no sólo comprende al pasado, sino también al presente y al futuro.

⁴⁵ Díez de Medina, Fernando: Op. cit., p. 27.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Op. cit., p. 51.

⁴⁸ Montes: Op. cit., p. 100.

Inferimos que la expresión “*tiempo mítico*” refiere no a “*Pacha-sara*” (tiempo), sino a los “*dioses*”, a los “*cerros nevados*”, a la “*oscuridad*”, a la “*metáfora y símbolo*” y al “*misterio de Pacha*”. El tiempo es mito. Y como el tiempo alude a Pacha, éste también tendría que ser mito.

Todo lo que es “*mito*” es irreal, nada verdadero. La validez del mito radica en la leyenda, creencia o fe en algo; también entenderíamos como algo fabuloso, inexplicable. Muchos investigadores quieren hallar explicaciones sobre Pacha, tiempo, Kuti, etc., no tienen más que desarrollar un pensamiento mitológico, porque justamente no existe una teoría desarrollada a base de conceptos objetivos. Sin embargo, “*pacha-sara*” no se reduce, de acuerdo a la manera de concebir del ser aymara, a un mero mito, sino que es más real y transparente. Puesto que en la concepción aymara, Pacha consiste en el hecho de sentir y comprender con “*Amuyt'a*” (entendimiento o razón) aquello que es realidad.

Ahora bien, podemos hablar de “*pacha-sara*”, el cual vendría a ser “*saräwĩ*”. Antes conviene hacer una aclaración sobre “*pacha-sara*”. Desde la perspectiva de la lingüística aymara, los términos “*pacha*” y “*sara*” son considerados como sufijos verbales. En este caso, en relación al sufijo “*pacha*”, este se conoce de dos formas: como “*negativo del imperativo plural*” y como “*forma pronominal pluscuamperfecto*” (o conocimiento indirecto). En el primer caso,

“Uno de los usos de este sufijo es de indicar la probabilidad de un hecho que no puede comprobar por experiencia o conocimiento personal”⁴⁹.

El segundo caso, se refiere, con cierta duda a lo que es “*todo*”. Por ejemplo:

*“Markapachat tantachaspachäna”
(¿Todo el pueblo se habría reunido?)*

El sufijo verbal “*sara*”, esta palabra quiere decir “*ida*”: “*Chawlla katurinakax qharüruw qutarux sarapxpachäni*” (Los pescadores irían mañana al lago).

⁴⁹ Grondin N. Marcelo: Método de aymara, ed. Los amigos del libro, La Paz-Cochabamba, 1985, p. 102.

Como bien podemos observar el aspecto lingüístico, las palabras “*pacha*” y “*sara*” tienen una connotación en función de las construcciones gramaticales. A pesar de su importancia, prescindimos de este tratamiento, porque nuestra tarea es de conceptualizar estos sufijos y verbos. El hecho de conceptualizar tiene que estar basado en la realidad de Pacha tal es concebido por el hombre aymara.

En el ámbito aymara, la noción de tiempo resulta intraducible, porque sólo se identificaría con el término Pacha. Pero, sabemos que el vocablo Pacha que no sólo refiere al tiempo, sino también al espacio. ¿Con qué nombre se conoce al tiempo? Ante esta interrogante, de lo que se trata es partir de la concepción propia del ser aymara. Ya tenemos algo adelantado en la expresión “*pacha-sara*”, es decir, que “*pacha*” es “*sara*”. La palabra “*sara*” se traduce por “*ida*”, “*viaje*”, “*paso*”. A pesar de todo, en la vida corriente del hombre aymara, el uso de la palabra “*sara*” es común para señalar el tiempo: “*Urut urut pachax sarantaski*” (día a día transcurre el tiempo); “*Pacha sarax jan tukuskiriwa*”⁵⁰ (el paso del tiempo es indefinido); se entiende que Pacha expresa el “*paso*”, el “*avance*”, la “*ida*”, son expresiones que se conocen por “*sara*”; entonces, en el mundo aymara existen palabras que se refieren a la naturaleza de “*Pacha-sara*”.

Para que la palabra “*sara*” se vuelva un concepto de conocimiento, lo imprescindible es conceptualizar, desde “*pacha-sara*”, en genitivo, es decir, uniendo los términos “*sara*” y “*wi*”. “*Wi*” caracteriza al concepto “*saräwi*”, genitivo de “*sara*”. El genitivo “*saräwi*” se caracteriza por ser objetivo, porque se refiere a “*Pacha-sara*”.

Por tanto, la palabra Pacha no significa “*tiempo mítico*”, porque sería solamente una narración mitológica de vivencias, de los mitos (dioses, leyendas. etc.). Más bien, Pacha expresa transcurso de la realidad, expresión que se conoce por el término “*sara*”; pero como el término “*sara*” está lejos de ser un concepto, por razones de las reglas gramaticales del idioma aymara, entonces se conceptualiza en “*saräwi*”. De este modo, el “*saräwi*” es un concepto de conocimiento referido al tiempo, constituye otro de los significados esenciales de Pacha.

⁵⁰ Según entrevista al líder aymara Anacleto Ramos, de la comunidad Lacaya, 2a. sección Ancoraimes.

2.3. LA CONCEPCION DE PACHA COMO UN SABER DEL SER AYMARA

El conocimiento de Pacha es propio del aymara. Es conocimiento porque se concibe las realidades “*laqampu*” y “*sarãwĩ*” bajo el único “*Pacha-arũ*” (palabra Pacha). El hecho de ser “*propio*” no quiere decir que aquel conocimiento de doble dimensión sea comprendido sólo por el hombre aymara y en su “*medio geográfico*”, sino que tiene carácter universal. Hablar y explicar la realidad Pacha es posible en cualquier punto del universo.

Algunos investigadores entienden Pacha como si fuera algo inmanente del ser aymara, es decir, como si el espacio y el tiempo fueran incluidos en su interioridad. Rodolfo Kusch, enfatiza esta cuestión:

“Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivizado, o sea privado, que se refiere a un habitat vital, en donde nuestro tiempo y nuestro espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora, cuando involucra el tiempo de mi vida, mi oficio, mi familia, y en este lugar, el de mi comunidad”⁵¹.

Bajo esta consideración, Pacha tendría que dejar de ser una realidad, donde todos los seres tienen la posibilidad de existencia; y las realidades que se conocen por “*laqampu*” y “*sarãwĩ*” no serían más que contemplaciones de la pura vivencia espacio temporal. Esta interpretación carece de un contenido cognoscitivo. En vez de comprender el conocimiento esencial y objetivo que tiene el hombre aymara, Kusch se circunscribe más a la vivencia rutinaria del aymara.

El conocimiento de Pacha está patente. El concebir se hace presente, es decir, es continuo, sea espontáneamente o no. Cuando se despierta temprano por la mañana, se dice “*Pachax qhantanxiwa*” (amanece), se describe simultáneamente el “*laqampu*” y el “*sarãwĩ*” en una sola realidad, Pacha; por “*laqampu*” se irradian los rayos solares, luego reflejan sobre la tierra, y por “*sarãwĩ*” se siente el cambio y la claridad del día. Otro ejemplo tenemos según el escritor Diez de Medina:

⁵¹ Kusch, R.: El pensamiento indígena y popular en América, ed. Hachette, Buenos Aires, 1977, p. 162.

“Cuando el tiempo se serena, aparece ‘Pacha-phasti’”⁵².

Este verso se refiere a la naturaleza de Pacha en el momento de escampar; no es Pacha el que calma el fenómeno atmosférico, sino, el acontecer del fenómeno en Pacha. La calma del fenómeno se concibe como *“pachax phajstiwa”* (se serena el espacio y el tiempo), que se siente por el *“laqampu”* y expresa cambio, de un estado a otro, por *“sarāwi”*. En consecuencia, estos ejemplos muestran un modo de concebir propio del hombre aymara en función a la naturaleza de Pacha.

A parte de esta manera de concebir, existe otra referida al cambio de estaciones del año. Para comprender esta cuestión tomamos en cuenta la compilación de Thérèse Bouysse Cassagne sobre la división del tiempo.

“El año aymara estaba dividido en tres grandes estaciones. La estación fría es la más larga, ya que ocupa casi medio año (de un equinoccio al otro), y corresponde al otoño y al invierno; lleva los nombres de thaa, chui, huipi-pacha. La estación cálida y soleada (la actual primavera) o lupi pacha va del equinoccio de septiembre al solsticio de diciembre. La estación de lluvias o hallu pacha dura desde el solsticio de diciembre hasta el equinoccio de marzo”⁵³.

Esta división de las estaciones es tomada de los cronistas, corresponde a Bertonio. Si nosotros haríamos coincidir estas estaciones con la realidad de los cambios de tiempo, seguramente encontraríamos ciertos desajustes. *“Lupi-pacha”* no corresponde señalar como una estación, porque *“lupi”* quiere decir soleada; soleada o *“lupi”* se manifiesta cada día y en cualquier estación del año; además, según la naturaleza de Pacha se pueden identificar no únicamente los tipos de tiempos mencionados, sino también tomando en cuenta otras estaciones, por ejemplo: wañapacha, junt’upacha, etc.

⁵² Diez de Medina, F.: Op. cit., p. 43.

⁵³ Bouysse-Cassagne, Thérèse: La identidad aymara, ed. Hisbol, La Paz, 1987, p. 277-278.

Según la comprensión del hombre aymara, las estaciones se conciben de acuerdo a la naturaleza de Pacha que abarca todo el universo. Para entender, Pacha es "laqampu", que hace posible las existencias, relaciones y movimientos; y es también "saräwi", hace que sean posibles las estaciones. En tal situación, entre "laqampu" y "saräwi" hacen que se expresen las estaciones: "juyphipacha", "wañapahca", "thayapacha", "t'akupacha", "junt'upacha" y "jallupacha", cada una de ellas tiene su carácter espacial y temporal. Si las mismas sólo fuesen espaciales, no serían temporales, ni se expresarían; y si sólo fuesen temporales, no serían espaciales, ni se sentirían.

¿A qué se debe la presentación de las estaciones?

Conforme a la visión aymara: "akapach uraqix, Intitx jayaqtarak jak'achasirakiw muyüwipanxa" (Este mundo en relación al sol se aleja y se acerca en su movimiento).⁵⁴ Este mundo gira en torno al sol, entonces es obvio que las estaciones se manifiesten en transcurso cíclicos y a la par de los fenómenos naturales.

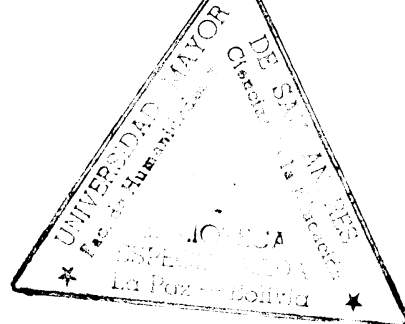
La concepción de Pacha es el conocimiento de la realidad del "laqampu" y "saräwi", que hacen que se manifiesten, continua y discontinuamente, determinados fenómenos en el cosmos, donde "Akapach uraqe" se mantiene. El hombre aymara concibe de tal manera la realidad Pacha, y que no está al margen de la existencia de los seres vivientes y sistemas en el universo, sino que las existencias están en relación a Pacha, y las mismas existencias permiten la expresión de Pacha. O sea, entre Pacha y las existencias universales existe conexión inseparable; a veces, a este tipo de concepción se le atribuye una interpretación en el sentido de que Pacha se refiere a "Todo", una de las versiones nos dice:

*"La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir. Es lo que llamamos el Pacha"*⁵⁵.

En efecto, con lo explicado a grosso modo, la palabra Pacha denota concepto y conocimiento, que por el momento es un saber básico del ser aymara.

⁵⁴ Según entrevista a hermanos aymaras de la Provincia Omasuyos.

⁵⁵ Kusch, R.: Op. cit., p. 122.



3. EL CONCEPTO PACHA

Como bien hemos logrado comprender, según la concepción aymara, la noción Pacha se refiere a dos dimensiones esenciales del conocimiento; Pacha significa concretamente dos realidades que se distinguen por “*laqampu*” y “*saräwi*”. A partir de esta comprensión podemos explicar lo que dichas realidades son el tipo de relación que expresa en función del movimiento.

Antes de pasar a una fase de explicación, es menester poner en claro que la palabra Pacha no tiene un significado que sea útil únicamente para orientarse y distinguir los cambios o relaciones de los fenómenos naturales. Lo que corresponde es establecer que la palabra Pacha es un concepto fundamental, entonces tendríamos que hablar del concepto Pacha como conocimiento de la realidad.

El término “*concepto*” se entiende en dos aspectos, formal y objetivo. Cuando se trata de un “*concepto formal*”, tiene que ver con la manera de concebir mentalmente, o de un modo puramente subjetivo, y el entendimiento efectivamente puede verificar; aunque la manera de concebir sea posible a partir de la realidad sensible. El modo subjetivo de concebir supone que el “*concepto formal*” no es objetivamente pensado. En cambio, el “*concepto objetivo*” es referido a algo que realmente existe, hasta se suele sostener que el “*concepto objetivo*”

“... se opone como tal al sujeto que lo concibe: es lo que en la simple aprehensión se halla frente a él, obiectum, y de este modo le es ajeno”⁵⁶.

En consecuencia, entre “*concepto formal*” y “*concepto objetivo*” hay diferencia, los cuales pueden constituirse en objetos de estudio de la lógica formal y la gnoseología, e inclusive en objetos de análisis de las tendencias nominalista y conceptualista.

Por otro lado, tomamos en cuenta la etimología del término “*concepto*”, y significa “*concebir algo*”; hasta que en siglo XV, el significado se perfila por “*noción*”, y ésta referido al hecho de conocer y a la idea del conocimiento.

⁵⁶ Millán Puelles, Antonio: Fundamentos de filosofía, ed. Rial, Madrid, 1962, p. 95.

Hegel pudo considerar que “*el concepto es el propio sí mismo del objeto*”, porque es el objeto el que proporciona la idea del concepto. Entonces, se puede decir que:

“...el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla”⁵⁷.

O sea, el concepto es lo que deriva del objeto (cualquier ente sensible) como “*ser en sí*” y como “*ser para sí*”, por lo que se puede hablar de un objeto bajo el correspondiente concepto.

En nuestro caso, no se trata de referir con el concepto Pacha a un objeto que se llame Pacha. De lo que se trata es de comprender cómo el hombre aymara concibe a la realidad de Pacha, puesto que en la manera de concebir se da la idea de Pacha. El concebir implica que hay una relación constante entre los sentidos del hombre y la realidad del “*laqampu*” y “*saräwi*”. El aymara aprecia lo que es “*laqampu*” y lo que es “*saräwi*”, y no lo hace sólo con la vista (*nayra*), sino también con el sentido del cambio de las cosas; así: “*Laqampump saräwimpix nayrampiw uñjata, jakkir janchimpisti saranaqataparjamaw chhijuyasi*” (Con la vista se ve el espacio y el tiempo, y el cuerpo se siente por su movimiento). Lo que se ve no es un objeto, sino la expresión al compás del movimiento de los diferentes sistemas, lo que el ojo humano ve en el día y la noche, no son objetos, sino son cambios expresados por los movimientos. Y lo que el cuerpo humano siente, es su posibilidad de locomoción, es apreciar viento, calor, frío, etc. Por consiguiente, el hombre aymara concibe la realidad de Pacha, como expresiones permanentes.

La palabra Pacha guarda relación con la realidad, por lo que se debe caracterizar como concepto de conocimiento. El concepto Pacha tiene significados objetivos - “*laqampu*” y “*saräwi*”-; significados que se categorizarían en conceptos de conocimiento, porque cuando se señala al espacio con el nombre de Pacha, se hace referencia a la realidad espacial, y lo mismo cuando se señala con Pacha al tiempo real. En efecto, a través de la categorización, el concepto Pacha será fundamental y los conceptos “*laqampu*” y “*saräwi*” serán significados básicos de dos dimensiones de

⁵⁷ Hegel, G.W.F.: Fenomenología del espíritu, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 41.

la realidad Pacha. El concepto fundamental Pacha representa la expresión única de la realidad, y los conceptos básicos de “*laqampu*” y “*sarāwi*” son esenciales para la realidad de Pacha.

Nos parece pertinente hacer una breve aclaración, a propósito de categorizar la palabra Pacha, no queremos entender que la noción Pacha sea considerada como “*categoría*”, más bien, con el término “*categorizar*” hemos decidido elevar la palabra Pacha a un nivel de la comprensión abstracta; que la idea Pacha se formalice en concepto de conocimiento.

Desde esa comprensión básica, el paso ascendente será la formalización del concepto, que no es lo mismo decir “*categoría Pacha*”. Este mismo trato se hizo con los conceptos “*laqampu*” y “*sarāwi*”. Para alcanzar la formalización del concepto, la tarea consiste en la concentración reflexiva, tanto de los significados de Pacha como de la misma realidad; aunque el significado Pacha denota distintas realidades, lo importante es precisar que la realidad Pacha se distingue en dos dimensiones, con la ayuda de la facultad “*amuyt’a*” (entendimiento, razón, inteligencia); de manera que, en última instancia, establecemos el concepto Pacha mediante nuestra “*amuyt’a*” y en función de la naturaleza del “*laqampu*” y “*sarāwi*”, por lo que el concepto se refiere a lo concreto, que es expresión de la realidad de Pacha, y dicho concepto se constituye en conocimiento.

Pues, no es compatible hablar de una “*categoría Pacha*”, porque nos alejaríamos de comprender el conocimiento de la realidad en su verdadera dimensión. El término “*categoría*” tiene otra connotación, la palabra “*categoría*” procede del griego con los significados de “*atributo*”, “*predicamento*”. Aristóteles ya había predicado las categorías de “*cualidad*”, “*cantidad*”, “*relación*”, “*lugar*”, “*estado*”, etc.; estas categorías aunque pueden ser consideradas como conceptos, más son atributos de un objeto o de algún ser, también son consideradas como modos del ser. Si pensáramos que el “*laqampu*” y “*sarāwi*” se representan como “*categorías de Pacha*”, lo único que haríamos es convertir la realidad Pacha en un simple “*atributo*”. La realidad Pacha no requiere de atributos, porque de acuerdo a su naturaleza se inhibe de ser un “*objeto tangible y mensurable*”. Tomamos una versión de un lingüista que al respecto nos esclarece:

“En general, no me parece cierto que los conceptos ‘lo que se conoce’ y ‘como se conoce’ constituyan categorías exhaustivas para el análisis del conocimiento”⁵⁸.

Podemos quedar convencidos de que la naturaleza Pacha no se concibe como algo que exista, sino como expresión; lo que se concibe como expresión debemos conocer bajo el concepto Pacha.

Por último, el concepto Pacha tiene un doble sentido: formal y objetivo. Es formal cuando la facultad “*amuyt’a*” establece que el concepto Pacha implica conocimiento; y es objetivo, cuando el concepto corresponde a la realidad sensible, a su naturaleza esencial. El sentido formal del concepto de hecho no sólo tendría un carácter “*a priori*”, a la manera subjetiva de la comprensión kantiana, sino también en sentido objetivo del concepto “*a posteriori*”. Siempre que se trate del conocimiento Pacha, para nosotros “*a priori*” y “*a posteriori*” son relativos porque son necesarios, puesto que el hecho de concebir a través de los sentidos el conocimiento no es suficiente ni con el sólo “*amuyt’a*”. Con “*amuyt’a*” podría tener el carácter de “*a priori*” y con las sensaciones se tendría “*a posteriori*”. Y en algún otro momento a la inversa. Por lo tanto el concepto Pacha tiene doble carácter y doble sentido en la comprensión de la realidad bidimensional.

⁵⁸ Chomsky, Noam: El lenguaje y el entendimiento, ed. Seix barral, Barcelona, 1986, p. 309.

SEGUNDA PARTE

*“Un mundo simétrico con respecto al tiempo
sería un mundo incognoscible”*

Ilya Prigogine

EL CONCEPTO PACHA EN RELACION A SISTEMAS EN MOVIMIENTO

El siguiente paso es comprender y explicitar las razones del concepto fundamental Pacha en relación a sistemas en movimiento, que nos permita designar los conceptos “*laqampu*” y “*sarāwī*”. Es decir, si el concepto Pacha formaliza objetivamente el conocimiento de la realidad bidimensional “*laqampu*”-“*sarāwī*”, y, a su vez, “*laqampu*” y “*sarāwī*” son también conceptos, entonces estos conceptos de qué manera especifican el hecho de concebir según los sistemas en movimiento. ¿Cómo y qué relación tiene con sistemas en movimientos?

La cuestión no es seguir con aclaraciones al igual que en los casos anteriores, sino que se trata de exponer, desde el pensamiento aymara, el concepto fundamental Pacha a partir de los sistemas en movimientos; y que dichos sistemas en movimiento permitan distinguir la verdadera realidad de Pacha, en sus dos dimensiones que se conocen “*laqampu*” y “*sarāwī*”.

Es imprescindible tener cierta claridad conceptual de lo que es un “*sistema*”. El término “*sistema*” viene del griego que significa “*conjunto*” y “*reunión*”; desde el siglo XVIII tiene los significados de: “*principios enlazados entre sí*”, “*sistemas de señales*”, “*sistema planetario*”, “*sistema de ecuaciones*”, “*interrelación de unidades*”, “*sistema métrico decimal*”, “*sistema periódico de elementos*”, etc. Estos significados se diferencian en que algunos se refieren a la naturaleza real de los sistemas y otros en relación a las formulaciones físico-matemáticas y químicas.

Para nuestro estudio, el término “*sistema*” está en relación a partes y componentes entrelazados que se muestra en cualquier orden de la naturaleza; y como definición,

el sistema es la interacción de las partes coordinadas que expresan una función orgánica. Esta definición del sistema podemos aplicar a todos los sistemas. Así,

“El mundo (o el universo) puede ser representado como un sistema o como una colección de muchos sistemas (o subsistemas) que de una forma u otra actúan y se interrelacionan unos con otros dentro de una realidad dinámica. Existe entre ellos un continuo intercambio de energía y se llevan a cabo millares de procesos de conversión. Fuerzas van y vienen”⁵⁹.

Los sistemas naturales están en movimiento, movimiento que genera fuerza y energía. Y de manera general, los movimientos, continuos de un sistema a otro, de sistemas más simples a sistemas más complejos, todos están en relación y en interacción.

En consecuencia, el concepto Pacha se debe fundamentar en función de los sistemas de movimientos de la realidad natural.

1. PACHA COMO “LAQAMPU”

Una de las dimensiones de Pacha es el “*laqampu*”. El “*laqampu*” se distingue por la existencia de los sistemas en movimiento, entonces no habría por qué confundir con el “vacío” y la “*nada*”. Porque cuando los científicos quisieron explicar lo que es el “vacío” cayeron en la especulación filosófica de la “*nada*”.

El “vacío” sólo se puede dar cuando existe ausencia de cosa material. O lo que es lo mismo:

“El vacío es lo que queda si se quitan todas las partículas, todos los cuantos de cualquiera campos físicos”⁶⁰.

Para nosotros, lo importante es entender “*laqampu*” de una manera real y objetiva, y no así imaginariamente, ni mucho menos podríamos confundir con el “vacío” o la “*nada*”.

⁵⁹ Johansen Bertogho, Oscar: Introducción a la teoría general de sistemas, ed. Limusa, México, 1994, p. 111.

⁶⁰ Nóvikov, I.: Cómo explotó el universo, ed. MIR, Moscú, 1990, p. 121.

1.1. 'LAQAMPU' EN EXPANSION

El “*laqampu*” no es una mera observación espacial, sino que es la condición natural. La condición natural se hace patente conforme a los sistemas en movimiento. Si todos los sistemas desaparecieran del universo, ¿sería posible la expresión de “*laqampu*”? Nosotros decimos que no, porque ni el sistema orgánico del hombre existiría, en el caso dado. Entonces, hablar del “*laqampu*” es necesariamente en función de los sistemas.

