

Después del Pachakuti. Tiempo mitológico aymara y ciencia ficción

ANABEL GUTIÉRREZ LEÓN

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Presentación

En la contratapa de la novela *De cuando en cuando Saturnina* de Alison Spedding se afirma que ésta es la “la primera novela de ciencia ficción originaria escrita en castellano andino, aymara y spanglish”. La novela narra “la vida y milagros” de Saturnina Mamani Guarache, más conocida como la Satuka, navegadora espacial y activista política, que se hizo famosa a nivel interplanetario después de su temeraria participación en la destrucción de la luna marciana de Fobos (último reducto de supremacía blanca) en el 2079. Dos años más tarde, en 2081, Satuka reapareció en los medios y fue detenida en el Perú, identificada como cabecilla del “Comando Flora Tristán”, un grupo subversivo anarco feminista. La detención se produjo después de que el grupo, en un atentado terrorista, destruyera el recién restaurado templo de Coricancha, antiguo Templo del Sol incaico en Cusco. Así pues, por medio de las delirantes aventuras de este personaje, se puede acceder al interior de un mundo que hasta entonces había permanecido vedado para ojos extranjeros: la historia del *Qullasuyu Marka*, conformado por la mayor parte de la ex-Bolivia y el departamento peruano de Puno.

Al mismo tiempo, en la novela es posible leer una reactualización de los mitos andinos prehispánicos en un contexto tan novedoso como es la ciencia ficción. Desde el año 2022, Bolivia ya no existe como país. Después de una serie de enfrentamientos bélicos de carácter racial, todos los *q'aras* (blancos) fueron expulsados o bien huyeron por sus propios medios a otros países, y el *Qullasuyu Marka* se declaró Zona Liberada. Tres años después de esta revolución andina, la Zona, que ya había destruido sus medios masivos de comunicación, decidió cerrar sus fronteras para centrarse en la

reconstrucción del país y la recuperación de la forma de vida originaria, anterior a la colonización española: “¿has visto como han recuperado las técnicas de tejido? Superan a los mejores ejemplos arqueológicos” (Spedding, 2004: 124), comenta un personaje. Los únicos miembros del *Qullasuyu* que tienen acceso a traspasar su frontera, y sólo a partir del año 2038, son los miembros del Sindicato¹ quienes además de ser conocidos por la alta calidad de sus servicios, lo son también por su marcado carácter separatista y por no establecer relaciones con nadie ajeno a su cultura.

En el *Qullasuyo* no existe gobierno como tal. En su lugar, como ocurría antes de la colonia, sus pilares sociales y políticos se basan en la religiosidad y por tanto son los *amawt'as* (sacerdotes) quienes ostentan los puestos con mayor poder social. Tampoco cuenta con una moneda nacional y, salvo los UCU's² para transacciones internacionales, el intercambio dentro de la Zona se basa en el trueque de productos y servicios. Ni la economía autárquica ni la ausencia de partidos políticos, burocracia o policía, tienen como resultado un mundo sin pliegues u oscuros recovecos. *De cuando en cuando Saturnina* es una oportunidad única para mirar desde dentro cómo hubiera sido, aquello que una vez fue. Las entrañas de este utópico mundo retro-futurista, logran reflejar los ecos de un remoto pasado mítico, sobre un aún más remoto, futuro. Un arriesgado salto desde Los Andes hasta los Asteroides.

El tiempo mitológico

Según la concepción espacio temporal de la mitología andina, cada división temporal (o *pacha*) está circunscrita a un determinado espacio. Thérèse Bousysee, tomando como referencia a los cronistas del siglo XVI, habla de tres edades que conforman una cronología en la que se interrelacionan una serie de tiempos y lugares con caracterizaciones específicas. La primera es la edad del *taypi* que evoca la multiplicidad y diversidad conectando a los hombres con sus lugares de origen; y a los dioses con un centro primordial, el *taypi*. En este *pacha* existen dos fases: una primera de concentración, seguida por otra de dispersión espacial. Bouysee la relaciona con un

¹ Nombre coloquial que se le da al SEACQpcl (Space Engineering and Applied Astronomy Corporation “Qullasuyu” plc).

² Unidad Crediticia Universal, el dinero electrónico (Spedding, 2004: 336).

microcosmos potencial, a partir de cual cobrarían sentido el espacio y el tiempo, en los que se irían conformando los diferentes grupos sociales.

Taypi es el lugar donde pueden convivir las diferencias; evoca el tiempo original en el que las distintas naciones –que quizá serían enemigas más tarde– surgían de un mismo centro, antes de reaparecer en sus lugares de origen propios y diferenciados. (Bouysee, 1987: 195)

En segundo lugar está la edad del *puruma* que hace referencia al ocaso: tierras desiertas, vírgenes, libres, salvajes, sin ley. “Se trata, ante todo, de un momento de luz difusa, como la que corresponde al anochecer, cuando oscurece el cielo” (Bouysee: 180). Según la versión de Guamán Poma, éste sería el tiempo en el que las cosas comienzan. Si en el *taypi* se producía la unión o concentración en un centro; en el *puruma* se produce una división de lo que estuvo unido o era indiferenciado, una expansión hacia bordes difusos. El tercer pacha, que es el que más interesa para la lectura *De cuando en cuando Saturnina*, es la edad del *awqa*, o *pachakuti*. Bertonio traduce *awqa* como “enemigo” y *pachakuti* como “tiempo de las guerras” (Bouysee, 1987: 192), aunque este último término tiene una acepción mucho más vasta. Se refiere a todo aquello que es contrario, opuesto, que no puede estar junto ni coincidir, como el día y la noche o el agua y el fuego.

El pensamiento aymara ha encontrado dos caminos para reconciliar estos estados antagónicos: uno, a través del encuentro, *tinku*; y otro, por medio de la alternancia, el *kuti*. El *tinku* es el nombre de una pelea ritual entre dos bandos opuestos, y se puede expresar como el encuentro “de las dos mitades que componen cada grupo social, y el de la pareja hombre y mujer” (Bouysee y Harris, 1987: 30). Aunque tiene la apariencia de un combate guerrero, al ser un rito, su función es la de hacer una medición de fuerzas y restablecer el equilibrio, porque permite una coincidencia, un momento de unión simbólica. Otra respuesta para la reconciliación de los elementos *awqa* es la alternancia, expresada en términos del *kuti*, que habla de un cambio de turno, de una vuelta completa. Para Bouysee “la idea central de este concepto es que cada elemento se alterna con su opuesto en un continuo contrapunto” (200). Pero el concepto de *kuti*, puede tener alcances bastante más amplios cuando se refiere a un vuelco total, una revolución; y si se está haciendo referencia a un pacha, una edad, se está hablando del *pachakuti*, que en el glosario de

la novela, está definido como “el mundo que se da la vuelta, fin de un mundo e inicio de otro nuevo” (Spedding, 2004: 331).

Las referencias de los cronistas andinos al *pachakuti*, suelen evocar el mundo al revés. Cuando muere un inca, por ejemplo, se produce un *pachakuti*; o más rotundamente, cuando llegaron los españoles, el mundo andino se invirtió para dar lugar a la existencia de un orden completamente diferente. La narración *De cuando en cuando Saturnina* se centra entre los años 2070 y 2086, pero también se cuenta con información de primera mano sobre la historia anterior a la constitución del *Qullasuyu*. La informante es la abuela de Satuka, Alcira Mamani, quien había luchado en la guerra de la liberación y por tanto había vivido los últimos días de la ex-Bolivia. Aunque la abuela lleva ya unos años muerta, su nieta tiene las habilidades para comunicarse con ella a través de unas sesiones de *ch'amakani*³.