Sostener que el “*laqampu*” sea en función de los sistemas en movimiento no supone que el espacio sea una determinación de los sistemas. Más bien, por el “*laqampu*”; son posibles la existencia y función de todos los sistemas en movimiento; el “*laqampu*” se distingue por los sistemas. Lo mismo sucedería con respecto a la existencia de los sistemas, es decir, sin el “*laqampu*” los sistemas no tendrían razón de ser.

Sobre esta base, el “*laqampu*” resulta ser una expansión en el universo; no es que la expansión de “*laqampu*” se equipare con los sistemas, sino más bien por los sistemas que expresa.

Señalar sistemas no es referirse a las formulaciones de ecuaciones ni a las coordenadas físico-matemáticas y geométricas, sino referirnos a los sistemas naturales, tal como hemos indicado antes. Los sistemas naturales no son creaciones ni esquemas ideados por el hombre, son reales. En el mundo de los sistemas naturales podemos hacer toda una diferenciación de jerarquías. Así por ejemplo, existen sistemas atómicos y sistemas subatómicos. Se sabe que los sistemas atómicos son funciones estructurales de elementos. En cuanto a los sistemas subatómicos podemos señalar distintas estructuras de partículas elementales.

En todos los sistemas, sea micro o macro, el “*laqampu*” está expresado como expansión. O sea, el “*laqampu*” se expresa entre los sistemas. Porque de todos esos sistemas resulta la espacialidad (“*laqanchäwi*”), y por lo que los movimientos son posibles.

Entre las capas de la tierra, si se haría una verificación de compactos y espacios infinitesimales conforme la teoría infinitesimal de Newton y Leibniz, podemos considerar que se tratan de estructuras que estarían espaciadas o con “*laqanchata*”.

Dentro las partículas elementales, como también entre compactos o poros, se mantienen impresiones de *"laqanchas"*. En los sistemas orgánicos (vegetal y animal), las partículas elementales son células líquidas que constituyen sistemas de seres vivos. Y en particular, cada célula también se considera como un sistema porque está estructurado por elementos. De modo que, el *"laqampu"* se representa como expansión al interior de los cuerpos o sistemas orgánicos. En todos los sistemas se expresa el *"laqampu"* por la sencilla razón de que está siempre *"laqanchata"* (espaciado).

Por todo lo señalado el *"laqampu"* se expresa en expansión. Y por la naturaleza del *"laqanchata"* es posible el traspaso de las partículas emitidas; entonces, el *"laqampu"* representa no sólo función de los sistemas estelares o galácticos, sino también en los microsistemas.

1.2. "LAQAMPU" Y COSMOS

Hablar de *"laqampu"* es a partir de Pacha, y parece tener más importancia que el *"saräwĩ"*. En términos concretos, el *"laqampu"* es el espacio, con carácter expansivo en función de los sistemas. El *"laqampu"* remite al cosmos y en el cosmos prima naturalmente el *"laqampu"*. La expresión *"laqampu"* no es una determinación del cosmos, sino al revés, el *"laqampu"* es la condición para el sentido del cosmos.

Lo importante es partir de la premisa de que el *"laqampu"* está en expansión. El *"laqampu"* en expansión denota generalidad espacial, desde microsistema de las partículas elementales hasta el macro sistema estelar, se expresa la realidad del *"laqampu"*.

El espacio cósmico abarca todas las partículas materiales, organizaciones sólidas, líquidas y gaseosas de los cuerpos terrestres y estelares, también abarca los fenómenos que se presentan y a las fuerzas emergentes del *"muyüwĩ"* en el *"laqampu"*. Tratándose de partículas, el mundo atómico está poblado por pequeñas esferas que giran unas en torno a otras, y dichas esferas son elementos subatómicos, que a la vez tienen movimientos rotativos.

En cuanto a la tierra, esta es una esfera penetrable por el *"laqampu"*, porque es una estructuración sistemática, compacta y permeable. Por la expresión natural del *"laqanchäwĩ"* al interior de nuestro planeta es posible la absorción del aire,

radiaciones, lluvias y gases, y la evaporación a través de la porosidad. La relación absorción- evaporación es una cuestión del fenómeno meteorológico. Esta relación obedece al movimiento rotativo y de traslación de la tierra en torno al sol, es una función que dirige el curso de la vida de los vegetales y animales; sin esta función, ningún ser existente del planeta podría tener vida. Es por ello, la tierra es el fundamento de la vida de los seres existentes.

Para los aymaras, la tierra siempre fue considerada de vitalidad y simbolizada por “Pachamama”, bajo la confianza y fe sentimental en la misma vitalidad; es vitalidad porque hace vivir a todos los vegetales y animales. De manera que, como bien se conoce, el nombre Pachamama simboliza a la tierra, esto no necesariamente por la simple cuestión de fe, sino que es, más que todo, por la naturaleza de la función del movimiento en relación al sistema solar, y en lo particular, en relación a la absorción- evaporación atmosférica.

De manera general, los fenómenos naturales se presentan en el “*laqampu atmosférico*”, en forma de tormentas y truenos, vientos, fenómeno El Niño, calor, frío, etc. Cuando estos fenómenos afectan negativamente, en el mundo aymara y quechua se conoce por mal pacha o “*Pachakuti*” (cambio del tiempo y del espacio). En otras palabras, los fenómenos naturales sorprendidos influyen por la alteración climática en la tierra, pero no afecta el curso normal de la rotación y traslación dentro del sistema solar; como fenómenos se los siente por el “*laqampu*” a la manera de cambios de Pacha, más que por “*sarawi*”. Además, en la atmosfera donde se presentan una variedad de fenómenos, las moléculas de aire son más apretadas cerca a la superficie de la tierra, debido a ello se propaga el sonido, el color que se identifica por la difracción de los rayos solares, colores del arco iris, el color azul por el “*laqampu*” y el color rojo del crepúsculo y del amanecer. Cuanto mayor la altitud, existen menos moléculas de aire y menos densidad y presión.

Más allá de la atmósfera, es decir, en el “*laqampu universal*”, las moléculas de aire son escasísimas.

“He aquí por qué el firmamento está a oscuras y sólo brilla en él el fijo, frío y blanco mirar de las estrellas. Y aquí también, reina el silencio, pues las moléculas no están ya lo bastante suficientemente próximas entre sí para rebotar una contra

*otra y transmitir las vibraciones del sonido*⁶¹.

Es, pues, otra instancia del cosmos donde cierta luminosidad de la luz solar se refleja a través de las partículas de polvo en el “*laqampu*” y una luz más débil que llega desde las remotas galaxias. Si el hombre se halla en ese “*laqampu*” lejano, o fuera de la atmósfera, no le afectaría la gravedad de la tierra y siente más brillante la luz solar y la sombra muy oscura.

En el cosmos existen elementos materiales en flujo o en movimiento, esto significa que el espacio interestelar no sea un “*vacío*”, sin materia; más al contrario, en el “*laqampu*” están contenidos elementos materiales, distribuidos entre las galaxias, en forma de bandas muy separadas.

*“Estas bandas son una prueba definitiva de que los espacios intergalácticos no están vacíos”*⁶².

Estos espacios intergalácticos son expresiones de “*laqanchäwi*”, dichas expresiones no mantiene fija las distancias entre los sistemas o astros, porque están en distintas posiciones y movimientos, que por la naturaleza del “*muyüwi*” en el espacio sideral se da la posibilidad del flujo de las fuerzas.

En consecuencia, el “*laqampu*” se expresa en relación a la distancia, posición y función de los cuerpos y sistemas en movimiento; está expreso tanto por el interior y fuera de las partículas atómicas, cuerpos sólidos y orgánicos, estructuras planetarias, nebulosas y en todo sistema estelar; no hay ningún ente o existencia que esté privado e impermeado en el cosmos, sino que todas las existencias están siendo atravesadas y trascendidas por la naturaleza del “*laqampu*” como dimensión de Pacha, y de ahí el denominativo “*laqampu universal*”. El “*laqampu universal*” se distingue tanto por “*laqanchata*” como por “*laqanchäwi*”. Es “*laqanchata*” aquella distancia que se observa, sea dentro el micro y el macro sistemas cósmicos, entre dos partículas y entre dos cuerpos celestes, o también, el espacio entre cuerpos compactos y permeados. Es “*laqanchäwi*” los espacios y distancias interpartículas o intersistemas en general. El “*laqanchata*” se identifica por una particularidad menor o específica:

⁶¹ Vells, Robert: *La vida del hombre en el espacio*, ed. Libreros Mexicanos Unidos, México, 1962, p. 27.

⁶² Roman A., Colin: *Secretos del cosmos*, ed. Salvat, Madrid, 1970, p. 145.

en cambio, el “*laqanchāwi*” se distingue entre las relaciones de distancias que se muestra en toda estructura sistemática. Con todo, el “*laqampu*” impera de extremo a extremo, de tal manera que lo caracteriza al cosmos como tal.

1.3. VACUIDAD O INFINITUD DEL “*LAQAMPU*”

Hablar del vacío es en referencia a lo que algo no es contenido, o también espacio sin materia. En el mundo aymara, el término vacío se traduce por “*ch'usa*”, concepto que es aplicable a distintas instancias o estados de Pacha; si un cántaro carece de contenido, en aymara se dice: “*Aka wakullax ch'usakiwa*”; si por el entorno espacial de una región las nubes han desaparecido, se dice: “*pachax ch'usawa*”.

El vacío no es lo mismo que espacio; o sea, “*ch'usa*” difiere y no es igual a “*laqampu*”, ni se puede equiparar con “*laqanchaña*” (espaciar), porque ambas tienen distintos significados y referencias. Cuando se señala el espacio como distancia entre dos entes, allí no es aplicable el concepto “*ch'usa*” o el vacío, pero sí, y únicamente, tratándose de depósitos, fuentes contenedoras o recipientes.

En el campo de la ciencia física se considera al vacío como un espacio completamente libre de materia y de campos, y técnicamente se considera que el vacío es un espacio con depresión. Sin embargo, es notable el siguiente subrayado:

“El vacío, hablando en un lenguaje más especializado, es el estado energético más bajo de los campos físicos, es decir, un estado con un mínimo de energía, por debajo del cual ésta ya no puede descender”⁶³.

El estado energético implica que hay materia. Sabemos que en el “*laqampu*” fluyen infinidad de materias en forma de partículas atómicas y subatómicas; cuando aquellas se desintegran, se convierten en energía y en acción de fuerzas.

Desde el punto de vista de nuestro tema, el vacío no es compatible con el “*laqampu*”, porque el vacío tiene otras connotaciones; pero sí es pertinente hablar del vacío en términos comunes, o también en los ámbitos artificiales de operaciones físicas y

⁶³ Nóvikov: Cómo explotó el universo, op. cit., p. 196.

químicas, en los cuales el vacío no será calificado algo natural.

El “*laqampu*”, no tiene carácter de vacuidad, ya que el cosmos entero está ocupado por elementos materiales en estados de sistemas simples y en sistemas complejos. Entre sistemas no se distinguen los vacíos, sino las distancias atravesadas por fuerzas y corrientes de aire, estas distancias son espacios o “*laqanchas*”. Por la naturaleza de las “*laqanchas*”, se observa que el “*laqampu*” está en expansión. Podemos reiterar con la siguiente versión:

“Hasta el mejor vacío que hemos logrado crear ha contenido varios millones de moléculas por centímetro cúbico”⁶⁴.

Con lo cual no nos queda más que considerar el “*laqampu*” en expansión. Como que el “*laqampu*” se muestra en expansión, ello nos lleva a pensar si podría tener un carácter de infinitud; esta cuestión además aludiría a que si el universo es abierto o cerrado. Nosotros no hemos de entrar en esta última temática, sino en la de explicitar qué es Pacha-*laqampu* y el “*laqampu*” con carácter de infinitud.

El “*laqampu*” resulta ser una inmensidad infinita, es decir, sin límites; ya que hemos tratado de hacer notar, que el “*laqampu*” permea y traspasa a todos los cuerpos y partículas subatómicas.

El espacio finito es la distancia real entre dos cuerpos, distancia que sería mensurable; y el espacio infinito sería no más que la extensión imaginaria de la distancia, como sinónimo del espacio absoluto.

“Lo que aquí es infinito es la posibilidad misma de ampliar con el pensamiento una extensión finita, cuyo tamaño escapa ya tal vez a la imaginación. Pero tal infinito nunca es una extensión actualmente dada, sino la infinitud potencial del pensamiento para pensar en algo mayor que cualquier extensión”⁶⁵.

⁶⁴ Holmes C., David: La atmósfera, mar sin playas, ed. Limusa, México, 1966, p. 18.

⁶⁵ Millan: Fundamentos de filosofía, op. cit., p. 249.

De acuerdo a esta cita, el espacio infinito no sería real sino una forma del pensamiento. Para nosotros, el espacio natural es conocido por “*laqampu*”. El “*laqampu*” es universal por su permeabilidad y trascendencia. De modo que este “*laqampu*” no tendría un carácter finito, sino que es infinito por el hecho de que resulta ser sin fin y sin límites para la inteligencia humana. Y porque, además, el “*laqampu*” no es mensurable en ninguna circunstancia, más bien hace posible medidas de distancias y movimientos de los elementos materiales y sistemas en general. Desde este punto de vista, considerar que el “*espacio infinito*” sea una mera imaginación o fantasía, no es cierto. Al fin al cabo, se trata de la infinitud del “*laqampu*” que se expresa en expansión y en función de los sistemas, con la única excepción de que lo finito se distinga en los casos particulares o “*laqanchas*” dentro el “*laqampu universal*”.

Por lo tanto, el “*laqampu*” como espacio no es vacío, tampoco es finito, ni es absoluto, porque se siente y se verifica realmente su naturaleza expansiva y su infinitud en todos los entornos del micro y macrocosmos.

2. PACHA COMO “SARÄWĪ”

En relación a que Pacha se concibe como “*laqampu*” en expansión cósmica, por otro lado, Pacha se concibe también como “*saräwĪ*”, es entonces una otra dimensión de Pacha. Tratándose de la dimensión “*saräwĪ*”, desde la perspectiva aymara, es tiempo, como tal, que no necesariamente se identifica con el movimiento, pero si es concebible a partir del movimiento.

Cuando hemos considerado que los sistemas en el cosmos expresan “*laqanchas*” (espacios particulares) y “*laqanchäwis*” (espacialidad cósmica), estas expresiones no serían de índole estáticas o sin variaciones si están en relación al movimiento. O sea, que por la naturaleza del “*laqanchäwi*” son posibles los movimientos y, por tanto, la distinción de los espacios particulares y el espacio universal; puesto que los sistemas están en movimiento. Y el “*saräwĪ*” como expresión del movimiento en el “*laqampu*” tiene su razón de ser.

Si la dimensión “*saräwĪ*” es comprensible conforme el movimiento de los sistemas, por el momento se explicaría que esa dimensión tiene por fundamento el “*muyüwĪ*” (movimiento cíclico), permitiendo toda forma de manifestación natural: cambios de

estados atmosféricos y siderales, evoluciones y transformaciones de los cuerpos orgánicos e inorgánicos, influjos de partículas y corrientes de energía. Todas estas manifestaciones son parte ya del “sarāwi”. Sin embargo, este “muyüwi” que tiene posibilidad en el “laqampu”, tiene sentido y dirección, es decir, que el “muyüwi” de los sistemas no tienen carácter isotrópico.

El “muyüwi” y el “sarāwi”, conceptos de la lengua aymara, los cuales significan “movimiento” y “paso del tiempo”, de acuerdo a la lengua española, se reducirían al concepto “movimiento” o mejor a “tiempo como movimiento”, porque sin el movimiento no se explicaría lo que es el tiempo. En nuestro caso, tal situación no sucedería si se asumen los conceptos “sarāwi” y “muyüwi”; “sarāwi” es explicable a partir del “muyüwi”, y no por ello se reduciría como en el caso anterior, “sarāwi” es un concepto que refiere a una de las dimensiones naturales de Pacha.

El tiempo como movimiento no es más que suceso, duración, paso, etc., movimiento con dos sentidos: cíclico y lineal; entonces se estaría enunciando en términos de tiempo cíclico y tiempo lineal. Desde nuestra perspectiva, el tiempo cíclico es una expresión que se conceptúa por “muyta sara” y el tiempo lineal es una comprensión racional, se conceptúa como “chiqa sara”.

En la historia de la humanidad, se llegó a problematizar entre el tiempo cíclico y el tiempo lineal. Por una parte:

“El concepto de tiempo lineal fue introducido por el judaísmo ,y luego desarrollado por los primeros escritores cristianos. Pero se trataba de un tiempo lineal de breve duración, pues se había iniciado en un pasado no muy lejano, y pronto llegaría a su fin”⁶⁶.

Esta concepción del tiempo lineal carecía de una demostración y justificación científica, porque se basaba en la mera creencia y por oposición a la concepción del tiempo cíclico. Por otra parte:

⁶⁶ Morris, Richard: Las flechas del tiempo, ed. Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1987, p. 80.

“Está ampliamente demostrado que la antigua noción de tiempo cíclico fue consecuencia de observar los procesos cíclicos de la naturaleza, como la revolución aparente de las estrellas alrededor de la Tierra, las fases de la Luna, y la alternancia de las estaciones, mientras que los conceptos modernos de tiempo cíclico, por el contrario, se asientan en complejas teorías sobre la naturaleza del Universo”⁶⁷.

En nuestro caso, “*muyta sara*” y “*chiqa sara*” tendrán una cierta prevención de no incurrir en el complejo de oscurecer dichos conceptos; debe mantenerse más en función de la naturaleza de Pacha como “*laqampu-saräwĩ*”; en relación al tiempo el concepto referente y específico es “*saräwĩ*” que distingue lo cíclico y lo lineal. De donde corresponde hacer un estudio diferenciado entre “*muyta sara*” y “*chiqa sara*” como direcciones de “*saräwĩ*”.

2.1. MOVIMIENTO CICLICO O “MUYTA SARA”

De un modo general, el término “*movimiento*” es aplicable no sólo a los objetos que se mueven sino también a la acción de las fuerzas, a los cambios de posición de un lugar a otro, a los fenómenos naturales que se presentan, a los sucesos de las cosas, a la alteración e inquietud, a los sentimientos y manifestaciones sociales; y el término “*ciclo*” refiere a toda la repetición de los fenómenos y estados (las estaciones, los años, el comportamiento de las partículas, fases de la luna, cambios de vapor en agua y viceversa, etc.). En relación al tiempo, el movimiento se explica como la expansión del universo, las flechas y las fuerzas, el movimiento se demuestra a partir de los entes materiales, de ahí podría resultar que el tiempo sea como sucesos de las cosas.

Desde nuestra perspectiva, el tratamiento de “*muyta sara*” a partir de los sistemas de movimientos permite explicar lo que es Pacha; comprenderemos que el “*saräwĩ*” no significa el mismo movimiento de los objetos materiales que transcurren en forma cíclica, sino lo que expresa dicho movimiento. Para dilucidar este caso, asumimos el concepto “*muyta sara*”.

⁶⁷ Morris: Op. cit., p. 211-212.

El concepto “*muyta sara*” refiere al tipo de carácter direccional del “*sarāwī*”, es decir a la forma del movimiento. La palabra “*muyta*” significa “*derredor*”, “*contorno*” y “*circular*” o “*redondez*” de un cuerpo; de allí, deriva el término “*muyüwī*”. Con el término “*muyüwī*” se refiere al movimiento rotativo y traslación de los cuerpos y sistemas; pero ese movimiento no debe ser lineal ni en otra forma, sino que necesariamente en el sentido y dirección cíclica. En cambio, el término “*sara*” significa “*trayecto*”, “*paso*”, “*recorrido*”, “*viaje*”. Para nuestros fines específicos, se asume únicamente el significado “*paso*”, y éste, a su vez, se atribuirá a los sucesos “*avance*”, “*mudanza*”, y concretamente refiriendo a la expresión del “*sarāwī*” en función del movimiento de los sistemas.

Los términos “*muyta*” y “*sara*” se constituyen en un solo concepto para identificar el sentido y dirección del “*sarāwī*”. Si el término “*sara*” significa “*paso*”, y “*muyta*” como “*cíclico*”, entonces la constitución de las palabras en un concepto “*muyta sara*” denotará al llamado “*tiempo cíclico*”.

El “*sarāwī*” es una de las dimensiones de Pacha, el cual se expresa en función del movimiento de los sistemas. En la naturaleza, como bien habíamos señalado, las estructuras micro y macrosistemas están en movimiento; el “*muyüwī*” de esos sistemas está generalizado en un sentido cíclico, y que este sentido de “*muyüwī*” se da por el “*laqampu*”, expresando el “*sarāwī*”, a esa expresión, que se considera como el “*flujo del tiempo*”. Al parecer, el “*flujo del tiempo*” no existe, pero sí los sistemas en movimiento y de los cuales emergen los fluidos de fuerzas y fenómenos en general. Según los físicos Uhlenbeck y Goudsmit, en 1925 plantearon:

“... de que el electrón, al mismo tiempo que se mueve alrededor del núcleo, posee un movimiento de rotación o spin alrededor de uno de sus diámetros, asemejándose así al bien conocido movimiento de la Tierra alrededor del Sol”⁶⁸.

El movimiento de rotación es el spin, al que corresponde un momento angular. Desde el punto de vista del electrón, el núcleo cargado positivamente resulta girar alrededor del electrón, de ese modo se puede notar que el núcleo equivale a una corriente

⁶⁸ Alonso, Marcelo: Física atómica, ed. Minerva, New York, 1967, p. 203.

eléctrica positiva que crea un campo magnético en su centro. Si el movimiento de rotación no se diera, tampoco se daría el movimiento del núcleo, entonces no habría la interacción de movimientos y por tanto no se expresarían las energías o fuerzas eléctricas y magnéticas, y mucho más no se expresaría el “sarāwī” o tiempo atómico. La relación de movimiento tanto del tipo spin o de rotación y de traslación del electrón significa, para nosotros, “muyta sara”; “muyta” porque el electrón gira en torno a su propio eje y alrededor del núcleo, “sara” porque el giro avanza en pasos angulares, además genera fuerzas activas. “Sara” tiene que ver con el “tiempo”, y corresponde hablar de “muyta sara” o “sarāwī”, que se expresa por el movimiento circular del electrón.

En el panorama del macrosistema, las galaxias son el constituyente fundamental del universo. En realidad son sistemas en movimiento.

“Las nebulosas extragalácticas; acumulaciones de algunos miles de millones de estrellas y materia interestelar que se encuentran en rotación alrededor de un centro; junto a sistemas de estrellas gigantes típicamente elípticos (p. ej.: la nebulosa de Andrómeda), hay sistemas enanos irregulares, como p. ej., las dos nubes de Magallanes. Un prototipo de todos los sistemas estelares es el sistema de la Vía Láctea, que, junto con algunos otros sistemas estelares, constituye el grupo local (Cúmulo nebuloso); los sistemas estelares más alejados detectables están a una distancia de 10^3 Mpc. (aprox., 3,5 mil millones de años luz); muestran un corrimiento hacia el rojo (movimiento en expansión)”⁶⁹.

Estos sistemas que están en movimiento generan fuerzas de todo tipo debido al “laqampu”.

Los sistemas macrocósmicos son cuerpos en movimiento; entre ellos se manifiestan una interacción de movimientos y una serie de fuerzas cósmicas. Deduciendo de todo ello, podemos decir que los movimientos de los sistemas son siempre cíclicos por lo que expresan el “sarāwī”; por su naturaleza del movimiento cíclico, el concepto

⁶⁹ Strobl, Walter: Física del espacio, ed. Diccionario Rioduero, Madrid, 1978, p. 225-226.

“*muyta sara*” es aplicable universalmente.