Cuenta la abuela las medidas que llegaron con el nuevo *pachakuti* el año 2022: institucionalización de una economía autárquica basada en el trueque de productos y servicios, destrucción de los medios de comunicación, abolición del gobierno y la policía, etc. Un nuevo orden suplantaría al que hasta entonces había regido en ese mismo territorio. El mundo volvió a darse la vuelta o, como la misma abuela asegura, “¡qué normal! Ya no iba a haber normal nunca más, a lo menos normal como era antes” (Spedding, 2004: 28). A diferencia de la concepción lineal del tiempo occidental, en la cosmovisión aymara el tiempo es circular. Todo retorna. Así como los animales, las plantas y la naturaleza son cíclicos, las culturas también tienen un ciclo. El *pachakuti* es la demostración de esta categoría temporal. El pasado está delante porque es lo conocido, lo ya visto; en cambio el futuro, que es algo que no se ve, está detrás.

En la estructura de la novela pueden entrecruzarse estos diferentes pachas. Además de la secuencia narrativa desde el primer (S1) al último (S34) capítulo, que se rige según el orden de las entrevistas a las informantes, se ofrece una secuencia alternativa, conformada a partir de la cronología de los hechos narrados. Este segundo orden tiene dos partes. La primera (P) cuenta los acontecimientos históricos del

³ Literalmente, dueño de la oscuridad; espiritista, que llama y hace hablar a los ánimos de los vivos, las almas de los muertos, los espíritus de los cerros, ríos, y a cuánto ser espiritual se desee consultar (Spedding, 2004: 323).

pasado: cómo y por qué fue la guerra de la liberación. Y la segunda parte (T) de esta misma secuencia, que aglutina los hechos del presente narrativo de la novela, sigue cronológicamente los acontecimientos desde que Fortunata, la informante principal de la novela, conoce a Satuka, la protagonista.

En la primera parte de la secuencia, estarían condensadas la edad *del taypi*, del *puruma* y el inicio de la edad *awqa*, hasta el anuncio del *pachakuti*, que será contado ampliamente en la segunda. Se puede identificar el *taypi* a lo que la novela llama el *q'ara timpu*, un tiempo anterior a la Liberación, gobernado según las formas y leyes de los blancos, aquellas que rigen el mundo occidental y fueron impuestas tras la colonización. *De cuando en cuando Saturnina* hace una breve descripción sobre cómo convivían, en un mismo espacio, la extinta Bolivia y las diferentes naciones que después irían a separarse. Tomando en cuenta el presente de la novela, este tiempo puede ser considerado como el del origen del orden que se instaurará después en el *Qullasuyu*; en tanto, un largo principio, en el que la convivencia de espacios y tiempos diversos condensados incómodamente en un mismo centro (Bolivia), daría lugar a la germinación y reproducción de las condiciones que más tarde provocarían la fuerza motora de la revolución andina.

La consecuencia es una sangrienta serie de enfrentamientos bélicos entre indios y blancos: la edad del *puruma*, un pacha salvaje, sin ley. Un tiempo en el que se dividirá y expandirá en el espacio lo que antes estuvo junto. Cuando los grupos de indígenas subversivos derrotan a la defensa del gobierno y comienzan a tomar los puntos estratégicos del país, los *q'aras*, viendo que ya no podrían detener el avance de las fuerzas indígenas, huyen despavoridos fuera de las fronteras de lo que se constituiría como la Zona Liberada. Dentro de esas mismas fronteras, “[e]l Andrés Chuquimamani, el que sería el primer *Willkaqamani*, estaba en el acto de arrancar vivo el corazón del coronel y comérselo crudo” mientras tanto, otro grupo “pintados de sangre entraron a Cochabamba, con las cabezas de todos los oficiales alzados en palos” (Spedding, 2004: 27).

Como en el *tinku*, las dos fuerzas antagónicas se miden en un enfrentamiento cuerpo a cuerpo, cuya pretensión es restablecer el equilibrio social perdido, ya manifestado en el *puruma*. Como cualquier combate, no se puede entender el *tinku* sin muertos o heridos, porque son justamente los golpes recibidos por cada contraparte

los que permiten una regulación de las tensiones internas a cada grupo; además, “a través de esta oposición con un contrario se logra que la identidad pueda ser físicamente expresada, cambiada y transformada” (Bouysee, 1987: 199). Así pues, quienes permanecen en el *Qullasuyu*, reafirman su identidad aymara, redefinen un nuevo orden interno que tiene que ver no sólo con la recuperación de ritos, creencias y costumbres ancestrales, sino también con la organización política, social y económica dentro del territorio de la ex-Bolivia; al igual que todos los que huyen, reafirman su identidad y modo de vida occidentales, posteriores a la colonia y anteriores a la guerra de la liberación, como cuenta la abuela Alcira desde el mundo de los muertos.