Todo está en movimiento cíclico, desde los sistemas de partículas o atómicas hasta los galácticos, y el cosmos entero es un macrosistema en movimiento cíclico. Si el movimiento de los sistemas es cíclico, entonces es obvio que las fuerzas tengan actuaciones con direcciones determinadas y con influencias efectivas o a nivel de leyes naturales. El movimiento cíclico de los sistemas más que expresar, generan fuerzas a las cuales se les considera como fenómenos naturales de distinto orden; dichas fuerzas actúan e influyen en las cosas materiales provocando tipos de sucesos. Tales fuerzas no son en si el “*sarāwi*” y “*muyta sara*”, sino fenómenos que permiten comprender Pacha. El “*muyta sara*” depende del movimiento cíclico de los sistemas, o sea, lo que los sistemas de movimientos expresan el “*sarāwi*” como tiempo; en este caso, el “*muyta sara*” no fluye sino que está al compás y al ritmo de los movimientos, y se puede explicar el “*sarāwi*” como una dimensión natural de Pacha.

2.2. MOVIMIENTO LINEAL O “*CHIQA SARA*”

En cualquier dirección que resulte el comportamiento de los cuerpos y de las fuerzas, se trata de un movimiento de tipo lineal. Decir el movimiento lineal, no necesariamente se entiende en un sentido de “*recto*” y sin variación, sino en cualquier forma y dirección, aunque se sostenga que:

“La línea no tiene más que una dimensión: el largo o longitud”⁷⁰.

En la realidad, los movimientos lineales no se dan, sino que más son de transparencia cíclica. Sin embargo, se utilizó el concepto “*movimiento lineal*” como “*tiempo lineal*” desde la perspectiva judeocristiana de la Edad Media: Alfa-Omega y Principio-Fin del mundo y de la vida del hombre y de las demás existencias.

Tratándose de lo lineal, alude directamente al concepto “*línea*” que no es real, sino como representación racional o matemático-geométrico. Desde este punto de vista, la línea puede ser representado de diferentes formas y direcciones; así por ejemplo,

⁷⁰ Zegada, María A.: Elementos de geometría, ed. Burillo, La Paz, 1957, p. 19.

se pueden señalar que las líneas como representaciones en forma de recta, curva, quebrada, mixta, vertical, espiral, etc.

En nuestro estudio, lo lineal debemos comprender en términos de línea recta, viene a ser “*chiqa*”. “*Chiqa*” no es igual a línea, es igual a recto; “*chiqa seqe*” en aymara es línea recta. El término “*seqe*” es lo que se dice “*línea imaginaria*” y “*raya*”. Pero, si el trato tiene que ver más en función de Pacha, y concretamente de acuerdo a la dimensión “*saräwi*”, el denominativo lineal sustituimos por “*chiqa*”, y éste en relación al “*saräwi*”, de donde se conceptualiza “*chiqa sara*”. El concepto “*chiqa sara*” no es lo mismo decir “*movimiento lineal*”, porque “*chiqa*” no se traduce por movimiento sino más bien por “*recto*”; entonces, el “*chiqa sara*” significa que el tiempo avanza o tiene pasos en dirección recta, esto a diferencia del tiempo cíclico o “*muyta sara*”.

El fundamento de “*chiqa sara*” es el “*muyüwi*”, no se siente ni se intuye en el instante de estar, sino que marca momentos, períodos, épocas, etc., o también el movimiento es de carácter evolutivo que transcurre desde el pasado hacia el futuro no imaginado, desde luego en una forma de línea recta.

“Esta relación es de importancia cuando el sistema no se encuentra en un estado estacionario y por tanto está evolucionando respecto del tiempo”⁷¹.

O sea, el “*muyüwi*” de los sistemas expresa la realidad del “*chiqa sara*”, imprime la evolución en línea recta donde se distinguen los cambios y transformaciones de los cuerpos materiales orgánicos e inorgánicos. El concepto de evolución lineal es de carácter imaginario y objetivo, explicable a partir de la mirada hacia el pasado histórico de la sociedad y el universo. Entender que “*chiqa sara*”, o tiempo lineal, tiene sentido, desde luego que no es a la manera exegética de principio y fin, sino por el hecho de que los sucesos evolutivos anteriores (temporales) no se repiten ni se pueden saber o predecir que se repitan más adelante.

Para nuestra mejor comprensión de aquello que sostenemos como “*chiqa sara*” tenemos ejemplos que permiten explicar. Uno de los ejemplos es en relación a los horizontes históricos de estratos geológicos en movimiento continuo.

⁷¹ Alonso: Física atómica, op. cit., p. 115.

“A medida que progresaron los conocimientos geológicos y paleontológicos, se fue perfeccionando esta distribución cronológica, y hoy se adopta la que se basa en la repartición de los estratos en grandes sistemas, divididos en series; cronológicamente, el tiempo que corresponde a la formación de un sistema es una era, y cada era se divide en períodos, que corresponden a las series. Todavía se hacen subdivisiones del período y por consiguiente de la serie, pero éstas responden generalmente a exigencias de carácter local, lo más frecuente es distinguir en cada período tres partes, que se califican, de la más antigua a la más moderna, de inferior, media y superior”⁷².

De acuerdo al establecimiento de la cronología como ciencia de los sucesos históricos, la humanidad se informa de los cambios y transformaciones geológicos distribuidos en cuatro grandes eras: la Era Primaria; la Era Secundaria; la Era Terciaria; y la Era Cuaternaria. Los sucesos de la Era Primaria no se repiten en el Segundo, en el Tercero y en el Cuarto; lo mismo también se nota la no repetición de las Eras Secundaria y Terciaria, porque según el “*muyüwî*” de los sistemas se da el “*chiqa sara*” que marca realidades en evolución. En otras palabras, el cambio y las transformaciones son pasos (o “*saras*”) que se dan en un sentido evolutivo de línea recta imaginaria, a pesar de los movimientos cíclicos en cada período: nacimiento-muerte-nacimiento-muerte de las especies y las erosiones constantes según las influencias de las estaciones cíclicas. En consecuencia, la dimensión “*saräwî*” está expresa, y concretamente, la dirección lineal del “*chiqa sara*”, esto al margen de las consideraciones de las hipótesis sobre el origen y destino del universo.

Otro ejemplo podemos ver con la línea de evolución biológica del cerebro humano. Desde que el hombre aparece, su cerebro vino desarrollándose de generación en generación, de actividad en actividad.

“El cerebro humano aumentó su materia gris en casi 400 g en menos de un millón de años. Una gran parte del nuevo desarrollo se produjo en la parte delantera de la corteza

⁷² Pons: Historia natural ilustrada, op. cit., p. 189.

*cerebral, que es centro de la creatividad y el pensamiento abstracto. A medida que las neuronas adicionales se iban acumulando en la corteza cerebral de los hombres primitivos, su frente fue abultándose hacia adelante y hacia arriba, el rostro perdió su aspecto bestial y empezó a adquirir la despejada expresión del intelectual*⁷³.

El nivel de expresión intelectual identificó al Homo Sapiens, desde entonces, la línea de aumento evolutivo del cerebro humano se manifestó en la creación de valores y conocimientos científicos, alcanzando alta inteligencia (con un promedio de 1.350 gramos de materia gris). Según los expertos en la materia de la evolución del cerebro, en el último millón de años, el cerebro humano ya no ha cambiado en tamaño, lo cual significaría que:

*“El hombre es un capítulo casi terminado en la evolución”*⁷⁴.

Lo importante es que queremos hacer notar que la evolución del cerebro humano está por una vía recta de cambios, o, si se quiere, está por el camino del “*chiqa sara*”, porque la evolución del cerebro no se da al margen del “*sarawi*”. En la línea del “*chiqa-sara*”, el cerebro inferior ya no puede repetirse en etapas posteriores, y menos lo superior puede volver a lo inferior. Si el hombre alcanzara una etapa final en su desarrollo del cerebro y de la inteligencia, el próximo cambio quizás resultaría un paso hacia más allá de ser hombre normal conforme el “*chiqa sara*” o tiempo lineal.

Aparte de los ejemplos anteriores de orden geológico y biológico, también convendría mostrar otro ejemplo con respecto a la historia social en los Andes de América para comprender la dirección del “*chiqa sara*”. Según el autor del libro “*Los Imperios Andinos*”, José Fellmann Velarde, hace una relación de cambios y surgimiento de las distintas culturas en el transcurso del tiempo. Esta relación se muestra por épocas⁷⁵: Culturas de transición (Chiripa, Sora Sora y Qalayu); Grandes cultivos (Tiwanku, Chavin, Chuqui-Yura, Uruquilla, Pucara y Chañapata); de Bronce (Muñecas, Tupuraya, Yampara, Mojocoya, Huari, Cajamarca y Recuay); Expansión Imperial

⁷³ Jastron, Robert: El telar mágico, ed. Salvat, Barcelona, 1985, p. 130.

⁷⁴ Op. cit., p. 144.

⁷⁵ Fellmann v., José: Los imperios andinos, ed. Don Bosco, La Paz, 1961, p. 255.

(Tiwanaku y Huari): Estados Locales (Chullpas, Chipuric, Revash y Cajamarca); Imperio Inca (los incas); y el Imperio Español (los españoles del Viejo Mundo o del Occidente).

Cada época de estas sociedades o culturas es un proceso de cambio y transformación desde la anterior hasta la posterior; la anterior es sustituido por la posterior, es decir, “*las culturas en transición*” son sustituidos por “*los tiwanacotas*”, y éstos por “*los incas*”, hasta que por último, “*el imperio Inca*” es sustituido por los “*invasores españoles*”. Es, pues, toda una historia en línea recta que va describiéndose; donde también es atribuible o aplicable el concepto “*chiqa sara*”, ya que la vida de la cultura anterior no puede repetirse en las posteriores, ni éstos volver a lo de antes.

Con estos tres ejemplos, aunque habrían por demás otros ejemplos, de alguna manera se demuestra que el “*chiqa sara*” no es una dirección lineal del tiempo, sino que refiere indirectamente a la realidad de los sucesos y acontecimientos que transcurren por una dirección de línea recta a partir del “*muyjüwi*” de los sistemas; y claro está en que los sucesos evolutivos y los procesos sociales marcan linealidad cuando sus transcurso no se repiten ni vuelven los casos dados. Cuando un período de evolución o proceso social finaliza, de allí no se tiende a empezar de nuevo con la misma forma de evolución o forma de vida social, más al contrario, se tiene que dar naturalmente una transición, de ésta a otra y así sucesivamente. En cualquier forma que se diera el cambio, el “*chiqa sara*” siempre se expresa con un sentido de línea horizontal, de acuerdo a nuestra inferencia y “*amuyt’a*”. Y, por ende, el “*chiqa sara*” es una de las direcciones de la naturaleza “*saräwi*”.

2.3. RELATIVIDAD Y CONTINUIDAD DEL “SARÄWI”

De acuerdo a lo anterior, la dimensión “*saräwi*” se expresa de dos modos: “*muyta sara*” y “*chiqa sara*”; el “*muyta sara*” tiene carácter cíclico porque depende de los movimientos circulares de rotación y traslación de los sistemas en el cosmos; y el “*chiqa sara*” es de carácter de línea recta porque transcurre evolutivamente imprimiendo la realidad histórica del mundo geológico, del universo y de la sociedad, la realidad histórica tiene que ver con los sucesos y acontecimientos anteriores y posteriores. Entre “*muyta sara*” y “*chiqa sara*” se distingue una relación, o sea, lo cíclico va marcando pasos horizontales por donde no se da un “*eterno retorno*”, sino que se dan cambios y transformaciones.

Para algunos pensadores del mundo andino, el considerar Pacha como tiempo cíclico y lineal no corresponde al pensamiento aymara, sino que sería una exégesis exótica,

“Pacha por eso no menta eternidad, ni sucesión infinita de momentos: el tiempo lineal judeocristiano; sino épocas, eras, edades bien delimitadas y de duraciones concretas. La visión del tiempo/espacio es, pues, alternante; no lineal ni cíclica. Kuti, no apokatástasis”⁷⁶.

En el fondo de esta versión alude, mediante la traducción de Pacha en espacio y tiempo, a las espacialidades y las temporalidades históricas del mundo social. Desde este punto de vista, el lugar sería como espacio geográfico, y la sociedad andina se desenvolvería para expresar la historia en épocas, eras, etc., por eso se tendría que considerar que entre el espacio y el tiempo se “*alternan*”. La alternancia espacio-tiempo, en este caso, resultaría lo mismo decir “*alternancia entre el lugar geográfico y la historia social*”. Esta relación alternante se explicaría a través de la categoría “*Kuti*”, es decir, estar en el espacio, de éste pasar al momento del tiempo histórico, luego volver al lugar anterior, y así pasar por una infinidad de momentos.

Pero quizás con esta última afirmación se está incurriendo en una mera imaginación; para evitar aquello conviene que tengamos una aclaración respecto de Kuti.

“El vocablo kuti refiere sobre todo a la acción, o el momento, de dar la vuelta”⁷⁷.

El Kuti como acción de dar la vuelta corresponde, en primer término, a las actuaciones comunes del hombre aymara, y los significados en ese orden son: “*Kutt’aña*” (volver), “*Kutkatayaña*” (devolver), “*Ajay khiwxataña*” (hacer volver el espíritu), etc. Estas acciones pueden tener un carácter lineal y circular. En lo lineal, la acción es de relación entre un punto o lugar a otro: dirigirse de un lugar a otro, luego volver al origen; lo que era algo de uno pasa a las manos del otro, luego es devuelto; el viaje desde el campo a la ciudad es un recorrido en dirección de línea horizontal,

⁷⁶ Medina, Javier: Repensar Bolivia, ed. Hisbol, La Paz, 1992, p. 137-138.

⁷⁷ Harris: El tiempo en la religiosidad aymara, en: op. cit., p. 207.

luego el retorno es en la misma dirección. En lo cíclico, la acción consiste en mover la mano del hombre en forma cíclica: envolver hilo hasta formar una madeja, “*jiruña*” (batir), llamar al espíritu (Ajayu) con las señas de la mano en movimiento. En cuanto se trata de una acción natural, Kuti refiere necesariamente a los movimientos de los cuerpos y sistemas; puesto que en los movimientos se distinguen la “*vuelta*” y el “*retorno*”. Por ejemplo, el día y la noche que se alternan por el movimiento de la Tierra en torno a su propio eje, tienen carácter de retorno (lo que vuelve y vuelve), como también las estaciones y los años que se repiten según la descripción del movimiento de la tierra en torno al sol. Cantidad de movimientos -en lo natural y en lo humano- es entendida como “*walja kuti*”. La rotación de la tierra en torno a su eje o el recorrido en torno al sol, es “*mã kuti muyta*”, dos veces es “*pã kuti*” y una sola ida y vuelta es “*mã kuti sarakutini*”.

Por otro lado, el Kuti significa “*sapamuyta*” y “*kutt’äwi*”, que se traducen por “*vez y retorno*”. Estos significados refieren a la acción en forma de movimientos y recorridos; es por eso que la categoría “*kuti*” cobra importancia a nivel conceptual. Bajo este concepto Kuti se explica la alternancia de noche y día, porque está en acción el movimiento de rotación y traslación de la tierra, según se manifiestan los fenómenos de la noche y el día y las estaciones del año. De todo ello inferimos entonces que el Kuti es una forma de movimiento atribuible a los movimientos de las cosas, de los cuerpos en el cosmos por donde se están dando las vueltas y los retornos. El concepto Kuti refiere sólo a la forma de movimiento real que muestra carácter cíclico (vuelta) y lineal (recorrido horizontal con retorno).

Podemos quedar convencidos que el movimiento expresa tanto al “*muyta sara*” y al “*chiqa sara*”. El “*muyta sara*” se siente porque naturalmente hay el movimiento cíclico de los sistemas en general; y el “*chiqa sara*” se comprende porque los sucesos que pasan y sucesos que vienen, no se repiten; es decir, los cambios y las transformaciones marcan pasos en forma de línea horizontal; el avance horizontal es, desde luego, evolutivamente. Lo evolutivo está en función del “*muyta sara*”, y cuando transcurre millones de años, lo evolutivo expresa “*chiqa sara*”.

Tanto el “*muyta sara*” como el “*chiqa sara*” tiene por fundamento el movimiento continuo de los sistemas micro y macrocósmicos, es decir, el movimiento natural de los cuerpos. La relación es una interrelación e interacción. Por ejemplo, un caso concreto de nuestro conocimiento:

“El hombre es un conjunto de células y el grupo es un conjunto de hombres. Luego podemos establecer aquí una recursividad célula-hombre-grupo”⁷⁸.

Esta relación de recursividad, la célula es un sistema, como tal es parte de miles de sistemas al interior del cuerpo humano; en relación a la célula, el cuerpo humano es un gran sistema de relaciones, y mucho más allá otros sistemas que se forman en conjuntos orgánicos de hombres. Todas las relaciones, o conjunto de relaciones de sistemas, no están al margen de sus movimientos, sino que los movimientos establecen relaciones simétricas de acuerdo a las distancias, y las relaciones mantienen estructuras de sistemas e influencias de fuerzas. En una palabra, en la naturaleza todo está en relación de movimientos. La relación de movimientos en el universo muestra las expresiones “*muyta sara*” y “*chiqa sara*”, ambos también están en relación al movimiento relativo de los sistemas.

Como todo está en relación, la dimensión “*saräwi*” de Pacha tiene por naturaleza la relatividad. Esta relatividad es continua porque el movimiento de los sistemas es continuo; continuo no quiere decir que “*saräwi*” o el tiempo se alargue, sino que la función es constante, sin pausa ni paro. Entonces, la relatividad del “*saräwi*” es continua, con direcciones de “*muyta sara*” y “*chiqa sara*”, direcciones que representamos conforme la realidad y el “*amuyt’a*” o raciocinio. Las representaciones de esas direcciones son, además, porque se siente y se comprende a través de los movimientos cíclicos y generaciones no repetidas.

3. EL CONCEPTO PACHA COMO RELACION “LAQAMPU-SARÄWI”

Habíamos considerado el concepto Pacha en relación a sistemas de movimientos, que según el cual se identifican dos dimensiones, el “*laqampu*” y el “*saräwi*”. En lo que respecta a la dimensión “*laqampu*” se concibe como la condición natural para los sistemas de movimientos y para los procesos de los fenómenos en general, es decir, los sistemas, desde el micro hasta el macro, tienen posibilidad de movimientos por el “*laqampu*”, de lo contrario ningún movimiento sería posible.

⁷⁸ Johansen: Introducción a la teoría general de sistemas, op. cit., p. 45.

En cuanto refiere a la dimensión “*saräwĩ*”, esta es la expresión por el movimiento de los sistemas en el “*laqampu*”; tal expresión, no es el mismo movimiento, pero por el movimiento es posible su identificación. La identificación del “*saräwĩ*” en función del

“*muyüwi*” se distingue en dirección cíclica y línea horizontal de los cuerpos o sistemas, y se hace real por el “*laqampu*” mediante el movimiento continuo, de donde resulta la relación “*laqampu-saräwĩ*” .

El concepto Pacha como relación “*laqampu-saräwĩ*” es aplicable no sólo a la circunscripción terrenal, ni al sistema solar, sino también a todos los sistemas.

En realidad, las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwĩ*” están en relación y explicables en cualquier instancia de la naturaleza, porque la realidad de Pacha es de naturaleza cósmica, y que por ello se muestra sensible y transparentemente como condición espacial y expresión del “*muyüwi*”.

Ahora, la relación “*laqampu-saräwĩ*” es inseparable ante los sentidos, y únicamente es posible distinguir por medio de la facultad “*amuyt'a*”. La razón de esta cuestión es que si no fuera “*laqampu*”, el “*saräwĩ*” no sería; de la misma manera, si el “*saräwĩ*” no fuera, el “*laqampu*” no tendría sentido; porque si el “*saräwĩ*” no fuera eso implicaría la inexistencia de movimientos y, a su vez, falta de existencia de los sistemas o elementos materiales de constitución, y en tal situación el “*laqampu*” se reduciría a la “*nada*”. Y la “*nada*” significaría como el extremo de la pérdida del Ser de Pacha, y por todo ello ya no habría la necesidad de hablar sobre el concepto Pacha. Pero esto no es así, la realidad Pacha es patente ante nosotros, ante todas las existencias, y por consiguiente, el concepto Pacha refiere a esa realidad que representa una relación “*laqampu-saräwĩ*” en todo orden de la naturaleza cósmica.

TERCERA PARTE

*"Ni el orden espacial ni el temporal son un rasgo
incidental del mundo; ambos proceden de las propias leyes"*

Paul Davies

EXPOSICION ACERCA DE LA ESENCIA DE PACHA

De alguna manera habríamos anticipado acerca de lo que es Pacha, más que todo mediante el tratamiento de las dimensiones del "laqampu" y "saräwi". Que estas dimensiones no se confundan con las fuerzas, con las cosas tangibles ni con el mismo movimiento de los sistemas; sin embargo, se consideran como los que hacen que sea Pacha. Y se formula en un concepto fundamental a nivel del conocimiento filosófico desde el pensamiento aymara. Hasta el momento, entonces, resulta que el concepto Pacha es esencial con los significados de "laqampu" y "saräwi", significados que refieren a las dimensiones con distintas características en función de la infinitud de relaciones espaciales en general y la relatividad y continuidad del movimiento de los sistemas en el cosmos.

Con todo lo expuesto todavía no queda suficiente, teóricamente, comprender la esencia de Pacha, ello quiere decir que sólo habríamos explicado el "cómo es" Pacha, y no tanto el "qué es" Pacha. El "qué es" se dirige concretamente a la esencia de Pacha. Y la esencia de Pacha no consiste en afirmar la distinción entre "laqampu" y "saräwi", más bien, con esta afirmación se señala más al hecho de cómo se concibe Pacha. Aunque entre "laqampu" y "saräwi" está ya contenido lo esencial de lo que es Pacha, pero aquellos son todavía considerados como dimensiones.

Para determinar la esencia de Pacha es imprescindible determinar las esencias de las dimensiones "laqampu" y "saräwi". La tarea de determinación debe ser distinta a la determinación aristotélica: a base del género al cual la cosa o entidad pertenece; porque Pacha y sus dimensiones no son objetos materiales como para detectar la substancia o forma. O sea, la determinación consistirá en explicar lo que es la

naturaleza real del “*laqampu*” y del “*saräwi*”, y por tanto, de la naturaleza de Pacha. La cuestión es tomar muy en cuenta que Pacha no existe como algo, ni las dimensiones existen como cosas tangibles, sino que son condición de posibilidad y expresión de la relación de distancias de los sistemas en movimiento.

Fundamentalmente, son dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*”, con las cuales se hace que Pacha sea. Dichas dimensiones no son mensurables, y por su naturaleza es aprehensible a nivel de Principio y Ley. En consecuencia, Pacha es la relación de las dimensiones “*laqampu-saräwi*”, .

1. LA INMENSURABILIDAD DE PACHA

En el pensamiento aymara, lo mensurable no es Pacha, sino las cosas tangibles: un territorio geográfico, la altura de una montaña, la profundidad de un pozo, el tamaño de los tejidos, la magnitud del camino de un lugar a otro, el tamaño de los animales, la masa de un cuerpo, etc.; o sea, es mensurable todo lo que es visible y aprendido con el tacto, o también, todo cuerpo o ente material con carácter finito es mensurable.

Lo mensurable alude a “*medir*”, que en aymara es “*tupuña*”, y en genitivo es “*tupu*”; “*tupu*” se traduce por “*medida*”. Ahora, si Pacha es inmensurable, entonces el término “*tupu*” no es aplicable a la dimensión “*Pacha-laqampu*” ni a la dimensión “*Pacha-sara*”, puesto que estas dimensiones no son entes existentes como para que tengan que ocupar un determinado lugar. No hay ninguna duda, el término “*tupuña*” no versa en atención a Pacha, pero sí en relación a las cosas tangibles. Así, por ejemplo, la forma de “*tupuña*” en el mundo aymara se diversifica de acuerdo a la naturaleza de las cosas mensurables: cuando se quiere medir una determinada propiedad territorial, el procedimiento es a través de los pasos que da el hombre, es decir, “*kayump chillqt'aña*”; cuando se trata de saber la longitud y anchura de una bayeta, la manera de medir es por medio de las manos extendidas (“*luqas*”) y palmos (“*chhiyas*”). Estas formas de medir son propiamente “*tupuñas*”, y que son en relación a objetos y lugares materiales, y no así en relación a Pacha.

Al sostener que Pacha no es mensurable, no se tiende a considerar que Pacha sea una mera palabra y sin referencia a alguna realidad, tampoco se trata de comprender en un sentido subjetivo, o a la manera de Kant, en quien el espacio y el tiempo estarían contenidos en el espíritu del hombre y nada fuera de ella. La realidad de Pacha está

transparentemente manifiesta ante todas las existencias, sensible ante los ojos y el cuerpo, luego distinguible por la facultad "amuyt'a". En otras palabras, tanto el "laqampu", como el "saräwi", son comprensibles en la vida misma, sólo que no se pueden explicar lo que son en esencia.

En el conocimiento de la ciencia física y matemática, los conceptos del espacio y del tiempo son tratados de manera muy abstracta y casi sin referencia directa a la naturaleza del espacio y del tiempo. Por ejemplo, en relación al espacio se dice que hay una serie de tipos y clases de espacios: convexos, compactos, conexos, topológicos, duales y biduales, proyectivos y reflexivos, vectoriales y metrizablees, etc.: todos con carácter mensurable. Por eso:

*"Se llama propiedades métricas de un espacio métrico a todas aquellas que se conservan cuando se sustituye la distancia por otra equivalente"*⁷⁹.

Está claro que el denominativo "espacio métrico" denota que el espacio es mensurable en función de la distancia entre tipos de espacios topológicos y otros.

En cuanto respecta al concepto tiempo, la ciencia universal hace resaltar con más nitidez el sentido de que el tiempo es como un ente mensurable. Se cree que el tiempo es mensurable a medida que se atiende a los sucesos de las cosas, y a los acontecimientos naturales y sociales; al respecto, es menester señalar un caso que coincidirá con el tiempo mensurable.

*"Cada observador podría usar un radar para así saber donde y cuándo ocurrió cualquier suceso, mediante el envío de un pulso de luz o de ondas de radio. Parte del pulso se reflejará de vuelta en el suceso y el observador medirá el tiempo que transcurre hasta recibir el eco"*⁸⁰.

Este caso está basado en la teoría de la relatividad, teoría que sustituyó a la idea de un tiempo absoluto, donde cada observador podrá tener su propia medida del tiempo.

⁷⁹ Maravall Casesnoves, Darío: Diccionario de matemática moderna, ed. Nacional, Madrid, 1975, p. 128.

⁸⁰ Hawking, Stephen W.: Historia del tiempo, ed. RBA, Barcelona, 1993, p. 42.

No obstante, el caso no hace referencia y menos tiende a comprender a la naturaleza y realidad del tiempo, sino que está en relación al suceso de la emisión del pulso de luz y el recibir según el transcurso del tiempo. Para nosotros, este transcurrir del suceso no es el tiempo, entonces no es que el tiempo se estaría midiendo sino más bien el suceso que se controla a través de un diagrama que supone las coordenadas del espacio-tiempo. Por ende, la ciencia universal hace notar que el espacio y el tiempo son mensurables conforme los sistemas de coordenadas, a pesar de que la medición no es aplicada directamente a la realidad del espacio-tiempo.

Mientras la ciencia tenga incertidumbre acerca de lo que son realmente el espacio y el tiempo, el juego de intentos en base las suposiciones puede no conducir hacia una demostración acertada de si son o no mensurables el espacio y el tiempo. Para entender la relación natural del espacio-tiempo poco ayudarían las ecuaciones y sistemas de coordenadas de índole geométrica y fisico-matemática.

Sin embargo, desde la perspectiva aymara, aquel espacio y aquel tiempo están comprendidos en la realidad de Pacha, son dimensiones que no pueden ser mensurables, sino más bien que permiten hacer mediciones. El “*laqampu*” es la condición para los sucesos y movimientos de los sistemas micro y macrocósmicos, el cual quiere decir que el mismo “*laqampu*” no es mensurable, ni por la distancia entre dos objetos, puesto que traspasa uno tras otro de manera infinita. Y el “*sarāwī*” tampoco es mensurable, porque, por una parte:

“Para los andinos el tiempo no es un ente que se puede disponer y por ende medir, entonces la culminación de una época o de un Pachakutik no es medible, sólo se lo reconoce cuando ya se ha realizado este cambio”⁸¹.

Por otra parte, el tiempo es una expresión constante o sin pausa, porque el movimiento de los sistemas es continuo para mantener la expresión del “*sarāwī*”, según la cual cualquier suceso se va imprimiendo como una especie de transcurros evolutivos y cambios cíclicos. Si las dimensiones no son mensurables, en tal caso, Pacha es la expresión no mensurable; y si Pacha es inmensurable, entonces su naturaleza real es la condición y posibilidad de medida de todas las cosas tangibles.

⁸¹ Miranda Luizaga, Jorge: Filosofía andina, ed. Hisbol, La Paz, 1996, p. 22.

Hemos logrado identificar uno de los rasgos de la esencia de Pacha, es decir, que Pacha es no mensurable porque las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*” no son mensurables.

Para sustentar que Pacha no es mensurable, es menester demostrar la esencia de las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*”. Empero, antes conviene hacer una aclaración sobre lo que entendemos por “*dimensión*”. El término “*dimensión*” no lo tomamos en cuenta en los términos de tamaño o magnitud de una cosa, de la extensión de algún cuerpo, de la distancia finita o infinita, de sistemas de coordenadas tri, tetra o deca, de direcciones vectoriales o espaciotemporales, sino que asumimos en el sentido del espacio natural sin límites, desde el micro hasta el macrocosmos, y en el sentido del tiempo natural, y que ambas dimensiones son naturalmente únicas, totalmente diferentes y en relación coordinada con toda la realidad del universo.

¿Qué son las dimensiones naturales del “*laqampu*” y “*saräwi*”? En lo concerniente a esta interrogante, la respuesta contendrá en los siguientes pasos explicativos.

1.1. DIMENSION NATURAL DEL “*LAQAMPU*”

A partir de la premisa de que la realidad de Pacha es no mensurable, la dimensión natural del “*laqampu*”, o lo que es lo mismo decir dimensión espacial, se caracteriza de ser no mensurable. El “*laqampu*” prescinde de los cálculos y medidas. Si se estableciera un punto de referencia (la luna) para trazar distancia hasta el nuestro (la tierra), dicha distancia no será más que la relación entre dos referencias, relación de distancia que implicará un promedio de 381.472 Km, pero como que las referencias no son estáticas, sino en “*muyüwi*” y según ello oscilan las diferencias entre 406.610 Km (apogeo) y 356.334 Km (perigeo). Esta relación de distancia hace que el “*laqampu*” sea no mensurable, es una relación que se da por el “*laqampu*”; porque la dimensión del “*laqampu*” está como condición expresa expansivamente y de manera infinita, es decir, no tiene límite alguno. Si la naturaleza expansiva del “*laqampu*” es una dimensión sin límites en todos los sentidos, es obvio que no sea mensurable, y en lugar de ello es una condición para las medidas o cálculos de distancias espaciales, ya que sin el “*laqampu*” las medidas no serían posibles.

Desde la tierra observamos el “*laqampu*” hasta más allá de la atmósfera, más allá de nuestro sistema solar y Vía Láctea, e igualmente en cualquier punto de referencia en

el cosmos, esta vez la distinción del “*laqampu*” en el cosmos es una dimensión de expansión, donde son posibles todas las existencias y movimientos. Esta naturaleza dimensional del “*laqampu*” en expansión está expresa como condición, como tal es observable con los ojos de los seres, además el cuerpo vivo que siente la locomoción. El hecho de sentir la dimensión natural del “*laqampu*” es más efectivo con la irradiación de la luz. Por esto muchos consideran que:

“A los ojos del hombre, el espacio no empieza realmente sino allí de donde nos llega la luz”⁸².

Empero, esto no siempre es así, el “*laqampu*” es igual sensible en la oscuridad. Porque el “*laqampu*” no depende de la luz para que se exprese sino que por su naturaleza resulta atravesable a todo tipo de objetos y fenómenos móviles, corrientes de aire, ondas electromagnéticas, flujo de emisiones de las partículas, manifestación de los reflejos o propagaciones, etc. En los casos particulares el “*laqampu*” se muestra en “*laqanchas*”. Las “*laqanchas*” se conciben comúnmente como aberturas entre las quebradas de los cerros, entre los surcos de los sembradíos, entre los poros de la piel, en los agujeros y pozos. Si en algún lugar de la tierra hubiera un agujero vertical profundo, en este mismo puede caer libremente algún objeto, inclusive se podría meter el brazo hasta cierta parte, puesto que “*laqancha*” estaría como condición expresa. Por consiguiente, con todos los casos, el “*laqampu*” es sensible y concebible, y hasta se distingue, tanto a plena luz y en la oscuridad; sólo que más efectivo es con la presencia de la luz.

Los sistemas en movimiento manifiestan diversas fuerzas, fuerzas que se constituyen en leyes naturales, con las cuales se da un equilibrio de movimiento de los sistemas en el universo. El equilibrio de los sistemas en movimiento no es de carácter isotrópico, sino que tiene sentido y dirección. La fuerza que más ejerce para mantener el equilibrio del conjunto universal es la gravedad. La fuerza de gravedad es propia de cada planeta, de cada estrella, de cada sistema galáctico y de cada conjunto cósmico; es así en la medida en que el movimiento es continuo. Este equilibrio ha sido comprobado por los científicos, una prueba ha dado los siguientes resultados:

⁸² Guillot, René: El espacio, ed. Timun Mas, Barcelona, 1970, p. 12.

“El 17 de marzo de 1.960, el satélite norteamericano Pioneer V fue lanzado hacia el Sol. Es un planeta en miniatura que gira en su órbita cada 310 días, es decir, 55 menos que la Tierra. El Pioneer V no ha caído en el Sol. Quedó automáticamente colocado en su órbita cuando la fuerza centrífuga, debida a su rotación, se equilibró exactamente con la fuerza atractiva del Sol”⁸³.

El satélite ha constituido su propia fuerza de gravedad por el movimiento de rotación en relación a la fuerza gravitacional del sol, con dirección y sentido orbital. A esto, podemos decir que la fuerza de gravedad del sol tendría doble función, en relación a un cuerpo orbital, fuerza centrífuga y centrípeta; entre estas dos fuerzas hay una relación que depende del movimiento y la magnitud de la masa atractiva. El movimiento y la manifestación de las fuerzas son posibles en la dimensión del “*laqampu*”; donde se da el movimiento y la acción de las fuerzas.

En efecto, la dimensión natural del “*laqampu*” es la condición de posibilidad no sólo de los movimientos de los sistemas sino también de la manifestación de las fuerzas que interaccionan y mantienen el equilibrio del cosmos. En concreto, es una de las dimensiones de Pacha. Dimensión espacial única desde el punto de vista de la realidad natural. Que en esta dimensión natural del “*laqampu*” se apoyan las ciencias matemáticas y físicas para formular sistemas de coordenadas y fórmulas dimensionales que no son reales.

Desde la perspectiva aymara, la cuestión es más de carácter objetivo y real de aquello que es la dimensión natural del “*laqampu*”, esencial para comprender la realidad de Pacha a nivel conceptual; puesto que el “*laqampu*” como dimensión prescinde de la mensurabilidad, y en el mejor sentido de la palabra es que identifica lo que es Pacha.

La identificación de Pacha a través de la dimensión natural del “*laqampu*” no es en su totalidad, sino en parte; o sea, Pacha no se define sólo con la dimensión del “*laqampu*”, que es uno de los contenidos esenciales, sino también junto o en relación a la dimensión natural del “*saräwĩ*”. De hecho, entre estas dos dimensiones de Pacha son inseparables, y sólo se distinguen racionalmente o a través del “*amuyt’a*”. Bajo

⁸³ Op. cit., p. 10.

la comprensión de las dos dimensiones podremos, en más adelante, explicar que Pacha se expresa a nivel de leyes naturales.

1.2. DIMENSION NATURAL DEL "SARÄWI"

El "saräwi", no debemos confundir con la duración de los fenómenos, con los sucesos y acontecimientos de las cosas, con los fluidos y corrientes de aire; todos aquellos son los efectos del influjo del movimiento de los sistemas cósmicos, movimiento que expresa la dimensión del "saräwi". Los sistemas son estructuras en función y con dirección determinada.

El "muyüwi" generalizado de los sistemas expresa la dimensión natural del "saräwi". Dimensión porque la descripción de los sistemas en movimiento tienen dirección cíclica, dirección universalizada que se muestra en función constante por el "laqampu". A esa dirección cíclica consideramos con el nombre "muyta sara", refiriendo a la dimensión natural del "saräwi". De modo que, la dirección natural del "saräwi" es "muyta sara" de los sistemas.

El "muyta sara" de los sistemas no tiene límites ni pausas, es continuo; si es continuo, no es objeto de medición. En otras palabras, el "muyüwi" de los sistemas es indefinido, sin alteración, el cual quiere decir que no podemos saber ni calcular realmente el principio y el fin del movimiento de los sistemas. El sol, por ejemplo, mantiene su "muyta sara" debido a su transformación y reacción nuclear principalmente de su contenido de hidrógeno y helio, lo que implica la liberación de energía y regeneración de la misma; tanto el hidrógeno como el helio están en acción porque aquellos también estarían en movimiento al interior de la gran masa del sol. Si no fuera así, nosotros sentiríamos el descenso de la energía solar y la debilidad en cuanto a la fuerza de gravedad, a su vez, la alteración en la rotación y traslación de los planetas. En el caso de la tierra, la asimetría o el balanceo de "muyta sara" se observa por el equilibrio variado de los polos y por la relación de distanciamiento entre el "perigeo" y el "apogeo".

Lo continuo y lo no mensurable del "muyta sara" en todos los sistemas quiere decir "khuskha muyüwi". La palabra "khuskha", si aplicamos a nuestro caso, significa "constante", "continuo", "general". Lo constante y lo continuo son porque el "muyta sara" de los sistemas no tiene límites, pausas y alteraciones; y lo general es porque

el “*muyüwĩ*” de los sistemas es generalizado, universalizado en el cosmos entero; de ahí que, el “*muyta sara*” se traduce por “*khuskha muyüwĩ*”, y expresa naturalmente la dimensión del “*saräwĩ*”; si la naturaleza de la dimensión es una expresión del “*khuskha muyüwĩ*”, es obvio que debe ser no mensurable. Por ende, la dimensión natural del “*saräwĩ*” es la expresión del “*khuskha muyüwĩ*” de los sistemas en general; es decir, sin el “*khuskha muyüwĩ*”, la dimensión “*saräwĩ*” no se expresaría en dirección cíclica. La dirección cíclica de los sistemas, o de “*muyta sara*”, hace que la expresión “*saräwĩ*” se caracterice como dimensión natural, y mucho más si se generaliza bajo el concepto “*khuskha muyüwĩ*”.

El concepto “*khuskha muyüwĩ*” se aplica a todo lo que es movimiento cíclico de sistemas, o sistemas en movimientos.

El “*khuskha muyüwĩ*” tiene que ver con los sistemas de movimientos en función cíclica, en la que marca la dimensión “*saräwĩ*”. El “*khuskha muyüwĩ*”, es la expresión constante, es la característica de la dimensión “*saräwĩ*”.

Al margen de la dimensión expresiva del “*saräwĩ*”, no caben las consideraciones como los siguientes: “*el tiempo fluye*”, “*el tiempo corre*”, “*el tiempo se mide*”, “*el tiempo se alarga hacia atrás*”, etc. La noción “*tiempo*” es -en nuestro caso- el “*saräwĩ*”. Newton fue más explícito cuando se refiere al “*tiempo corre*”, se equipara con el “*río que corre*”, posteriormente, con la teoría de la relatividad, el tiempo que corre junto al cuerpo que se mueve respecto del observador, de allí la locución “*cuanto más rápido se desplaza el cuerpo, el tiempo corre más despacio*”. O también,

“Cuanto más fuerte es el campo, tanto más lento es el correr del tiempo en comparación con el correr del tiempo lejos de los cuerpos con gravitación, donde el campo de gravitación es más débil”⁸⁴.

La cuestión no es en referencia al tiempo real y natural, sino en función de los objetos que suceden. En lo que respecta a la “*medida del tiempo*”, el caso también está referido al objeto que corre o se mueve de un punto a otro, y no así referido al tiempo en sí. Y en relación “*el tiempo se alarga*”, no hay razones de un estudio serio, sino una mera

⁸⁴ Nóvikov: *Cómo explotó el universo*, op. cit., p. 220.

distracción, distracción que consiste en una especulación ilusoria, el cual parece ser de importancia para los científicos del presente siglo.

Lo que nosotros sostenemos es que el “*saräwi*” es la expresión del movimiento de los sistemas, con carácter continuo, sin límites ni pausas, sin medición. Entonces el “*saräwi*” denota una dimensión natural como expresión constante del “*khuskha muyüwi*”. Expresión natural no mensurable ni operable, porque el “*saräwi*” es expresión con dirección cíclica.

A parte de ser el “*saräwi*” una dimensión con dirección cíclica, es también con dirección lineal desde el punto de vista evolutivo. Lo lineal es una característica de la realidad del “*saräwi*”, es decir una dirección lineal en estrecha relación con la dirección cíclica. Esta dirección lineal se puede entender mejor desde el punto de vista del ser humano, porque el humano tiene conciencia de lo que pasó y lo que está pasando.

Lo cíclico, o “*muyta sara*”, es propio de los sistemas en “*muyüwi*”, y lo lineal es la marca de las huellas de los procesos naturales que se manifiestan en un horizonte histórico. En lo concerniente a lo lineal, mientras el hombre no experimente una repetición de alguna huella del pasado, hasta su última meta de existencia, podrá mantener la conciencia del “*chiqa sara*” como línea de momentos de existencias de las distintas especies o seres.

Con todo, la dimensión natural de “*saräwi*” es la expresión del “*khuskha muyüwi*”, es decir, el movimiento generalizado de los sistemas micro y macro hacen que la dimensión se exprese realmente; de modo que la dimensión del “*laqampu*” es condición y posibilidad para la dimensión natural del “*saräwi*”, sin el “*laqampu*”, el “*saräwi*” no tendría dónde ni cómo expresarse, de ahí entonces la relación entre las dos dimensiones. La relación, no fusión, “*laqampu-saräwi*” es la realidad natural de Pacha, esta es la realidad que el hombre aymara siente y vive; vivir en medio o según Pacha no significa manipular el “*laqampu*” y el “*saräwi*”, y menos significa manipular Pacha, ya que Pacha en dos dimensiones no es mensurable, más bien, los que resultan ser mensurables son los objetos tangibles y los sucesos.

2. PRINCIPIO Y LEY DE PACHA

El conocimiento de Pacha en dos dimensiones tiene principio y ley no sólo en la tierra sino en el cosmos entero. Antes de señalar cuál es ese principio y cuál la ley, conviene hacer algunas precisiones conceptuales.

En lo que concierne a la palabra "*principio*", significa: "*primer instante de la existencia de una cosa*", "*base*", "*fundamento*", "*causa primitiva o primera de algo*", "*norma que rige el pensamiento o la conducta*", etc.; y según la etimología latina es de "*principium*", de "*princeps*" = primero, pero desde el siglo XIII con significados "*comienzo*", "*origen*". En la literatura científica, el término "*principio*" se entiende como "*ley general cuyas consecuencias rigen toda una parte de la física*".

De todo ello se puede deducir que la palabra "*principio*" tiene tres significados importantes, el primero es referido al "*origen*", el segundo en relación al "*fundamento*" y el tercero referente a la "*ley*". El "*origen*" tiene carácter histórico en el sentido del comienzo de la existencia de las cosas; el "*fundamento*" es la razón básica del ser de las cosas; y la "*ley*" como norma que rige la vida de los seres orgánicos y los fenómenos y fuerzas naturales.

A veces, en el conocimiento científico, se equiparan los términos "*principio*" y "*ley*", es decir,

"No siempre se distingue entre 'ley' y 'principio' -se habla por ejemplo, de 'ley de inercia' y de 'principio de inercia'-'⁸⁵.

Pero más se conoce por "*principio de inercia*", según el cual cualquier cuerpo sobre el que no actúa ninguna fuerza, permanece en movimiento. Nosotros debemos diferenciar con nitidez entre lo que es "*principio*" y lo que es "*ley*"; el "*principio*" no debe significar como norma que rige la existencia de las cosas en general, sino más como "*fundamento*", base esencial de las existencias y expresiones. En este caso, corresponde considerar que Pacha tiene su fundamento, que es la base esencial que lo caracteriza. ¿Cuál o en qué consiste ese fundamento?

⁸⁵ Ferrater Mora, José: Diccionario de filosofía de bolsillo, ed., Alianza, Madrid, 1985, t.II, p. 461..

Antes de señalar el fundamento, o cuál es el principio de Pacha, es menester tener en cuenta la traducción del “*principio*” en aymara. “*Principio*” se traduce por “*qallta*”; y según Bertonio es:

“*Principio: Callaraña. Vide comenzar*”

“*Principio del mundo*” *Callarauí pacha*⁸⁶.

El primer caso, el “*qallta*” alude al comienzo del orden histórico; y el segundo, “*callaraña*” y “*callarauí pacha*”, hacen referencia al origen histórico, referido al mundo, es como decir “*comienzo del mundo o de Pacha*”. Sin embargo, si nos ubicamos en el presente, el “*callaraña*” se puede perfilar por “*qalltas*” (comienzos) y “*qalltaña*” (comenzar), y el “*callarauí*” por “*qalltäwí*” (principio). Resulta adecuado asumir la traducción de principio por “*qalltäwí*”, ya que éste, en la forma que se expresa, se caracteriza como concepto importante y que permitirá comprender el fundamento de Pacha.

Respecto al término “*ley*”, aquello tiene distintas raíces y significados. Para nuestro conocimiento señalaremos algunos de ellos: una de las raíces es del hebreo “*torah*”, el cual es considerado para los teólogos con significado más amplio porque se cree que designa una “*enseñanza divina (Dios) para reglamentar la conducta del hombre*”; otra de raíz griega “*nómos*”, que significa “*uso*”, “*costumbre*”, “*convención*” y “*mandato*”; y otra de raíz latina “*lex*” y “*legis*”, como significado de “*Regla obligatoria y necesaria*”. El significado de la raíz “*torah*” tiene carácter religioso y moral del hombre, el del griego “*nómos*” es de moral humana y de orden, y el de la raíz “*lex*” se concreta más a la norma o regla establecida que debe regir tanto al individuo como a la sociedad. Por ley se entiende como regla y norma constante e invariable de las cosas, como medida de lo general y como orden de relaciones humanas existentes.

A nivel de ciencia, el significado de ley depende de la esfera correspondiente de la realidad, como también depende de la esfera del conocimiento. Así, se puede hablar de la ley de la Gravedad, del movimiento, etc.; y dentro de las matemáticas se puede hablar de las fórmulas y leyes.

⁸⁶ Bertonio; op. cit., parte I, p. 384.

“Ley científica es toda generalización descriptiva de la experimentación”⁸⁷.

O sea, que la formulación de la ley científica estaría basada en los sucesos y relaciones de ciertos factores en la naturaleza. Desde este punto de vista, para Mario Bunge, la ley denota cualquier relación constante en la naturaleza, y a nivel de la ciencia se formularía como una hipótesis general; para Kant, las leyes naturales son científicas y expresan las relaciones constantes entre fenómenos de un modo universal.

Nosotros podemos considerar que la ley científica es una formulación físico-matemática o de ecuaciones, es también un enunciado hipotético, y que ambos tienen descripción previa de los procesos naturales, luego establecidos para su aplicabilidad en el estudio de los mismos procesos naturales.

En el conocimiento aymara, por una parte, la ley se comprende a nivel de la vida humana, es decir, se trata de una:

“Ley, o costumbre de alguna nación; Sara, v el Haca. + Tenerla sarani”⁸⁸.