Una vez enfrentados los dos elementos *awqa* en el *tinku* con la consecuente redefinición y transformación de identidades, se da lugar a la alternancia que es otra respuesta de la cosmovisión andina a la reconciliación de contrarios. Entonces se puede producir el *pachakuti*: el mundo da un vuelco. La revolución transforma el orden establecido e instauro uno nuevo. Se redefinen los papeles de cada mitad, de manera que el retorno de un antiguo orden de cosas sea posible. El tiempo cíclico vuelve a expresarse con el cambio de turno. Recordemos que ya se había ingresado a la edad del *awqa*, un tiempo en el que los contrarios no pueden permanecer unidos. Después del enfrentamiento, si la medición de fuerzas favorece una reasignación de posiciones, los bandos contrarios se alternan. Esto ocurre en la novela. La segunda parte de la secuencia alternativa ofrece la descripción de ese mundo al revés.

Poco antes del final de la guerra de la liberación, hay una escena que puede resultar muy gráfica de la inversión del orden de cosas. Los personajes están hablando de una muralla construida en la ciudad de El Alto, considerada monumento de la Liberación:

La muralla de la fosa dicen que lo hicieron construir en plena guerra, después de la toma del Parlamento. Sus albañiles eran puros diputados y altos mandos del Ejército, de la policía [...] y una vez terminado el trabajo el primer *Willkaqamani* les hizo arrodillarse, caras al este, al amanecer, y en tanto que el sol despuntaba tras el Illimani los *wilancharon* todos en uno. Regaron el muro con su sangre y tiraron los cadáveres adentro. (Spedding, 2004: 23)

Ministros, diputados y jefes de policía, quienes antes dirigían el país, ahora hacen de albañiles para los indios sublevados, los mismos que según el desplazado orden de cosas, habrían ocupado aquel puesto; y a partir del cambio de turno, están

en una posición de poder. El sacerdote del sol o *Willkaqamani*, es el máximo cargo en la nueva sociedad, cuya identidad también se refleja en la reasignación de roles sociales. Como se describe en las crónicas del descubrimiento de América, los sacerdotes o guías espirituales eran los intermediarios entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, a la vez que interlocutores de los dioses. “Sus indudables conocimientos por encima del resto del pueblo le deparan un prestigio y el consiguiente poder terrenal o político” indica Ricardo Montes (Montes y Mengual, 1992: 17); por lo cual también ejercían como ayudantes del soberano en todas las celebraciones.

En la Zona “no tenemos gobierno, cada gremio se ocupa de su negocio y listo” (Spedding: 124), dice una de las informantes de la novela. Sin embargo es el gremio de los *amawt’as* “el que se ocupa del culto y del bienestar espiritual” (Spedding, 2004: 108), el que también ostenta el poder político.

[S]i no hay Estado ni Iglesia, tampoco puede haber separación entre ellos [...]. Y como no hay evento que no empiece con al menos unas gotas de *ch’alla*, y toda una *wilancha* si es un evento importante, siempre están presentes en todo lo que hacen los demás. (ibíd.: 126)

Una sociedad como la aymara, construida sobre la base de una cosmovisión religiosa, estará dirigida por los mismos encargados de los oficios del culto. La *ch’alla*, por ejemplo, que es un “[r]ito aymara destinado a rendir culto a la diosa tierra, arrojando al suelo parte de la bebida alcohólica” (Montes y Mengual, 1992: 99), precede cualquier evento importante en el *Qullasuyu Marka*. Y sólo los *amawt’as* están autorizados para dirigir las actividades rituales.