En este caso, la ley es una costumbre, y éste tiene sus pasos en la vida (Haca o jakäwi); de ahí que Bertonio habría señalado que:

“Sara, V el Sarauí: Costumbre, modo de vivir, o ley. + Haquenaca aca saranihua. Los indios tienen esta ley o costumbre”⁸⁹.

Por otra parte, según Manuel de Lucca, la ley se traduce por “Kamachiña” y “kamachit aru”; y a la inversa, el “kamachí” se traduce por “mandamiento”, el “Kamachiña” traducido por “ley”, “regla obligatoria”, “mandar” y “ordenar una cosa”. Nosotros preferimos precisar estas traducciones de ley en vista a la característica del estudio que hacemos: “kamachí”= ley y mandato, “kamachi aru”= mandamiento y ley

⁸⁷ Barnat-Hernandez: Enciclopedia de la ciencia y la técnica, ed. Nauta, Barcelona, 1979, t. III, p. 161.

⁸⁸ Bertonio: op. cit., parte I, p. 291.

⁸⁹ Op. cit., parte II, p. 310.

establecida en palabra, “*kamachi kankaña*”= ley natural, y “*jaqe kankañ kamachi*”= ley de la naturaleza humana.

Hasta aquí, lo que mostramos de una forma dispersada es la traducción y significados de los términos “*principio*” y “*ley*”. Los significados son de orden literal, moral y religioso, científico y de vida humana. Para establecer el principio y ley de Pacha es menester inferir de las anteriores los significados que sean apropiados, más que todo desde la perspectiva del conocimiento aymara. Entonces, mediante la inferencia tengamos que concretar el significado conceptual del término “*principio*”=base y fundamento, y en aymara lo que se conocerá por “*qalltäwi*”; asimismo concretamos que el término “*ley*”=orden de relación constante, este significado de relación tiene carácter de función y que alude al “*kamachi kankaña*” o ley natural.

Como nuestra tarea es explicar la naturaleza de Pacha, en ese sentido los significados de “*principio*” y de “*ley*” deben tener una coherencia. De lo que se trata es considerar la naturaleza del “*laqampu*” y “*saräwi*” como Ser de Pacha.

Una ley científica es por convención; en cambio, una ley natural es propio de sí y por sí, y tiene que ver con el principio y ley del Ser. Según las traducciones del cronista Bertonio, lo natural se entiende como

“Naturaleza o ser del hombre, Haque cancaña, y así de todas las cosas anteponiendo sus nombres a cancaña”⁹⁰.

“*Kankaña*” significa “*ser naturalmente*”. Por ende, la palabra “*kankaña*” es un concepto que connota a la “*naturaleza*”, “*ser*” y “*esencia*”. Y en relación a Pacha diríamos “*Pacha kankaña*” (naturaleza de Pacha, Ser o esencia de Pacha).

Ahora, ¿en qué consiste el principio y la ley de la naturaleza de Pacha? Al respecto, implícitamente habríamos establecido que entre “*principio*” y “*ley*” se distingue, que sus significados no son equiparables; en este sentido es más transparente señalar con los conceptos “*qalltäwi*” y “*kamachikankaña*”, en el primero significa “*fundamento*” y en segundo “*función constante*”.

⁹⁰ Op. cit., parte I, p. 328.

De acuerdo a la distinción establecida, el principio, o el “*qalltäwi*”, de Pacha consiste en la relación básica entre las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*”, esta relación es de estructura dual inseparable, y ahí es donde radica el fundamento de la naturaleza esencial de Pacha. Si el “*laqampu*” no fuera, el “*saräwi*” tampoco sería, y así de la misma forma lo que resultaría a la inversa. Para entender lo último podemos poner algunos ejemplos. Primero: supongamos un vacío imaginario (la nada), no se podría predicar cosa alguna, porque carecería de toda relación con objetos o sistemas, es decir, porque no habría ningún contenido. Segundo: si de nuestro universo desaparecerían todos los objetos materiales, el “*laqampu universal*” se convertiría en la “*nada*” o en el vacío, ya que la inexistencia de las cosas sería de manera absoluta; pero si apenas se presentara un sistema, el “*laqampu*” se distinguiría naturalmente en relación al sistema existente.

Entonces, entre “*laqampu*” y “*saräwi*” es una relación necesaria y, por tanto es “*qalltäwi*” de Pacha.

El “*qalltäwi*” es, pues, la relación dual que no puede ser considerada de carácter complementario, puesto que el “*laqampu*” no es algo para complementar a otro algo, ni el “*saräwi*” es considerado necesariamente como algo, porque aquél tiene por base el movimiento de los sistemas.

Como bien habíamos afirmado que el concepto Pacha refiere no sólo al “*laqampu*” sino también al “*saräwi*”, es que la naturaleza de Pacha se expresa en relación a las dos dimensiones, relación que se identifica únicamente por medio del “*amuyt'a*”. El carácter de esta relación es el principio de Pacha, y este principio es siempre vigente. Es más, identificar este principio es algo extraordinario porque no se confunde con el inicio ni con el origen histórico de Pacha, tampoco se confunde con tipos de principios que son establecidos por las ciencias.

En cuanto se trata de la ley de Pacha, a partir de la relación básica que es el “*qalltäwi*”, se hace posible comprender aquella ley. O sea, la ley natural de Pacha tiene por fundamento la relación dual entre “*laqampu*” y “*saräwi*”. Es ley cuando aquella relación está en función.

La función de la relación “*laqampu-saräwi*” quiere decir que naturalmente está el espacio como condición y posibilidad para la descripción del movimiento de los

sistemas, a medida que el movimiento es posible, el tiempo se expresa en forma de pasos continuos; esto es, entonces, la relación y función del “*laqampu-saräwi*”. Desde luego, la función es en cuanto el movimiento de los sistemas se da en el “*laqampu*”, y sin el “*laqampu*” no sería posible ningún movimiento, ninguna expresión del “*saräwi*”; también la función es en cuanto que el “*saräwi*” de los sistemas hacen que el “*laqampu*” se distinga.

La función de la relación “*laqampu-saräwi*” está dada naturalmente, ello implica la ley natural de Pacha; es ley porque la función es rígida y con relativo orden de los sistemas en movimientos. Así la tierra gira y describe su órbita en torno al sol gracias al “*laqampu*”; porque la tierra está en “*muyüwĩ*” y en relación espacial. El “*muyüwĩ*” de la tierra es rígido, quiere decir que tiene ley conforme a las leyes de otros sistemas en movimiento, ley de tipo funcional y de carácter general. Esta ley depende de su movimiento y de ella emergen leyes particulares como la gravedad, la inercia, etc.

“Esas leyes son doblemente notables en el sentido que permiten tanto el orden de la simplicidad espacial y temporal como el orden de la organización compleja”⁹¹.

Según la ley de gravedad, el “*muyüwĩ*” de la tierra en torno al sol (y éste en torno al centro de gravedad de la Vía Láctea) mantiene uniformidad con una velocidad de 29,8 Km/s. De modo que todo proceso se desarrolla en la tierra y está dado bajo leyes particulares, las cuales según el principio de la relación y función o ley natural de Pacha.

Por consiguiente, el principio de Pacha es la relación “*laqampu-saräwi*”, y la ley es la función de esa relación. La relación y la función entre “*laqampu*” y “*saräwi*” son los más esenciales de Pacha, como tal es verificable en cualquier punto o sistema en el universo.

A partir del principio y la ley natural de Pacha se puede considerar lo que es la medida de la ley natural y leyes que son determinados por el hombre.

⁹¹ Davies, Paul: Super-fuerza, ed. Salvat, Barcelona, 1986, p. 255.

2.1. MEDIDA DE LA LEY NATURAL

La naturaleza de la relación y la función "*laqampu-sarāwi*" implica un principio y una ley que son esenciales de Pacha, los cuales hacen que el movimiento de los sistemas sean propias y las cosas emergentes posean un Ser. Desde la relación y función de las dimensiones de Pacha se constituye la ley natural ("*kamachi kankaña*") como una medida invariable en cada sistema en movimiento. Claro está, que la relación fundamental es una dualidad entre las dimensiones "*laqampu*" y "*sarāwi*", es lo mismo decir una relación dual de las dimensiones "*espacio*" y "*tiempo*"; que esta relación está en función, o si se quiere, relación que está en acción natural.

En base aquella relación y función se describen los movimientos de los sistemas. El movimiento de los sistemas se traduce en una ley natural que se determina rígidamente y con una uniformidad de los cambios de posición de los astros, de las estaciones, días, años, etc. De ahí que, la ley natural, que corresponde a Pacha, es considerada como la medida de todos los procesos. Es medida de la ley natural porque mantiene en alternancia los cambios de estados espacio-temporales, y porque mantiene intacta la acción de las fuerzas. Las alternancias y la acción de las fuerzas son propias de cada sistema en movimiento y relativamente universalizado.

La ley natural las mantiene en forma invariable a las alternancias de estados espacio-temporales y a la acción de las fuerzas, pese a que se presentan fenómenos de tipo catastrófico. Los fenómenos catastróficos son desórdenes influenciados por la acción de las fuerzas naturales, volcanes, terremotos y otros desastres naturales como las sequías y las inundaciones. Todos estos fenómenos no impiden el curso normal de la medida natural, es decir, en la tierra suceden fenómenos sin afectar al doble movimiento del planeta en torno al sol, de la misma manera sin afectar a la fuerza de gravedad. Más bien, todos esos fenómenos suceden dentro la medida de la ley de Pacha, ley que no sólo es propia de la tierra y del sistema solar, sino que es de orden cósmico. Entonces, cada fenómeno catastrófico determinado siempre tendrá carácter espacio-temporal, porque sucederá en el "*laqampu*" y conforme en algún momento del "*sarāwi*"; y a fin de cuentas, los fenómenos que suceden son emergentes del "*muyüwi*" de los sistemas que expresan el "*sarāwi*".

Uno de los fenómenos de tipo catastrófico que hemos vivido desde el último cuarto de 1997 hasta el primer cuarto del año de 1998 se llama fenómeno de "*El Niño*". Según

el Servicio de Hidrología Naval de Bolivia, se considera que el fenómeno de “El Niño” es de tipo oceanográfico y estaría asociado a otro fenómeno que se conoce por “Oscilación Sur”, este de naturaleza atmosférica que altera el clima.

“...a la combinación de la Oscilación Sur y El Niño hoy en día se la conoce con el nombre de fenómeno ENSO (El Niño-South Oscillation), y es precisamente su componente atmosférica la que preocupa al interior de Sudamérica, por los grandes desajustes climatológicos que traen consigo inundaciones y sequías”⁹².

La magnitud de la dualidad de este fenómeno ENSO sucede sin deteriorar ni alterar a la medida de la ley natural, no afectó al movimiento rotatorio de la tierra dentro el sistema solar, tampoco hizo variar la acción de la fuerza de gravedad. Los efectos influyeron en la alteración de las estaciones del año y, a su vez, en desastres naturales. Este fenómeno de tipo catastrófico tiene manifestación espacio-temporal porque su duración no será constante ni eterna dentro la ley natural de Pacha. Nosotros podríamos considerar a este fenómeno como uno de los sucesos de Pacha, pues, si las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*” no estarían en relación y función, y, concretamente, si no habría el “*muyüwi*” de los sistemas, no se presentaría aquel fenómeno, tampoco sucederían otros fenómenos. Por eso decimos que la función “*laqampu*” y “*saräwi*” determina la ley natural de Pacha que rige por sí misma, pero que la rigidez de esta ley está en relación al movimiento de los sistemas, de la cual emergen los sucesos y fenómenos en general.

La medida de la ley natural de Pacha permite hacer mediciones y cálculos de los fenómenos que suceden como emergentes, no es que las mediciones sean referidas a la naturaleza real de Pacha, porque desde sus dimensiones no es mensurable, sólo permite hacer medidas; de ahí que también se considera que Pacha, según su principio y ley, es la condición y posibilidad de medida de todas las cosas tangibles. En este caso, mejor resulta comprender como medida de la ley natural de Pacha.

⁹² “Servicio de Hidrografía Naval” realiza control permanente sobre el fenómeno de “El Niño”, en: El Diario, 19/IV/98, 1ra. S., p. 7.

Por consiguiente, la medida de la ley natural es la función de la relación “*laqampu-sarāwi*”, que se mantiene invariable con el movimiento de los sistemas, movimiento que describe los cambios de estados en general y además que determina la acción de las fuerzas. Que el movimiento de los sistemas en el “*laqampu*” hace emerger a los fenómenos y a todos los procesos naturales, los cuales no escapan de la medida de la ley natural, sino que acontecen según ella y con posibilidades de ser medidos.

2.2. LEYES DE LA MEDIDA ABSTRACTA

En el conocimiento universal, lo “*abstracto*” se entiende como lo abstraído de lo real, de lo concreto. Se entiende por “*abstracto*” como lo imaginario, formulación hipotética y forma racional. Nosotros estamos de acuerdo con el significado que versa en el sentido de “*forma racional*”, respecto de lo “*abstracto*”. Según ello, considerar que toda representación simbólica o de signos, toda formulación de leyes y fórmulas físico-matemáticas, son formas racionales abstractas. Que estas formas abstractas se formulan en base a la medida de la ley natural, en base a la realidad del movimiento de los sistemas. Como formas abstractas son sistemas que tienen carácter de medida aplicable a los cambios de estados del movimiento, a los sucesos naturales y a los fenómenos en general, a las distancias entre los sistemas o entre objetos espaciales.

Las proposiciones y las fórmulas científicas son consideradas, de modo general, como leyes que describen y miden a los distintos cambios, procesos naturales y fenómenos que acontecen en función de los sistemas de movimientos. Las proposiciones son abstracciones discursivas de los procesos reales, y las fórmulas son medidas abstractas de la realidad de los sucesos y fenómenos; y tanto las proposiciones como las fórmulas son establecidas a nivel del conocimiento racional, de donde vienen a traducirse en términos científicos.

En el caso de las leyes de Kepler son proposiciones discursivas que describen el recorrido orbital de los planetas en torno al sol por medida en secciones cónicas espacio-temporales, es decir, las leyes no son establecidas a base de fórmulas, sino por medio de cálculos numéricos.

Para nosotros, los movimientos de los sistemas son el “*khuskha muyüwī*” porque es de forma cíclica; en este caso, el hablar del movimiento no es referir a cualquier otro tipo que no sea cíclico. Entonces, podemos decir, que el “*khuskha muyüwī*” de los

sistemas y entre sistemas no son aislados, sino más bien estructurados e interrelacionados; que la estructuración o relacionamiento naturalmente no es algo estático, no tiene posiciones fijas de los que componen partes los sistemas en “muyüwi”; por el entorno del centro de gravedad de cada sistema, los movimientos orbitales describen círculos elípticos y en equilibrio balanceado, es decir, sin mantener una estricta simetría cíclica de movimientos orbitales.

Los movimientos son de forma cíclica; el movimiento cíclico generalizado en relación al “laqampu” expresa el “saräwi”, de ahí que consideramos como una relación de función entre “laqampu” y “saräwi”, y la función de esta relación caracterizada como una ley natural fundamental, es decir, “kamachi kankaña”. Ley natural rígida en todos los sistemas en movimiento. A este respecto, para la ciencia universal, la ley natural en función del movimiento es propio de cada sistema solar y galáctico, y en plural se tendría que hablar de muchas leyes que no cambian de época en época.

“Estas leyes no dependen del estado de movimiento ni de la predisposición mental del observador y, por lo tanto, cualquiera que observe la naturaleza encontrará las mismas leyes que hemos encontrado. Por lo tanto, no es un paso demasiado grande sugerir que usemos esta base firme para anclarnos cuando tratamos de empujar el conocimiento humano hacia donde no ha llegado nunca antes. Aunque la creación del Universo puede implicar un proceso que jamás hemos visto (y jamás podamos ver), vamos a suponer que las leyes de la naturaleza que hemos descubierto pueden usarse para reflexionar sobre esto”⁹³.

Pero dichas leyes de la naturaleza corresponderían a los procesos particulares de cada sistema.

En cambio, desde la perspectiva del conocimiento de Pacha se plantea que la ley natural es la función de relación “laqampu-saräwi”, es la única que impera en todos los sistemas del universo, y todas las particularidades (manifestación de las fuerzas, corrientes estelares o cósmicas, los sucesos y fenómenos, cambios de estados, etc.)

⁹³ Trefil, James: El momento de la creación, ed Salvat, Barcelona, 1986, p. 251.

son emergentes de la ley natural fundamental. Y todos los emergentes resultan ser objetos de estudio de las ciencias, porque las ciencias estudian las particularidades y como resultado de ello son las formulaciones de métodos y fórmulas con carácter de leyes científicas.

Por otra parte, la vida está normada por un calendario, el cual es una medida abstracta del tiempo. El término “*calendario*” viene del latín “*calendarium*”, de “*calendare*”, “*calare*”, que significa llamar; desde el siglo XIII el calendario se tradujo por “*almanaque*”. El término “*almanaque*” es de raíz árabe: “*al-manah*”, como también es de latín “*manachus*” que significa “*círculo de los meses*”, hasta que en el siglo XV se traduce por “*calendario*”. Hoy en día, entre estos dos términos o nombres son considerados como sinónimos y que se refieren a la ley de la medida abstracta del tiempo. En los términos de ley de la medida del tiempo, el “*calendario*” se define como sistema de determinación de los días, semanas, meses y años, fundado en la periodicidad de los movimientos de los astros; esta definición es distinta con respecto a la cronología.

La palabra “*cronología*” viene del griego “*chrónos*” que significa tiempo, y “*logos*” como tratado; desde el siglo XVII, la cronología se define como ciencia que determina el orden y fechas de los sucesos históricos, y también como manera de computar los tiempos de los acontecimientos.

Entonces, la cronología es otra forma de medida abstracta y tiene que ver con el instrumento reloj que cronometra el paso del tiempo; ese cronometraje del reloj que no es a nivel de ley de la medida científica, sino más a nivel del control mecánico, pero basado en medidas abstractas de horas, minutos y segundos, aplicables según el principio y ley de Pacha. Si el paso del tiempo se cronometra en términos de aquellas medidas abstractas, supone que la medida del reloj se adecuaba a la ley de Pacha, porque el paso del tiempo es por naturaleza “*sarāwi*”, en relación y función con el “*laqampu*”. Quizás esto puede parecer como si el “*sarāwi*” fuese algo mensurable, como también el “*laqampu*”; sin embargo, esto no es así, el reloj no puede medir la realidad de Pacha, la naturaleza de sus dimensiones, porque no son mensurables, los que son mensurables son los cambios de estados, sucesos y acontecimientos particulares en función de la ley natural de Pacha, y sin esta función, sin el paso del tiempo, el uso del reloj no tendría sentido.

Ahora, tratándose del calendario, las poblaciones o algunas culturas habrían desarrollado el sistema de la medida abstracta del tiempo conforme las orientaciones por el movimiento de los astros: el sol, la luna, las estrellas, los cambios de estados climáticos, etc. En este orden mostraremos algunos ejemplos de calendarios.

El calendario judío está establecido conforme la relación “luna-sol”, su “año normal” oscila entre 353 a 355 días y dividido en 12 meses. El primer año solar data desde antes de Cristo, es decir, año 3.760 que significó para los judíos como la creación del mundo; en este caso, los judíos en el presente estarían en el año 5.760.

El calendario gregoriano está basado en el año solar de 365 días y 12 meses. Este calendario de buena perfección es el que más se ha universalizado y rige hasta hoy.

“Cuando el 24 de febrero de 1582 el Papa Gregorio XIII decidió introducir un nuevo calendario, estaba atrapando el tiempo con la ciencia. A través de un plano elaborado por Luigi Lilio impuso una medición temporal civil más acorde con las divisiones del año solar que había hecho el calendario juliano”⁹⁴.

El calendario juliano basado en el año solar de 12 meses data del año 46 antes de Cristo, desde que Julio César calculaba la duración del año en 365 días y 1/4 día. El cuarto de día se recupera cada cuatro años añadiendo un día tras el sexto día que precedía a las calendas de marzo, llamado por esto “bis sextus”, de donde se llamó “bisiesto” al año de 366 días. Este calendario juliano se mantuvo en vigencia en las naciones europeas de religión ortodoxa, hasta 1918 en Rusia, hasta 1919 en Serbia y Rumania, y en Grecia hasta fines de 1923.

El calendario Inca fue determinado en base a la observación del sol y la luna, se caracterizaba como “año solar”, sin precisión en cuanto al número de días ni el inicio único del año. Los 12 meses se dividían según las fases de la luna, cada mes con un determinado número de 30 días y, a su vez, dividido en semanas de 10 días. La división en 12 meses lunares no coincidía con el año solar que llevaba con más de

⁹⁴ EFE, Madrid/ por Luis Mas: Calendarios, cuando el hombre intenta “apresar el tiempo”, en: El Diario, 27/II/94, 2da. sección, p. 14.

10,9 días. Según los cronistas de la colonia (Holguín, Molina, Poma de Ayala, Polo, Betanzos, Cobo, etc.), los nombres de los 12 meses tienen coincidencia, sólo en esta excepción.

"He aquí la relación de los referidos meses de conformidad al calendario usado en el Cusco por la etnia Inca:

1. Diciembre... *Raimi, la gran pascua del Sol. Huarachicuy.*
2. Enero... *Camay, penitencias y ayunos de los incas.*
3. Febrero... *Jatunpocoy, mes de las flores, sacrificios con oro y plata en abundancia.*
4. Marzo... *Pachacupuy, mes de la mucha lluvia, sacrificio de animales.*
5. Abril... *Arihuaquis, maduración de papas y maíz.*
6. Mayo... *Jatuncusqui, mes de la cosecha, en que se almacena.*
7. Junio... *Aucaycusqui, mes de la gran fiesta del intirraimi en honor al dios Sol.*
8. Julio... *Chaguahuarquis, mes del reparto de tierras para preparar los sembríos.*
9. Agosto... *Yapaquis, el mes de la siembra.*
10. Septiembre... *Coyarraimi, fiesta de la coya (reina) y del Situa para expulsar a los malos espíritus y a las enfermedades.*
11. Octubre... *Humarraimi, para invocar las lluvias.*
12. Noviembre... *Ayamarca, para rendir culto a los muertos*⁹⁵.

Por último tenemos la referencia del calendario aymara. El calendario aymara desde antes de la colonia, parece emerger del Inca, que está basado en la relación ciclo luna-sol. Con respecto a los cálculos de días y meses señalaremos los siguientes, en el pasado:

⁹⁵ Espinoza S., Waldemar: Los incas, ed. Amaru, La Victoria-Perú, 1990, p. 427-428.

“Ningún documento, ninguna crónica, da información sobre la manera en que estaba establecido, aunque se conoce muy bien el calendario de las actividades agrícolas del Estado Inca. Solamente Cieza de León hace referencia a que los hombres del altiplano ‘cuentan su año de diez en diez meses, llaman mari al año (en Bertonio mara), al mes alespaquexe (phakhsi) y al día auro (uro)’”⁹⁶.

Empero, se puede saber que el calendario aymara habría sido regido por “año lunar” sin precisiones.

En base al estudio descriptivo de la construcción arquitectónica de Tiwanaku, que hoy en día se atribuye como propio de los aymaras, el ingeniero Arturo Posnansky fue el primero en sostener que el friso de la Puerta del Sol es un calendario, esta proposición se basaba en los solsticios y equinoccios. Luego,

“...el arqueólogo Edmundo Kiss, se atreve a revelar que aquel calendario presentaba un ciclo de 290 días en lugar de los 360 días terrestres”⁹⁷.

Para el físico soviético Alexis Kasantsev, aquel ciclo de 290 días correspondería al calendario de Venus; entonces la Puerta del Sol debería llamarse “La Puerta de Venus”.

El señor Alejandro Quisberth Mayta había establecido matemáticamente un calendario aymara en base a la Wiphala cuadrada de siete colores y 49 casillas. Lo que hizo con la combinación de los colores de las casillas es distinguir el orden numeral de dimensiones: vertical, horizontal y diagonal. La diagonal de las casillas que se marcan con color blanco es la que divide diagonalmente a la Wiphala; la parte superior de esta división representa al día-solar y la parte inferior a la noche-lunar. De manera que la relación entre día-solar y noche-lunar se representa en un solo plano que es la Wiphala y está considerada como Calendario Lunisolar.

⁹⁶ Bouysse-Cassagne: La identidad aymara, op. cit., p. 276.

⁹⁷ Laguna Meave, Alberto: “Tiwanaku, enigma de enigmas”, en: revista de El Diario, La Paz, 9/VI/91, p. 15.

“Según este Calendario para la Luna son trece meses de 28 días; para el Sol son doce meses, ocho de 30 días y cuatro de 31 días. Toda esta sumatoria nos daría 364 días, que hacen un año, más un día grande llamado el Jach'a Uru, con cual sumarían 365 días.”

Además,

“Las dos partes extremas a la diagonal de la Wiphala, tienen igual corrido, los valores son iguales a 182 días. El día que une estas dos porciones representa el día de conmemoración del año nuevo aymara, que es el transcurso del 21 a 22 de junio”⁹⁸.

En efecto, según Quisberth el calendario aymara se basa en la descripción matemática de la Wiphala, donde se considera la relación cíclica de luna-sol. La relación luna-sol significa en la tierra relación noche-día, por ello se establece el año nuevo aymara “*machaq mara*” entre el 12 de la noche del día 21 de junio hasta las 12 de la noche del día 22 de junio.

En junio de 1997, el señor Emmo Valeriano Tola expuso desde la emisora Panamericana de La Paz que el calendario aymara se basa en el año solar de 364 días, 13 meses, 28 días por mes, y un día que resta para completar los 365 días, ese día corresponde (21 de junio) a Willka Kuti, es decir, día cero que comparte el “*año viejo*” y el “*año nuevo*”, también se denomina “*Inti Sayt'a en Taypi Qala*”. El Willka Kuti es el punto máximo del solsticio entre otoño e invierno, y que significa el fin del año viejo y comienzo de año nuevo. Según este calendario aymara se determina que estaríamos en el año 5.508, esto es tomando en cuenta que hasta la conquista de América en 1492 las poblaciones nativas habríamos transcurrido los 5 soles (5.000 años); y desde la conquista hasta el año 1992 significan 500 años, de modo que hasta el presente resultaría con 508 años, esta cifra sumados a los 5.000 nos da el año 5.508 del mundo aymara.

⁹⁸ Quisberth Mayta, Alejandro: “*Calendario luni-solar*”, publicado por David Mendoza Salazar, en: revista de Presencia, La Paz, 14/VII/91, p. 8-9.

Hasta aquí hemos visto que los calendarios de las diferentes culturas tienen un tratamiento a base de cálculos matemáticos, desde este punto de vista son también como leyes de la medida abstracta. El calendario como medida abstracta se ajusta al movimiento relativo entre la tierra y el sol, puesto que el sol gira en torno a su eje para mantener en movimiento a la tierra, y éste describe en todo su recorrido en intervalos de días y delimitado en semanas, meses y años.

2.3. EL CONOCIMIENTO CIENTIFICO SEGUN EL PRINCIPIO Y LEY DE PACHA

Las leyes abstractas se definen para hacer descripciones y medidas de todos los procesos naturales. Abstracciones porque son formalizadas a partir del estudio de las particularidades emergentes del Principio y la Ley natural de Pacha, es decir, a partir de la relación y función de las dimensiones "laqampu-saräwi"; que desde la relación y función se constituye en la medida de la ley natural, que tiene que ver directamente con el movimiento de los sistemas.

Según la medida de la ley natural son posibles todas las operaciones científicas, luego se constituyen en leyes de la medida abstracta, es el desarrollo del conocimiento científico. Pero este desarrollo científico no consiste en meras operaciones mecánicas de la racionalidad humana, sino que son estudios investigativos a base de abstracciones. De ahí que se considera que:

*"El poder de usar de las abstracciones es la esencia del intelecto, y a cada momento de abstracción, los triunfos intelectuales de la ciencia son acrecentados"*⁹⁹.

Si la ciencia es siempre de carácter abstracto, en el avance de los conocimientos, dicho carácter no es suficiente para desentrañar el conocimiento más esencial de la realidad natural; implica que la ciencia no alcanzaría a comprender todo. Esta cuestión es bastante notable si la ciencia se somete al estudio del tiempo, o al estudio de Pacha, y sólo generan discrepancias. Ante esta situación, la racionalidad humana, o el "amuyt'a", no tendrá que parcializarse de manera cerrada en la pura abstracción científica, sino que también debe asumir el carácter del pensamiento filosófico para

⁹⁹ Russell, Bertrand: La perspectiva científica, ed. Sarpe, Madrid, 1985, p. 78.

desenvolver cuestiones profundas como es la de discernir el principio y la ley de Pacha. Esto quiere decir que la filosofía es también reto y pilar del conocimiento. En la versión del físico español Juan Pérez Mercader, la ciencia y la filosofía “*deben ir de la mano*”, porque si hoy el saber pertenece a la filosofía, un día pasaría a pertenecer a la ciencia y de ésta a aquélla.

En la realidad natural de Pacha se viven los conocimientos, si el científico descubre las maravillas de la naturaleza, luego formaliza en leyes de medida abstracta, es un aporte; por su parte, si el filósofo explica la razón fundamental de aquellas maravillas, y mucho más si es críticamente, es también un aporte.

“En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, y todos comienzan en ella”¹⁰⁰.

Aunque para Kant, en relación al conocimiento esencial de Pacha, en el sentido metafísico nos diría que aquello es una intuición pura, o representación a priori; esta consideración obviamente podría ser por la naturaleza de Pacha, es decir, porque no es mensurable desde sus dimensiones, no es equiparable con los objetos tangibles, sino que es expresión de la relación y función de sus dimensiones; además, porque la relación y función “*laqampu-sarāwi*” es principio y ley, y desde allí la explicación de expresión, condición y posibilidad de Pacha.

Ahora, el conocimiento científico, que se ajusta a la medida de la ley natural de Pacha, puede cobrar más valor y certeza junto al conocimiento filosófico, y éste también resultaría ser así en función de aquél; nosotros desarrollamos la temática de Pacha tomando en cuenta los conocimientos científicos.

“Desde luego que no se trata de instalar laboratorios de experimentación filosófica: la filosofía es una disciplina teórica, tanto como lo es la cosmología física”¹⁰¹.

Desde este punto de vista, el conocimiento filosófico no utiliza el método experimental, responde a la tarea de comprender el fondo de los problemas y con la

¹⁰⁰ Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*, ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 147.

¹⁰¹ Bunge, Mario: *Epistemología*, ed. Ciencias sociales, Habana, 1982, p. 42.

fundamentación de las nuevas proposiciones a través de los análisis e inferencias, es por lo que resulta compatible con la ciencia.

Como bien habíamos señalado que el conocimiento científico se ajusta en sus estudios a los casos emergentes de la función esencial de Pacha que rige como una ley natural, dichos estudios científicos son particulares. El ajuste del conocimiento científico a la realidad natural de Pacha no quiere decir que la relación y función *"laqampu-saräwi"* ya tuvo un tratamiento científico; la tarea más bien nos corresponde desde la perspectiva aymara. Para alcanzar el discernimiento de la relación y función *"laqampu-saräwi"* nos valemos del método de inferencia inductiva, el cual no es propio del conocimiento científico, sino filosófico; método que es, pues, un procedimiento racional (del *"amuyt'a"*), que no es en el sentido lógico formal. La inferencia que se hace desde la comprensión del habla corriente del hombre aymara en atribución a la naturaleza real de Pacha y a partir de los significados básicos de las dimensiones.

Por último, en relación a que el conocimiento científico es conforme el principio y ley de Pacha, al respecto sería recomendable que la ciencia tomara en cuenta la esencia de Pacha, relación y función de las dimensiones no mensurables. Es decir, lo que decimos y que merece sostener: sin el *"laqampu"* el *"saräwi"* no es, ni éste sin aquél; además, sin el *"laqampu"* ningún movimiento ni suceso alguno sería dable, entonces es principio y ley la relación y función *"laqampu-saräwi"*, como expresión de Pacha. Podemos considerar que este principio y ley de Pacha pueden ser planteados a nivel de las fórmulas abstractas, con las cuales tender, en los estudios, al rango del conocimiento científico en los distintos ámbitos de la realidad natural. De tal manera que se puede tener esperanza en los nuevos descubrimientos del saber filosófico y científico.

3. EL CONOCIMIENTO DE PACHA

¿Qué es?, quiere decir definir algo; en nuestro caso, el hecho de definir apunta a la esencia del concepto Pacha. El concepto Pacha se considera como un concepto objetivo en relación a la naturaleza de las dimensiones *"laqampu"* y *"saräwi"*, que no son tangibles y, por ende, no corresponde un tipo de definición por *"género y diferencia específica"*, sino una definición real de la esencia de Pacha. Si se pretendiera definir el concepto Pacha por género y diferencia específica, la cuestión

implicaría someterse a una norma lógica de juicios analíticos, donde necesariamente había que caracterizar Pacha en los términos de “*especie*”, “*género*” y “*diferencia*”, o sea, como si Pacha fuese algo equiparable con las cosas particulares. La forma de definir por género próximo y la diferencia específica significa delimitar los límites conceptuales de un ente con respecto a los demás. Empero, para definir lo que es Pacha tenemos que prescindir de aquella forma de definición que corresponde al orden lógico, el cual tiene referencias a las existencias particulares que son tangibles. En el caso de Pacha no se puede delimitar en límites conceptuales, porque Pacha no es, por su esencia, algo tangible y diferenciable con respecto a algún otro; es más, Pacha no es una clase y una especie como para determinar a nivel de jerarquía (ontológica y lógica); porque Pacha es inmensurable, por su expresión del principio de relación y ley natural. En consecuencia, el concepto Pacha requiere una definición real en el sentido de su naturaleza expresiva.

Como la realidad natural de Pacha tiene “*qalltäwi*” y “*kamachĩ*” entre las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*”, entonces la definición conceptual tendrá que ser en referencia a esas dos dimensiones. Para lograr aquella definición es necesario definir lo que son el “*laqampu*” y el “*saräwi*”, para así tener en claro que Pacha es la inherencia de las dos dimensiones y luego concluir en la afirmación de lo que es la esencia de Pacha, o sea, el conocimiento de Pacha.

3.1. CONDICION DE “*LAQAMPU*”

Habíamos indicado que el “*laqampu*” se traduce por “*espacio*”. El “*laqampu*” con carácter universal se distingue naturalmente en tres tipos, desde luego en relación a los sistemas de movimientos, estructuras de los cuerpos sólidos y orgánicos, distancias entre objetos físicos, etc. Una primera distinción son las “*laqanchas*” que refieren a los espacios particulares; o sea, la observación de las “*laqanchas*” es real en las múltiples casillas o celdas de cualquier estructura física y orgánica del cuerpo; estas “*laqanchas*” tienen delimitaciones de acuerdo a cada realidad, y se consideran como espacios particulares para contener elementos de toda índole. Una segunda es con respecto a la “*laqanchata*” que tiene que ver con lo espaciado; el “*laqanchata*” se observa en todos los cuerpos que existen en el cosmos. Y la última distinción es “*laqanchäwi*”, se refiere a la observación de espacialidad con que se caracteriza el cosmos, espacialidad en forma expansiva; el “*laqanchäwi*” abarca, entonces, tanto a “*laqanchas*” y “*laqanchata*”.

El “*laqampu*”, en relación a los sistemas en general, es expresión dimensional en expansión. Este “*laqampu*” es dimensional por la inmensidad infinita, sin la verdadera delimitación de “*laqanchas*” y “*laqanchatas*”, y por tanto, sin fronteras. Es, pues, la manera de concebir la realidad natural del “*laqampu*”.

Desde el punto de vista de la definición, el “*laqampu*” es la condición real y natural. Es condición porque hace posible todas las existencias y sus movimientos, generación de las fuerzas, de los sucesos particulares y los fenómenos. Esta condición del “*laqampu*” tiene referencia necesaria con las existencias y sus procesos naturales; la condición es que sin el “*laqampu*” ninguna existencia ni proceso alguno sería posible. No se trata de que el “*laqampu*” sea algo tangible, tampoco se trata de considerar que la condición sea algo existente y con relación a los objetos existentes. Se trata de la distinción “*laqampu*”, la que se define por condición. Puesto que la naturaleza de la condición es una de las dimensiones de Pacha. Esto quiere decir que la explicación y definición de “*laqampu*” como condición corresponde a la explicación conceptual y objetiva de Pacha. Pacha es la dimensión “*laqampu*”, porque el concepto Pacha en parte refiere al “*laqampu*”, y éste es el contenido esencial de Pacha. En el mundo aymara, sin el “*laqampu*” no se sentiría la realidad de Pacha; por ejemplo, podemos ver los objetos y los astros gracias al “*laqampu*” que es la dimensión de Pacha. Entonces, Pacha se define parcialmente como “*laqampu*”, desde allí diríamos también que Pacha es condición y posibilidad de la naturaleza de los sistemas en movimiento.

3.2. EXPRESION DE “SARÄWI”

En lo que concierne al “*saräwi*” habíamos dicho, que aquello es otra de las dimensiones respecto al “*laqampu*”; o sea, el “*saräwi*” es también una dimensión natural de Pacha, como tal significa el “*paso del tiempo*”. Paso que se expresa a partir de los sistemas en movimiento, o el “*saräwi*” se expresa en función del movimiento, que por la función del movimiento se describen las direcciones “*muyta sara*” y “*chiqa sara*”. Si el “*saräwi*” es expresión, no quiere decir que sea lo mismo que el movimiento. Los sistemas que están en movimiento son estructuras de cuerpos tangibles; el sol, por ejemplo, es una estructura espacial en movimiento, así también lo son todos los cuerpos en el “*laqampu universal*”. Cuando las estructuras materiales se encuentran en movimiento por el “*laqampu*”, naturalmente que se expresa el “*saräwi*” como paso del tiempo real. La expresión “*saräwi*” es propio de cada cuerpo, porque cada uno de

los cuerpos en el “*laqampu*” está en “*muyüwi*”, movimiento generalizado en el cosmos. Y el movimiento generalizado se conoce por “*khuskha muyüwi*”. De modo que la dimensión “*saräwi*” es la expresión del “*muyüwi*” de los sistemas; dicha expresión es natural y con direcciones “*muyta sara*” y “*chiqa sara*”.

El “*muyta sara*” implica una relación de dos expresiones del movimiento; o sea, el “*muyta*” es a partir del giro en torno a su propio eje del cuerpo, y el “*sara*” es a partir del recorrido o traslación orbital de cada cuerpo en torno a un centro; entre el giro y la traslación expresan el “*muyta*” y el “*sara*”, y, por lo tanto, el “*muyta sara*” es dirección cíclica del “*saräwi*”. En otras palabras, el giro en sí mismo expresa el “*muyta*”, y puede notarse los cambios de estados, y el recorrido como movimiento de traslación expresa el “*sara*”. De tal manera que el “*muyta sara*” es efectivamente patente en relación directa con los sistemas en movimiento.

En cuanto al “*chiqa sara*”, es diferente, ya que aquello no es una expresión de la dirección a la manera cíclica, sino que es en forma de línea recta, conocido como “*tiempo lineal*”. El “*chiqa sara*”, a diferencia del “*muyta sara*”, es la expresión horizontal a partir del “*muyüwi*” de los sistemas; expresión horizontal que quiere decir que los pasos (saras o saranakas) del tiempo real avanza en el sentido de transcurso evolutivos que se describe en forma de línea recta, donde se notan pasos de estados temporales que no se repiten. El “*chiqa sara*” no es concebible directamente por los cambios de un estado a otro, como en cadena horizontal infinita; de manera general, podemos decir, que “*chiqa sara*” se expresa como transcurso evolutivo en una dirección lineal o recta horizontal. Lo que nosotros queremos subrayar es, lo que ha pasado y lo que viene pasando son realidades de la expresión del “*chiqa sara*”; lo que pasó ya no resulta ser lo mismo que el presente, y menos podrá ser el futuro. Desde luego, los pasos del tiempo en forma horizontal y conforme al “*muyüwi*” de los sistemas se exceptúa el “*eterno retorno*”, como también el “*principio y fin*”, puesto que el “*chiqa sara*” se expresa constante e infinitamente a partir de los sistemas en movimiento.

En consecuencia, la expresión del “*saräwi*” se distingue en dos direcciones de pasos del tiempo; los pasos del “*muyta sara*” se observan en las alternancias cíclicas, y los pasos del “*chiqa sara*” se comprenden racionalmente desde las impresiones de cambios de estados no repetitivos; ambas direcciones son expresiones del “*khuskha muyüwi*”, que finalmente es la expresión del “*saräwi*”. Expresión que es tiempo que

todos sentimos y vivimos, expresión que se distingue en dos direcciones del “*muyta sara*” y “*chiqa sara*”.

A diferencia del tiempo, el “*tiempo imaginario*” tiene que ver con cálculos y direcciones vectoriales, y formulaciones abstractas, e incluso con el instrumento cronométrico: el reloj, que se utiliza como medida del tiempo. Por ejemplo, el reloj no mide el tiempo, o sea, no controla a la expresión del “*saräwi*”; es control y medida de los sucesos particulares que están en función de los sistemas de movimientos, y también a cada momento de vivencia de los seres vivos. Porque el reloj es un mecanismo de medida abstracta, adaptado solamente al “*muyta sara*” de nuestro planeta tierra y estableciéndose con divisiones de horas, minutos y segundos. Si la tierra no estaría en “*muyüwi*” y con expresión de “*muyta sara*”, aquel reloj no tendría su razón de uso en las mediciones. Por tanto, sin el “*saräwi*” dimensional de Pacha, el reloj no se hubiera inventado para uso común de medida de los pasos.

Debemos poner en claro que la expresión “*saräwi*” a partir del movimiento de los sistemas es realmente no mensurable e inalterable, y que no se debe confundir esta realidad con casos particulares tangibles y mensurables ni con “*tiempo imaginario*” que describe otras formas de direcciones.

En consecuencia, “*saräwi*” es la expresión natural de pasos cíclicos alternados y de cambios evolutivos en forma horizontal (lineal) de transcurso continuos, que se dan en todo sistema en función del “*khuskha muyüwi*” (movimiento continuo generalizado). Si el “*saräwi*” es la expresión a partir del “*khuskha muyüwi*” de los sistemas en el cosmos, y si el “*saräwi*” es una de las dimensiones de Pacha, entonces podemos definir que la realidad de Pacha es la expresión “*saräwi*”. Con esta última habremos logrado alcanzar a otra de las definiciones parciales de Pacha.

3.3. INHERENCIA Y FUNCION “LAQAMPU-SARÄWT”

Las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*” son naturalmente inseparables, entre ellas existe una relación y función; por la relación y función “*laqampu-saräwi*” queda determinado el principio y la ley de Pacha. Sin la relación, la función no habría; y sin la función, la ley no estaría expresada. La ley de Pacha se da en función del “*laqampu-saräwi*”; en este sentido, aquella ley no es extraña y ajena, sino que la ley es propiamente de la relación y función. En efecto, el principio y la ley de Pacha son

realidades.

La inherencia de la relación “*laqampu-saräwi*” es incompatible con la relación de los objetos tangibles, porque la dimensión del “*laqampu*” como expresión en expansión es condición esencial para la existencia de los sistemas en movimiento y sucesos emergentes, y porque la dimensión del “*saräwi*” desde el “*khuskha muyüwi*” es expresión natural de los cambios cíclicos y transcurros continuos. Ni uno ni el otro se preceden, es decir, el “*laqampu*” no antecede al “*saräwi*”, ni éste a aquél; a lo mejor, ambos tienen sólo un principio de relación que es Pacha. En otras palabras, no se puede aislar el “*saräwi*” de aquello que es “*laqampu*”, ni éste de aquél. Entonces, podemos decir que la inherencia de la relación “*laqampu-saräwi*” es generalizada en la realidad.

Según algunos científicos, lo que nosotros denominamos relación inseparable del “*laqampu-saräwi*”, se trata de una relación entre espacio y tiempo; pero la relación tiene que ser bajo ciertas consideraciones, que uno de ellos anteceda al otro.

Para nosotros, el espacio sin el tiempo no se comprende, y menos se sentiría una realidad del espacio aislado del tiempo; ni el tiempo sería comprensible al margen del espacio. Más bien, la realidad de ambos se expresan en relación y función. Esta relación es justamente la relación “*laqampu-saräwi*”. La relación “*laqampu-saräwi*” es una realidad natural en función inseparable, que se distingue y discierne bajo la comprensión del “*amuyt'a*”, es por eso que se puede describir y definir conceptual y racionalmente a cada uno de manera separada. Entonces podemos definir que Pacha es la inherencia de la relación y función “*laqampu-saräwi*”.

Esta definición todavía no es completa, desde las dos dimensiones que se define por condición y expresión, una relación necesaria, que la condición es el “*laqampu*” y la expresión es el “*saräwi*”; sin la condición del “*laqampu*”, la expresión del “*saräwi*” no es posible, y sin la expresión, la condición no es.

3.4. PACHA ES EXPRESION DE RELACION Y FUNCION

Las definiciones de las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwi*” son definiciones esenciales que corresponden parcialmente como definición de Pacha. Es decir, la definición de Pacha por condición, expresión e inherencia de la función “*laqampu-saräwi*”; esta

definición no es suficiente por la sencilla razón de que no se concreta con cierta claridad. Para establecer una definición de carácter más objetivo, la cuestión tiene que consistir en pensar en lo que significa la palabra Pacha, luego considerar si esa palabra refiere coherentemente a la realidad de Pacha; de tal manera que la palabra se constituya en un concepto de conocimiento real y vigente.

El concepto Pacha significa no sólo el concepto "*laqampu*", sino también el concepto "*saräwi*"; los conceptos que significan Pacha son los que refieren a las dos dimensiones naturales de la realidad. Pues, se trata de la dimensión "*laqampu*" y de la dimensión "*saräwi*"; es "*laqampu*" porque Pacha se concibe como espacio, y es "*saräwi*" porque Pacha se concibe como tiempo. Entre ambos se da una relación de espacio y tiempo; esta relación, desde la perspectiva del pensamiento aymara, es la relación "*laqampu-saräwi*", porque Pacha es "*laqampu*" y es "*saräwi*" en cualquier instante y punto de ubicación en el cosmos. El "*laqampu*" se observa como expresión expansiva desde los sistemas en movimiento, y el "*saräwi*" se observa como pasos continuos desde los cambios de estados; entre el "*laqampu*" y "*saräwi*" se da una relación fundamental. La relación fundamental es el principio de Pacha, y la función de esa relación es ley de Pacha. Como la relación es esencial entre "*laqampu*" y "*saräwi*", los cuales son dimensiones naturales que se han definido por separado.

Ahora, la definición que corresponde al concepto Pacha es desde la comprensión de las dimensiones "*laqampu*" y "*saräwi*" en relación y función. Primeramente, la relación inseparable entre aquellas dimensiones es de carácter expresivo. El carácter expresivo depende del "*khuskha muyüwi*" de los sistemas que están en movimiento. Los sistemas en movimiento son estructuras o cuerpos materiales; aquellos cuerpos materiales no son estáticos, sino en constante movimiento, y a partir de este movimiento generalizado se explica lo que es Pacha. La explicación de Pacha no sólo es a partir del "*khuskha muyüwi*" de los sistemas, sino también a partir del "*laqampu*", porque el "*khuskha muyüwi*" es posible por la condición del "*laqampu*". Por ende, la relación "*laqampu-saräwi*" es funcional, de la cual resulta la expresión Pacha.