Otro de los motivos que confieren poder y respeto a los *amawt’as* es la exclusividad que tienen en el manejo de las artes mágicas, o el ejercicio como *ch’amakani*, definido, en el glosario de la novela “literalmente, [como] dueño de la oscuridad; espiritista, que llama y hace hablar a los ánimos de los vivos, las almas de los muertos, los espíritus de los cerros, ríos, y a cuánto ser espiritual se desee consultar” (Spedding, 2004: 323). Como dice la madre de Satuka en la novela, dentro del *Qullasuyu*, “[l]a gente común tiene miedo de lo que les pueda hacer un *amawt’a*” (ibíd.: 211). En el mismo territorio donde una vez existió un país llamado Bolivia, donde convivían -no sin roces- modos de vida propios de occidente, junto con los de

diferentes comunidades indígenas, no totalmente asimiladas a ese estilo; después de la revolución aymara, la cosmovisión que ordena la vida cotidiana, cambia completamente. Los que antes habían estado abajo, ahora están arriba, y viceversa. Otros líderes, otros dioses, otro modo de conducirse sobre un mismo espacio.

El poder

Satuka pertenecía al gremio del Sindicato por lo que su competencia se debería limitar a la navegación espacial; pero como de joven había sido tocada por el rayo⁴, poseía el don que le permitía comunicarse con dioses y ánimos de personas muertas o vivas; pero al haberse negado a ingresar en el gremio *amawt'a*, el uso de estas habilidades, ejercidas ilícitamente para comunicarse con su abuela, la convertían en una seria amenaza frente al poder. Afirma rotundamente la protagonista que en la Zona “el control policiaco [...], depende de los *amawt'as*. No es para nada que la única cárcel que hay depende dellos [sic]” (Spedding, 2004: 107), quienes aprovechan el primer pretexto para encerrar a Satuka en Chonchocoro⁵, la única cárcel existente en el *Qullasuyu*.

Después del atentado que destruyó el templo de Coricancha en Cuzco, identificaron a Satuka como una de las cabecillas del Comando Flora Tristán, causante de la explosión. La comunidad internacional inmediatamente acusó a la Zona de promover acciones subversivas y le impusieron un bloqueo económico que le impedía la adquisición de repuestos automovilísticos; lo que se convirtió en la excusa oficial para encarcelar a Satuka. Bajo este delito se escondía el verdadero motivo de su encierro: la posesión ilegal del cráneo de su abuela quien, al ser *ch'aman tayka*⁶, debería estar en Tiawuanaku residencia de los *amawt'as*. Para solucionar el difícil problema en el que se había metido, Satuka recurre indistintamente a sus habilidades informáticas y mágicas. Gracias a las primeras, consigue que se levante el embargo económico impuesto al *Qullasuyu*. Paralelamente, la abuela Alcira, desde *Manqha*

⁴ Según la mitología andina “todas las creencias que acompañan a los tocados por el rayo los designan como seres fronterizos, y es muy probable que de esta situación liminal provengan sus poderes para comunicarse con los muertos” (Bouysse, 1987: 187).

⁵ Cárcel de máxima seguridad existente en Bolivia.

⁶ Madre poderosa, que combatió en la Liberación de *Qullasuyu Marka* (Spedding, 2004: 323) (glosario).

*Pacha*⁷, interviene tanto directa como indirectamente a favor de su nieta, hasta conseguir entre ambas, la libertad.

Los pueblos andinos, tradicionalmente se formaban a partir de una autoridad dual que reflejaba el espacio socioeconómico “constituido por dos parcialidades complementarias” (Choque Canqui, 1992: 62): el *Urqusuyu*, simbolizado por el varón y donde están localizadas las divinidades tutelares como los *achachilas* y *apus*; y el *Umasuyu*, simbolizado por la mujer y espacio donde se localiza la *Pachamama*. En el plano simbólico, estas mitades espaciales están representadas por otra pareja dual, *Manqhasaya*, que es “la mitad ‘de abajo’, cuyo jefe se sienta al lado izquierdo y aparte de gobernar su mitad, se ocupa de asuntos rituales al interior del grupo” (Spedding, 2004: 329), y que en la novela podría identificársela con el gremio de los *Amawt’as*. La mitad “de arriba”, es *Alaasaya*, “cuyo jefe tenía superioridad formal, ocupando el lado derecho en las ocasiones públicas, y aparte de gobernar su propia mitad, se ocupaba de las relaciones exteriores de todo el grupo” (ibíd.: 321), representada a su vez por el Sindicato, cuyos miembros, además de pasar la mayor parte del tiempo, más cerca de las estrellas que de la tierra, son los únicos que se relacionan –en tanto miembros del *Qullasuyu*– con personas que no pertenecen a su misma cultura.