La expresión Pacha está conforme a la relación y función "*laqampu-saräwi*" en el cosmos. Y todo proceso cósmico (rayos, ondas, colisiones de cuerpos isotrópicos, fenómenos que no dependen de la gravedad, etc.) son y serán según el "*laqampu*" y el "*saräwi*". En los procesos naturales resulta que "*laqampu*" es universal, porque

permea con trascendencia ilimitada, en cambio el “*saräwi*” se muestra con relativa continuidad, porque los sistemas en movimiento no pueden ni podrán tener una pausa o fin último, y de cualquier forma, la relación “*laqampu-saräwi*” resulta ser determinante para los procesos.

Por consiguiente, desde la perspectiva del pensamiento aymara, el concepto Pacha refiere a la realidad de la expresión natural de Pacha, y es expresión real de la relación y función “*laqampu-saräwi*”, puesto que entre “*laqampu*” y “*saräwi*” es posible el Ser de Pacha, y desde la expresión esencial de Pacha se da el desarrollo natural de la vida de todos los seres.

CONCLUSIONES

El término Pacha, según nuestra constatación, se ha utilizado confusamente. Por un lado mitológico y por otro un significado a partir de la visión colonial de la religión católica. En el orden mitológico alude a las imaginaciones de las culturas nativas; en el orden católico corresponde a los conquistadores de Europa y sus descendientes, quienes sostienen una concepción de "*Pacha religiosa*". En ambos casos, reina la ambigüedad y oscuridad con respecto al conocimiento de la realidad Pacha.

No obstante, en la vida de la cultura aymara podemos explorar que Pacha no está reducida a un mito; si bien, se ejercen actos rituales, narraciones poéticas o "*qhachwas*" (cantos poéticos), creencias sentimentales, la "*ch'alla*" y otros, aquellos no son prácticas diarias sino en momentos especiales de cada año.

El hombre aymara, en su diario vivir, distingue la realidad Pacha en dos dimensiones inherentes, distinción que remite a la expresión de los días, estaciones y años, que son pasos espacio-temporales, y que dichos pasos se sienten por el espacio y según el ritmo del movimiento de los sistemas que expresa el tiempo. En este caso, el espacio, por donde están los astros, se conoce con el nombre de "*laqampu*". En el "*laqampu*" están las estrellas ("*laqampunkir warawaranaka*"), estrellas que están a la vista del aymara con distintas formas de agrupaciones o constelaciones: "*Wara wara qhawa*" (poncho de estrellas); "*Chaka silltu*" (puente que forma las tres estrellas o tres marías); "*Laxa manta*" (entrada a la oscuridad o Argo navis); "*Qapu wara wara*" (rueca de estrellas o el cisne); "*Uma jalsu*" (riachuelo que sale de un pozo o piscis); además, en el "*laqampu*" están "*akapach uraqe*" (este mundo), "*Inti willka*" (el sol), "*Phaxsi*" (la luna). El tiempo, en cambio, se siente como "*sara*" o paso del día a la noche, las estaciones y los años concorde al "*muyüwi*" de los cuerpos y sistemas en el "*laqampu*"; entonces el término "*sara*" se conceptualiza en "*saräwi*".

Los términos “*laqampu*” y “*saräwĩ*” se asumen como conceptos de conocimiento en relación a la realidad de Pacha. En este sentido, el término “*laqampu*” es un rescate, porque quedó en el olvido su importancia bajo el esquema católico de “*Alaxpacha*”, “*Akapacha*” y “*Manqhapacha*”, pese a que Bertonio tomó en cuenta como “*laccampu*” en referencia al “*cielo*”, es decir, “*lugar alto de los santos*”; y pese a que F. Diez de Medina tomó como “*lakampu jahuirá*” en referencia a la Vía Láctea. En cambio, con el término “*saräwĩ*” no sucede lo mismo, sino que logramos construir un concepto de conocimiento en referencia a la realidad del tiempo. Los términos “*laqampu*” y “*saräwĩ*” tienen categorías de conceptos de conocimiento, son conceptos fundamentales de la realidad Pacha que vivimos.

El “*laqampu*” y el “*saräwĩ*” son al mismo instante, una relación única que se conoce por Pacha, es decir, referido al espacio y al tiempo. Cuando el aymara trabaja en la agricultura o en otro trabajo, siempre tiene que fijarse en qué momento del tiempo está y cómo está en el espacio y se entiende mejor con estos términos aymaras: “*kuna pachaxisa*” y “*kunjamaskis pachax*”; la versión “*kuna pachaxisa*” refiere al tiempo real, si se quiere, bajo el control del reloj; y “*kunjamaskis pachax*” refiere al espacio real, en ambos casos al instante del tiempo.

Cuando el “*laqampu*” se nubla y está para llover, el aymara dice: “*pachaxurpuntatawa jallu purintañatakĩ*”, es la distinción del espacio por donde es posible ver y sentir el fenómeno de las nubes y la lluvia; si llueve, luego cesa y serena, entonces es un cambio en el transcurrir del tiempo, se conoce por “*jallux pasakiptiwa*”.

De modo que, el hombre aymara tiene conciencia de lo que es Pacha real en sus dimensiones de espacio y tiempo, distinguibles e inseparables. Es, pues, la comprensión objetiva de Pacha, transparente para elevar a nivel de conocimiento filosófico, en vez de aquella visión intrincada de Pacha mitológica y confusa del paradigma católico.

El saber básico del hombre aymara se caracteriza más por el conocimiento de Pacha, que no está manifiesto como teoría. Tal conocimiento no se confunde con aspectos mitológicos ni con esquemas de orden católico, razón por la cual es necesario comprender en su sentido original. Pese a que, en el presente, existen aymaras que se inclinan hacia lo católico y mitológico, pero que naturalmente es una “*cuestión de fe*”, porque la fe es una trascendencia a partir de la sensibilidad humana. En efecto,

lo que interesa no es cuestión de fe, sino el conocimiento de Pacha como una realidad patente.

En la perspectiva aymara, lo importante es marcar un principio del saber “*para sí*”, que no sólo tenga prédicas elogiosas en referencia a la sabiduría y cultura de nuestros antepasados; más que todo, la pretensión es una tarea constructiva para el hombre aymara. En este sentido, el trabajo de tesis tiende a mostrar la iniciativa del hombre aymara, y que pueda traducirse en una posibilidad y alternativa del pensamiento filosófico, o también como necesidad en el ámbito de la controversia de ideas, concepciones políticas, intereses sociales en el país y el mundo.

Mientras se carezca de iniciativas que formulen alternativas a partir del conocimiento de la realidad, el aymara puede no lograr expresar su propio ser, y solamente quedaría naufragando en el flujo de ideologías, hipótesis científicas e informaciones no verificables. Un ambiente donde seguiría imperando “*mentalidades persuasivas*”, directa o indirectamente, y que significaría estar sin identidad espiritual ni creatividad intelectual; por ende, estar bajo el riesgo de ser objeto de manipulaciones. Si bien señalamos el concepto de identidad, el cual debemos entender en relación a la expresión de la propia racionalidad a partir del “*amuyt'a*” del Ser aymara, y no así en función mitológica y cultura antropológica. A nivel cultural, la identidad no es un problema, es clara y transparente, porque sencillamente es de tipo antropológico, es decir, identidad cultural del aymara como objeto de estudio para los extravagantes, donde no se considera la identidad espiritual ni el genio creador del aymara.

El hombre aymara merece tener una identidad a través del saber objetivo, que debe plasmarse en conocimiento de orden filosófico y científico, lo que ha de significar desarrollar la propia racionalidad, y como un tránsito desde el mito a la razón y expresada a nivel de conocimiento objetivo. En términos filosóficos, entre el saber aymara y el conocimiento objetivo tiene un contenido explicativo que puede ayudar a la humanidad en su adaptación a un mundo cambiante. Ahí es donde se orienta nuestro tema bajo el concepto Pacha, concepto que permite comprender la relación de dos realidades, “*laqampu*” y “*saräwĩ*” .

Desde la concepción aymara, Pacha es la realidad patente, es la determinación del Ser, donde es posible manifestar el pensamiento y la construcción de la teoría, que en términos filosóficos se han logrado elaborar conceptos para poder formular la

propuesta de tesis, puesto que el estudio se ha basado en la realidad natural del “*laqampu*” y el “*saräwi*”. Estas realidades representan, para el hombre aymara, una sola realidad, el Ser de Pacha, que bajo la facultad “*amuyt’a*” resultan distinguibles en dos dimensiones inherentes: “*laqampu*” y “*saräwi*”. Que dichas dimensiones imperan efectivamente no sólo en el entorno local del sistema solar ni en lo terrenal, sino que es una realidad cósmica, es decir, las dimensiones de Pacha están expresas en el micro y el macrocosmos, comprensible bajo cualquier estudio. La realidad o el Ser de Pacha, como expresión de relación y función de “*laqampu-saräwi*”, es principio y ley universales. De manera, que este carácter de Pacha es la naturaleza esencial de la vida en general.

La característica de la tesis sobre el concepto Pacha, desde luego, abre paso a las perspectivas de una investigación objetiva, no sólo para el hombre aymara, sino también para investigadores de otras culturas, sean del país, América o el mundo. Entonces, la proposición desde el pensamiento aymara es un desafío para las corrientes de ideas filosóficas. Si en la concepción marxista se dice:

“Lo que determina el Ser no es el pensamiento sino la materia”.

En cambio, según nuestra concepción de Pacha, la realidad en general radica en el principio de la relación y función “*laqampu-saräwi*”, como dimensiones que hacen una realidad única en el micro y macrocosmos. Esta afirmación, que obviamente se diferencia de una forma de autoridad en el sostenimiento de la concepción religioso-mitológica, a la cual hasta los eruditos apelan, tiene carácter filosófico porque tiene un tratamiento racional; más que todo, se caracteriza por ser explicativo, demostrativo y probabilista. Porque se entiende en el sentido de explicar que Pacha no se reduce a una categoría mitológica, por el contrario, es un concepto fundamental de conocimiento objetivo de la realidad. Aquí es donde la idea de “*creer*” e “*imaginar*”, como dogmas del saber, quedarían superadas.

Desde este punto de vista, el hombre aymara podría no quedar estancado, con la creencia de “*qhip nayr uñtas sarnaqapxañäni*” (viviremos mirando el pasado y el futuro); porque aquella creencia denota el mito del “*eterno retorno*”, donde el pasado estaría siempre vivo y como parte del futuro, o sea, creer que el pasado no pierde su

vigencia porque es también futuro que existió antes.

Bajo el concepto Pacha, la realidad social y natural transcurre conforme las dimensiones “*laqampu*” y “*saräwĩ*”; el eterno retorno no se muestra como realidad sensible, sino, más bien, la periodicidad y los cambios que permiten explicar en términos de “*muyta sara*” y “*chiqa sara*”, movimiento cíclico como “*tiempo cíclico*” y movimiento lineal como “*tiempo lineal*”; el “*muyta sara*” es la expresión de los sistemas en movimiento y el “*chiqa sara*” alude al horizonte histórico de los sucesos que no tiene repetición, ambas expresiones se traducen en la dimensión “*saräwĩ*”, y es posible en la dimensión “*laqampu*”; y dichas dimensiones constituyen la realidad esencial de Pacha.

Por tanto, las dimensiones que hacen la realidad Pacha son entes distinguibles y en una relación y función inherente, desde esta comprensión se formaliza el concepto Pacha como una relación del “*laqampu*” y del “*saräwĩ*” . Que en los estudios posteriores puede consolidarse en una teoría fundamental del pensamiento aymara, y también como aporte para las disciplinas y tendencias científicas.

ANEXOS

GLOSARIO

- AKA: (pronom.) esta, este, esto.
- AKAPACH URAQE: Esta tierra según el espacio-tiempo. Este mundo.
- AJAY KHIWXATAÑA: Hacer volver al espíritu.
- ALASAYA: Parcialidad arriba en un panorama geográfico.
- ALAXPACHA: (acrónimo) Alax y Pacha, relativo al espacio. Mirada vertical espacial desde la tierra. Cielo.
- AMSTA: Arriba.
- AYLLU (jatha): Casta, familia. Constitución de familias y comunidades. Modelo de organización social, política, económica y cultural.
- AYNACHA: Abajo.
- AMUYT'A: Razón, facultad de entendimiento, inteligencia, idea.
- CHEQA: Lugar, sitio. Verdad.
- CHEQANAKA: Lugares.
- CHIQA: Recta, línea.
- CHIQA SARA: Paso recto, avance lineal. Tiempo lineal.
- CHHIJUYÄWI: Sensación, sensibilidad.
- CHHIYA: Medida a base de palma. Una palma de mano.
- CH'ALLA: Santificar con gotas de licor en honor a la Pachamama. Ceremonia, ofrenda y sacrificio a los dioses.
- CH'AMTHAPIÑA: Absorber.
- CH'IQINTAYÄWI: Que trasciende. Distribución, repartimiento.
- CH'IQIYANA: Repartir, distribuir.
- CH'USA: Vacío, sin contenido.
- CH'USACHAÑA: Vaciar.

- INTI: Astro Sol.
- JAKAÑ UMA: Agua de la vida.
- JAKAÑ WILA: Sangre de la vida.
- JAKAÑA: Vivir, habitar, morar.
- JAKÄWI: Vida. Don de vida.
- JAKKIR JANCHI: Cuerpo vivo.
- JALLU: Lluvia.
- JALLUPACHA: Tiempo de lluvia.
- JALLUX PURINTIWA: Está lloviendo.
- JAK'ACHASIÑA: Acercarse, aproximarse.
- JAN T'AKUYA: Sin cesar, sin calma.
- JAN TUKUSKIRI: Que no se termina. Indefinido.
- JAQE KANKAÑ KAMACHI: Ley de naturaleza humana.
- JAQEN JANCHIPA: Cuerpo del hombre.
- JAQNUQTAÑA: Tenderse al suelo, echarse, caerse.
- JAYAN PURUMIT URAQE: Terreno sin cultivar por un buen tiempo.
- JAYAQTAÑA: Estar distanciado, elejarse.
- JAWIRA: Río.
- JIRUÑA: Batir, mover un líquido.
- JUNT'UPACHA: Tiempo de calor.
- JUYPHIPACHA: Tiempo de helada.
- KAMACHI: Ley, mandato.
- KAMACHI ARU: Mandamiento. Ley establecida por la palabra.
- KAMACHI KANKAÑA: Ley natural.
- KANKAÑA: Ser natural. Naturaleza, esencia.
- KAWKHA: Dónde.
- KHA: Aquel, aquello, aquella.
- KUTKATAYAÑA: Devolver.
- KUTI: Vez y retorno.
- KUTTÄWI: Retorno. Volver. Lo que vuelve.
- KHUSKHA: Continuo, constante, general.
- KHUSKHA MUYÜWI: Movimiento continuo generalizado.
- LAQA: Espacio particular en diversas direcciones espaciales.
- LAQA TOQE: Lado espacial.
- LAQAMPU: Espacio infinito. Espacio natural y real. Dimensión de Pacha.

- LAQAMPU ATOMICO: Espacio interior de la estructura atómica.
- LAQAMPU UNIVERSAL: Espacio cósmico del micro al macro. Espacio generalizado entre sistemas.
- LAQAMPUKIR WARA WARANAKA: Espacio estrellado, cósmico.
- LAQANCHANA: Espaciar. Abrir espacios.
- LAQANCHAS: Espacios particulares.
- LAQANCHATA: Espacio en los sistemas sólidos y orgánicos. Espacio entre dos astros, entre partículas o entre dos objetos distantes.
- LAQANCHÄWI: Espacialidad cósmica. Espacialidad expansiva.
- LAXA: Espacio oscuro.
- LAXA CH'AMAKA: Oscuridad espacial.
- LAXA MANTA: Entrada en la oscuridad espacial.
- LUQA: Medida con brazadas. Manos extendidas.
- MACHAQ MARA: Año nuevo aymara.
- MANQHA: Adentro, abajo.
- MANQHAPACHA: Acrónimo: manqha y pacha. Infierno (Cfr. Bertonio).
- MANQHASAYA: Parcialidad de abajo en panorama geográfico.
- MARKPACHA: Todo el pueblo.
- MUYTA: Circular, circunvolución. Derredor, contorno.
- MUYTA SARA: Movimiento cíclico. Dirección cíclica del "saräwĩ".
- MUYTA SARA: Movimiento cíclico de sistemas.
- MUYTÄWI: Circulación.
- MUYÜWI: Movimiento en forma circular. Movimiento rotatorio y orbital de los cuerpos espaciales y sistemas cósmicos.
- NAYRA: Vista, ojo.
- NAYRJAPACHA: Tiempo antiguo.
- PACHA: Realidad natural del espacio y del tiempo.
- PACHA ARU: Palabra Pacha.
- PACHAKUTI: Vez, retorno. Cambio del espacio y del tiempo.
- PACHAX PHAJSTIWA: Espacio y tiempo serenos.
- PACHAX QHANTANXIWA: Fenómeno del amanecer en un determinado espacio y tiempo.
- PHAXSI: La luna.
- PURUMA: Tierra sin cultivar, sin uso agrícola. Tierra deshabitada. Terreno baldío, yermo, erial.
- PURUMTAYANA: Hacer descansar la tierra del cultivo, para que luego se vuelva fértil.

- QALLTÄWI: Principio, fundamento.
- QHACHWA: Baile nocturno de jóvenes con cantos y poesía.
- QUQA ALI: Planta que vegeta.
- SAPA KUTI: Cada vez.
- SAPA MUYTA: Cada vuelta.
- SARA: Paso. (sufijo aymara). Recorrido, trayecto.
- SARAKUTINI: Ida y vuelta.
- SARAÑA: Ir, viajar.
- SARAWI: Costumbre. Asumir cargos por costumbre y pasos.
- SARÄWI: Paso del tiempo. Dimensión de Pacha, se expresa en función del "muyüwi".
- SARÄWI ATOMICO: Paso del tiempo dentro de la estructura atómica.
- SEQE: Línea, raya. Línea imaginaria.
- SIRKHAS: venas, arterias.
- SUYU: Parcialidad de un territorio. Terreno destinado al trabajo comunitario. Parcialidad de la población en el Imperio Inka.
- TANTACHASIÑA: Reunirse.
- TAYPI: Centro, medio, núcleo.
- TUKT'AYAÑA: Terminar.
- TUPU: Medida. Camino.
- TUPUÑA: Medir.
- THAYAPACHA: Tiempo de viento.
- T'AKUPACHA: Tiempo de bonanza.
- UMA JALSU: Vertiente de agua, riachuelo.
- UMASUYO: Parcialidad territorial simbolizada por "*la mujer*". Parte fértil de la tierra. Tierra agrícola.
- UÑJAÑA: Ver, mirar.
- URAQ MANQHA: Interior de la tierra.
- URAGE: Tierra, territorio.
- URPU: Nube, neblina.
- URQUSUYU: Parcialidad territorial simbolizado por "*el varón*". Parte serrana, montañosa.
- UTA: Casa.
- WAKICHÄWI: Programa.
- WAKULLA: Cántaro.
- WALJA KUTI: Varias veces, cantidad de veces.
- WARA WARA: Estrella.

WARA WARANAKA: Estrellas.

WILLKA: Rayos de sol.

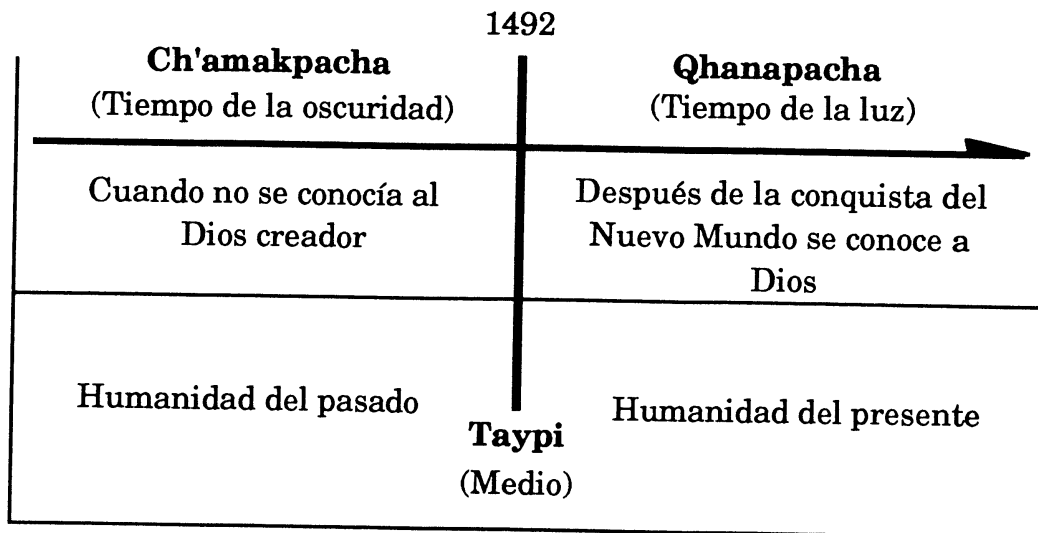
YAPU: Tierra cultivable.

YAPU QHOLLIÑ KUTINTAÑA: Volver a arar la chacra.

YATIQAÑA: Aprender.

GRAFICO 1
CONCEPCION CATOLICA DE PACHA

a) Pacha histórico (lineal)



Dualidad Pasado - Presente = Sincretismo

b) Pacha cosmológico (cíclico)

<p>Alaxpacha (cielo celestial)</p>	<p>Bien</p>	<p>Dualidad Alaxpacha-Manqhapacha= Totalidad</p>
<p>Akapacha (esta Tierra)</p>	<p>Taypi</p>	
<p>Manqhapacha (infierno o dentro la Tierra)</p>	<p>Mal</p>	

GRAFICO 2
DIMENSIONES DE PACHA

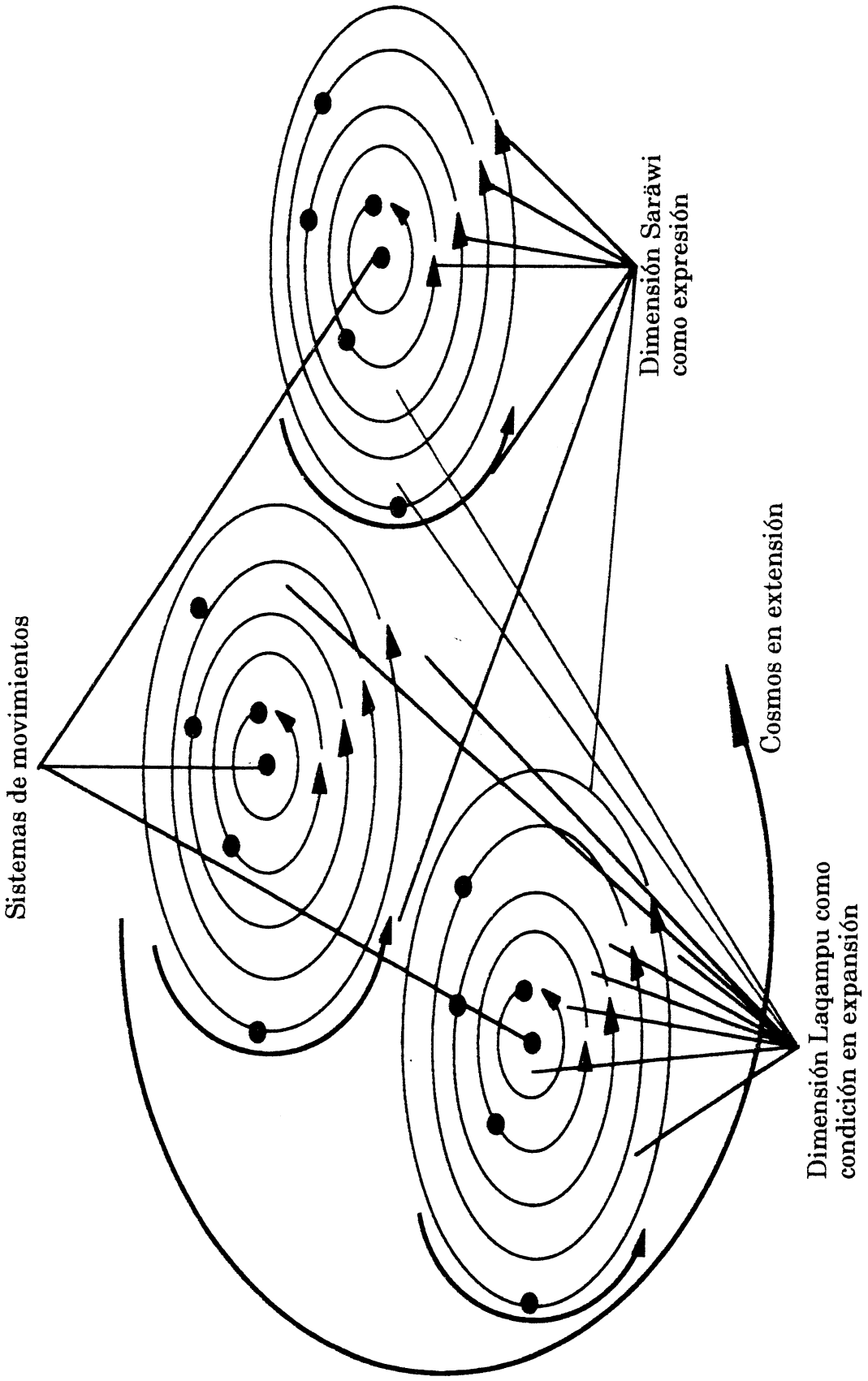


GRAFICO 3
 INHERENCIA Y FUNCION LAQAMPU - SARAWI

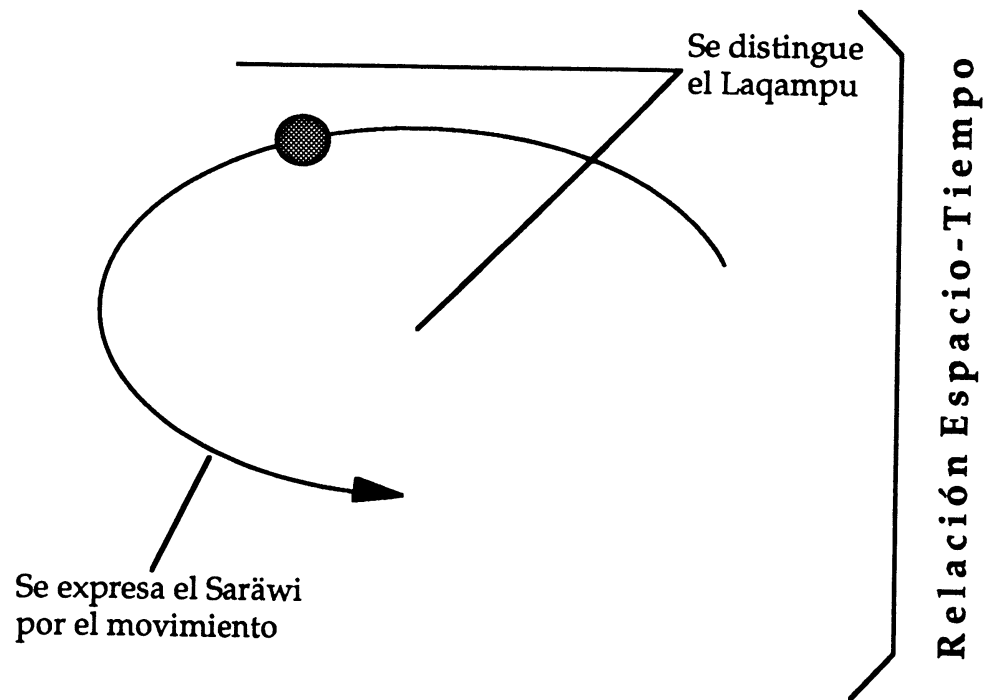


GRAFICO 4
 "SARÄWI": MUYTA-SARA Y CHIQA-SARA
 (Tiempo cíclico y tiempo lineal)

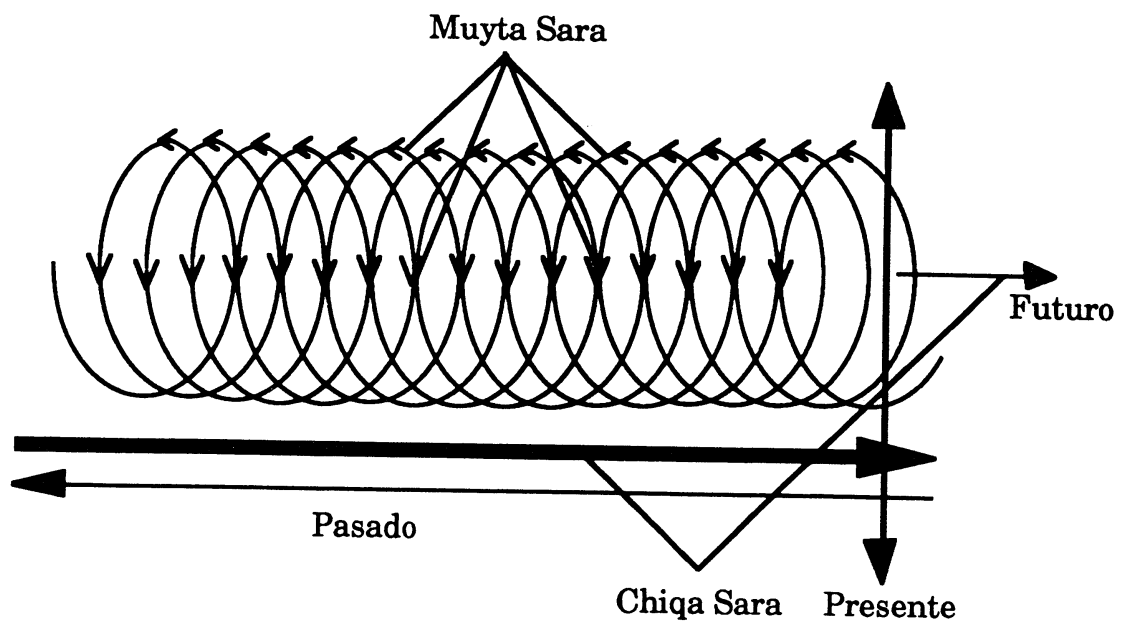


GRAFICO 5
PACHA - LAQAMPU

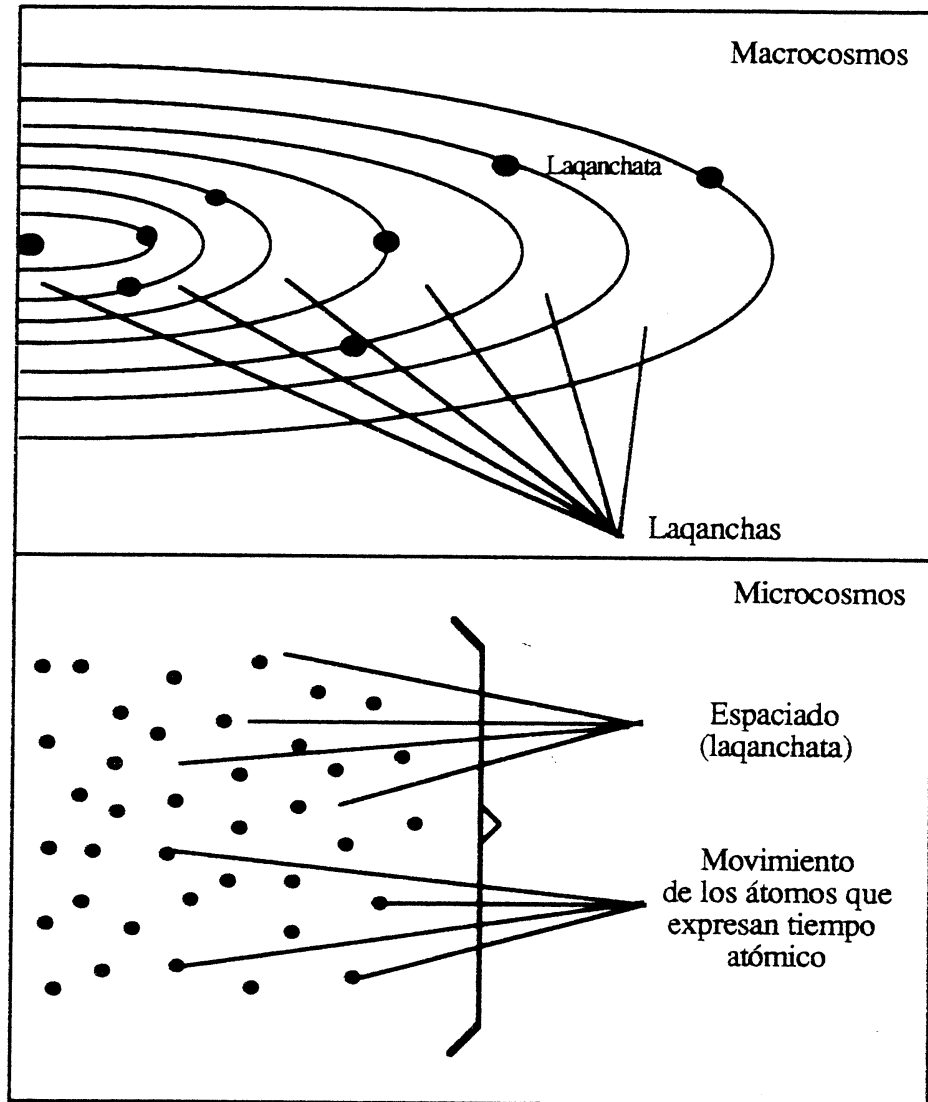
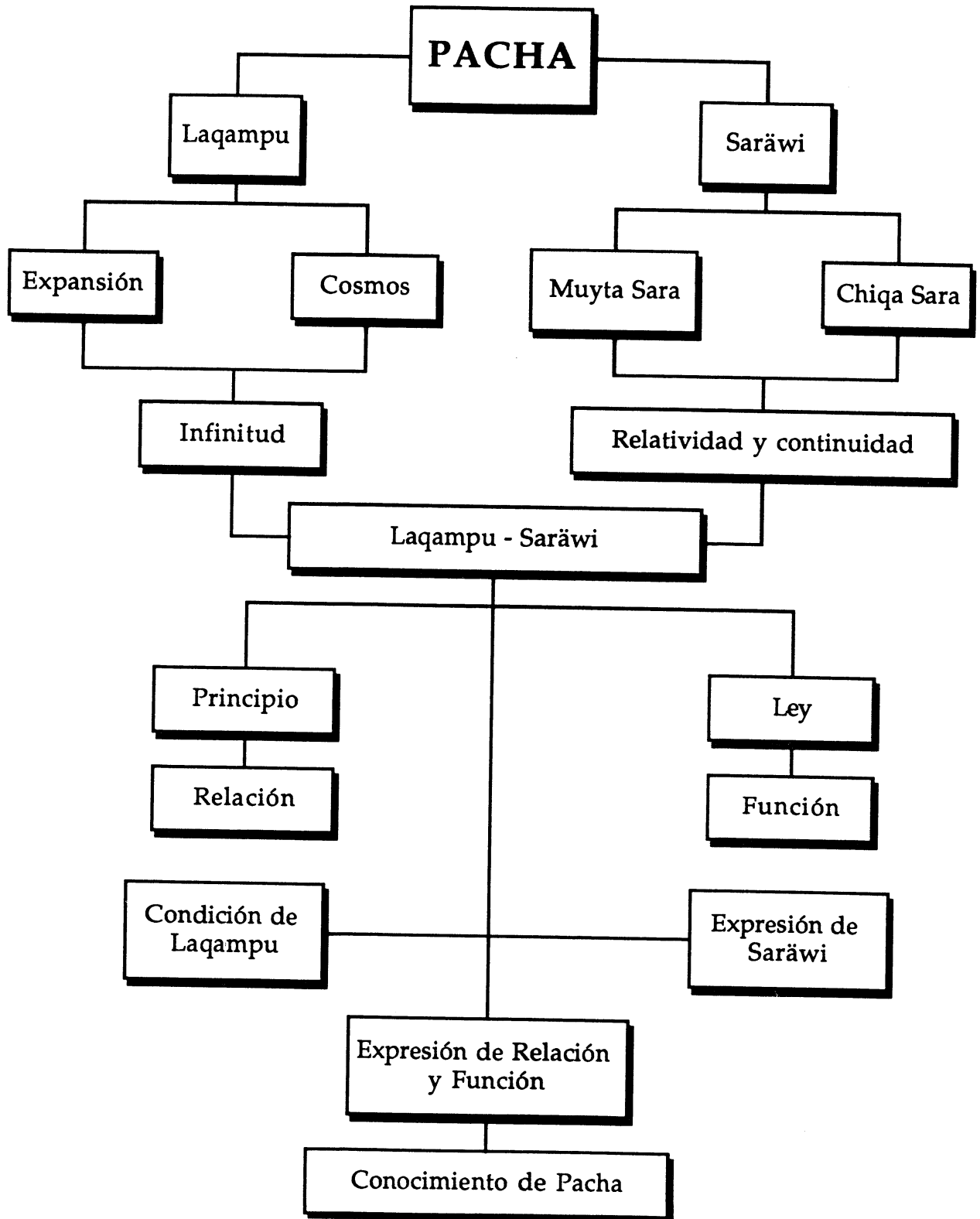


GRAFICO 6
PACHA: UNA RELACION DEL LAQAMPU Y SARÄWI



BIBLIOGRAFIA

- Chukiwanka, Inka Waskar: Origen de la Wiphala, s/e, Altupata, 1992.
: Historia y antropología del Qullasuyu, ed. Qullana, Chukiyawu, 1996.
- Untoja Ch., Fernando: Re-torno al Ayllu I, ed. Cada, La Paz, 1992,
- Kant, Immanuel: Crítica de la Razón Pura, ed. Losada, Buenos Aires, 1961.
- Lenin, V.I.: Materialismo y empiriocriticismo, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1948.
- Saavedra, Igor: Tiempo, espacio, movimiento, ed. Universitaria, sin referencias.
- Einstein, Albert: La teoría de la relatividad, ed. Alianza, Madrid, 1979.
: La física, ed. Losada, Bs. As. , 1961.
: Mi panorama mundial, ed. Santiago Rueda, Bs. As., 1946.
- Morris, Richard: Las flechas del tiempo, ed. Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1987.
- Davies, Paul: Super-fuerza, ed. Salvat, Barcelona, 1986.
- Trefil, James: El momento de la creación, ed. Salvat, Barcelona, 1986.
- Urbano, Oswaldo: La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta, en: Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1974, N° 7.

- Poma de Ayala, F. Guamán: El primer corónica y buen gobierno, ed. Siglo XXI, México, 1988, tomo I, II y III.
- Bertonio, Ludovico: : Vocabulario de la lengua aymara, ed. CERES, Cochabamba, 1984, I y II.
- León-Dufour, Xavier: Vocabulario de la teología bíblica, ed. Herder, Barcelona, 1978.
- Harris, Olivia: El tiempo en la religiosidad aymara, Dios y el Inka, en: Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana, second tome, Szeged, Hungary, 1989.
- Biblia de Jerusalén, Ubieta, José Angel, ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1976.
- Sagrada Biblia, Torres Amat, Felix, ed. Club de lectores, Barcelona, 1979.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, ed. Hisbol, La Paz, 1987.
- : La identidad aymara, ed. Hisbol, La Paz, 1987.
- : Pacha: en torno al pensamiento aymara, ed. Hisbol, La Paz, 1987.
- Montes Ruiz, Fernando: La máscara de piedra, ed. Quipus, La Paz, 1986.
- Paredes Alarcón, R. Esteban: Aproximación en torno a la lógica de oposición complementaria o dialéctica andina, en: Revista "Kollasuyo", ed. Atenea, La Paz, Bolivia, 1994, N° 3.
- Guzmán de Rojas, Iván: Problemática lógico-lingüística de la comunicación social con el pueblo aymara, ed. IDRC manuscript reports, Canadá, 1982.
- Diez de Medina, Fernando: La teogonía andina, ed. H. Municipalidad de La Paz, 1973.
- Platt, Tristán: Entre Ch'axwa y Muxsa, Para una historia del pensamiento político aymara, en: Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.
- Choque C. Roberto: Bases socio-económicas y políticas del tawantinsuyu, obra inédita.

- Grondin N. Marcelo: Método de aymara, ed. Los amigos del libro, La Paz-Cochabamba, 1985.
- Kusch, R.: El pensamiento indígena y popular en América, ed. Hachette, Buenos Aires, 1977.
- Millán Puelles, Antonio: Fundamentos de filosofía, ed. Rial, Madrid, 1962.
- Hegel, G.W.F.: Fenomenología del espíritu, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Chomsky, Noam: El lenguaje y el entendimiento, ed. Seix barral, Barcelona, 1986.
- Johansen Bertogho, Oscar: Introducción a la teoría general de sistemas, ed. Limusa, México, 1994.
- Nóvikov, I.: Cómo explotó el universo, ed. MIR, Moscú, 1990.
- Battan, Louis: El tiempo atmosférico, ed. Omega, Barcelona, 1976.
- Vells, Robert: La vida del hombre en el espacio, ed. Libreros Mexicanos Unidos, México, 1962.
- Roman A., Colin: Secretos del cosmos, ed. Salvat, Madrid, 1970.
- Holmes C., David: La atmósfera, mar sin playas, ed. Limusa, México, 1966.
- Alonso, Marcelo: Física atómica, ed. Minerva, New York, 1967.
- Strobl, Walter: Física del espacio, ed. Diccionario Rioduero, Madrid, 1978.
- Zegada, María A.: Elementos de geometría, ed. Burillo, La Paz, 1957.
- Jastron, Robert: El telar mágico, ed. Salvat, Barcelona, 1985.
- Fellmann v., José: Los imperios andinos, ed. Don Bosco, La Paz, 1961.

- Medina, Javier: Repensar Bolivia, ed. Hisbol, La Paz, 1992.
- Maravall Casesnoves, Darío: Diccionario de matemática moderna, ed. Nacional, Madrid, 1975.
- Miranda Luizaga, Jorge: Filosofía andina, ed. Hisbol, La Paz, 1996.
- Guillot, René: El espacio, ed. Timun Mas, Barcelona, 1970.
- Ferrater Mora, José: Diccionario de filosofía de bolsillo, ed., Alianza, Madrid, 1985, tomos I y II.
- Barnat-Hernandez: Enciclopedia de la ciencia y la técnica, ed. Nauta, Barcelona, 1979, t. I, II y III.
- Espinoza S., Waldemar: Los incas, ed. Amaru, La Victoria-Perú, 1990.
- Russell, Bertrand: La perspectiva científica, ed. Sarpe, Madrid, 1985.
- Bunge, Mario: Epistemología, ed. Ciencias sociales, Habana, 1982.
- Hawking, Stephen W.: Historia del tiempo, ed. RBA, Barcelona, 1993.
- Aguilar, S., Luis Armando: En el límite del universo, ed. Guadalajara, México, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: La razón en la época de la ciencia, ed. Alfa, Barcelona, 1981.
- Pons Calvet, Antonio: Historia natural ilustrada, ed. Sopena, Barcelona, 1975.
- Thema: Atlas de astronomía, ed. Cultural, Madrid, 1995.
- Ricoeur, Paul: El tiempo y la filosofía, ed. UNESCO, París, 1979.
- Mingot, Tomás de Galina: Pequeño Larousse de ciencias y técnica, ed. Larousse, París, 1979.

Prigogine, Ilya: El fin de las certidumbres, ed. Andrés Bello, Chile, 1997.

De Lucca, Manuel: Diccionario Práctico Aymara-Castellano, Castellano-Aymara, ed. Los amigos del libro, La Paz-Cochabamba, 1987.

Corripio, Fernando: Diccionario etimológico, ed. Bruquera, Barcelona, 1979.

Francovich, Guillermo: La filosofía en Bolivia, ed. Losada, Bs. As., 1945.

: El pensamiento boliviano en siglo XX, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Montaño A. Mario: Antropología cultural boliviano, ed. Don Bosco, La paz, 1977.

Albó, X.: Raíces de América: el mundo aymara, ed. Alianza, Madrid, 1988.

Miranda L. Jorge: Filosofía andina, ed. Hisbol, La paz, 1996.

PERIODICOS Y REVISTAS

Azcui, Mabel: Culturas andinas identifican a sus propias constelaciones, artículo de EFE, en: El Diario, La Paz, Bolivia, 12/VI/94.

Grebe, V. María Esther: Cosmovisión aymara, en: Revista de Santiago, ed. Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackena, Santiago de Chile, 1980.

“*Servicio de Hidrografía Naval*” realiza control permanente sobre el fenómeno de “*El Niño*”, en: El Diario, 19/IV/98, 1ra. S., p. 7.

EFE, Madrid/ por Luis Mas: Calendarios, cuando el hombre intenta “*apresar el tiempo*”, en: El Diario, 27/II/94, 2da. sección, p. 14.

Laguna Meave, Alberto: “*Tiwanaku, enigma de enigmas*”, en: revista de El Diario, La Paz, 9/VI/91, p. 15.

Quisberth Mayta, Alejandro: Calendario luni-solar, publicado por David Mendoza Salazar, en: revista de Presencia, La Paz, 14/VII/91, p. 8-9.

INDICE

INTRODUCCION

1. ANTECEDENTES.....	3
2. PROBLEMATIZACION	4
3. MARCO TEORICO.....	6
3.1. Revisión de Pacha en el pensamiento aymara.....	6
3.2. Revisión del espacio y el tiempo en Kant y Lenin.....	9
3.3. Consideraciones generales	11
3.4. Nuestra perspectiva teórica	12
4. HIPOTESIS.....	12
5. OBJETIVOS.....	13
5.1. Objetivo general.....	13
5.2. Objetivos específicos	13
6. JUSTIFICACION E IMPORTANCIA.....	13
7. METODOLOGIA.....	15

7.1. Método de inferencia inductiva	15
7.2. Método lingüístico y conceptual	15
7.3. Método de observación	15

PRIMERA PARTE

LA CONCEPCION AYMARA Y EL CONCEPTO PACHA	17
1. LA VISION CATOLICA DE PACHA	17
1.1. Esquematización histórico-lineal	18
1.2. Esquematización cosmológica.....	22
1.3. Repercusiones en el panorama actual	24
2. LA CONCEPCION AYMARA DE PACHA.....	33
2.1. El lugar y Pacha Laqampu	34
2.2. El tiempo mítico y Pacha-Sara	39
2.3. La concepción de Pacha como un saber del Ser aymara.....	44
3. EL CONCEPTO PACHA.....	47

SEGUNDA PARTE

EL CONCEPTO PACHA EN RELACION A SISTEMAS EN MOVIMIENTO.....	52
1. PACHA COMO ESPACIO O "LAQAMPU"	53
1.1. "Laqampu" en expansión	54
1.2. "Laqampu" y cosmos	55
1.3. Vacuidad o infinitud del "Laqampu"	58
2. PACHA COMO "SARÄWT"	60
2.1. Movimiento cíclico o "Muyta Sara".....	62
2.2. Movimiento lineal o "Chiqä Sara"	65
2.3. Relatividad y continuidad del "Saräwi".....	69

3. EL CONCEPTO PACHA COMO RELACION "LAQAMPU-SARÄWT"	72
---	----

TERCERA PARTE

EXPOSICION ACERCA DE LA ESENCIA DE PACHA.....	75
1. LA INMENSURABILIDAD DE PACHA.....	76
1.1. Dimensión natural del "Laqampu".....	79
1.2. Dimensión natural del "Saräwi".....	82
2. PRINCIPIO Y LEY DE PACHA.....	85
2.1. Medida de la ley natural	91
2.2. Leyes de la medida abstracta	93
2.3. El conocimiento científico según el Principio y Ley de Pacha	100
3. EL CONOCIMIENTO DE PACHA.....	102
3.1. Condición de "Laqampu"	103
3.2. Expresión de "Saräwi".....	104
3.3. Inherencia y función "Laqampu-Saräwi".....	106
3.4. Pacha es expresión de relación y función	107

CONCLUSIONES

ANEXOS

Glosario
Gráficos
Bibliografía
Indice