Satuka habría estado habitando paralelamente estas dos mitades antagónicas, que tienen como función complementarse; y cuya reunión –posible sólo en el *taypi*– procura una “concentración de fuerzas” (Bouysse, 1987: 195), que esta astuta navegante interespacial usó para dismantelar ambas partes. Para luchar contra el racismo y el imperialismo machista, occidental o indígena, Satuka transita tan libremente entre las estrellas, como entre el mundo de los vivos y el de los muertos. La brujería, la piratería informática, las bombas explosivas o los espíritus de los cerros. Cualquier arma es útil en sus manos. Satuka no ignora que en la Zona el tiempo transcurre de forma cíclica: el pasado, “tiempo inmemorial” (Yanapara, 1992: 224), estará adelante, reclamando siempre la memoria. Otro *Pachakuti*, en el que las mujeres quedan arriba, podría ser posible.

⁷ La tierra de abajo en la que entre otros habitantes están los muertos. El *Manqha Pacha*, junto al *Alax Pacha* (la tierra de arriba, donde habitan los achachilas y cuerpos celestes) y el *Aka Pacha* (el mundo de aquí y de ahora, donde moran los seres vivos y sobre el cual ejercen su influencia los otros dos mundos), representan los tres pachas que conforman la división espacial del tiempo aymara.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO SAGASETA, Alicia (1988). *El espacio funerario en las culturas andina: un estudio arqueológico y etnohistórico*. Madrid, Editorial Complutense.

BAJO, Ricardo (2004). "Alison Spedding presenta este miércoles en el Musef la tercera parte de su trilogía, De cuando en cuando Saturnina. Una historia de ciencia ficción. Bolivia no existe y ha sido sustituida por un régimen arcaicista, racista y sanguinario". (Entrevista a Alison Spedding). En *Fondo Negro. Periódico La Prensa*. La Paz, 27 de junio.

BOUYSSÉ CASSAGNE, Thérèse (1987). *La identidad aymara*. La Paz, Hisbol.

BOUYSSÉ CASSAGNE, Thérèse; Harris, Olivia (1987). "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en Bouysse Cassagne Thérèse (ed.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol.

CHOQUE CANQUI, Roberto (1992). "Historia" en Van der Berg, Hans; Schiffers, Norbert (comps.), *La cosmovisión aymara*. La Paz, Hisbol.

MEJÍA HUAMAN, Mario (1999). *TEQSE. La cosmovisión y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima, Universidad Ricardo Palma.

MONTES BÉRNANDEZ, Ricardo; MENGUAL ROCA, Esmeralda (1992). *Mitos y rituales de la América Prehispánica*. Murcia, Colección Carabelas.

OBLITAS, Mónica (s/f). "El acecho del kari kari", en *Revista Oh! Periódico Los Tiempos*.

PAZ SOLDÁN, Edmundo (2006). "Spedding, Sepdding", en *Tendencias. Periódico La Razón*. La Paz, 22 de enero.

SCHARM, Raimund (1992). "Ist'apxam! Escuchen! Tradiciones musical y oral aymaras", en Van der Berg, Hans; Schiffers, Norbert (comps.), *La cosmovisión aymara*. La Paz, Hisbol.

SPEDDING, Alison (2004). *De cuando en cuando Saturnina / Saturnina from time to time*. La Paz, Mama Huaco.

VAN DER BERG, Hans; Schiffers, Norbert (comps.) (1992). *La cosmovisión aymara*. La Paz, Hisbol.

YANAPARA, Simón (1992). "La sociedad aymara y estructuras sociales de los Andes", en VAN der BERG, Hans; SCHIFFERS, Norbert (comps.), *La cosmovisión aymara*. La Paz, Hisbol.