

medio geográfico de acuerdo a sus intereses, o sobreponiéndose a las más duras contingencias. Esta perspectiva otorga al trabajo de Murra la proyección necesaria, para que sus proposiciones sirvan tanto para orientar las investigaciones que se remontan a la prehis-

toria, como aquellas que persiguen las continuidades y cambios del campesinado andino desde épocas preincaicas hasta el presente.

Jorge Hidalgo L.

## HUMOR y SACRALIDAD EN EL MUNDO AUTOCTONO ANDINO

Gabriel Martínez Soto-Aguilar

Universidad de Chile, Sede Iquique. Publicación N° 5. Diciembre, 1974.

Con este informe, el profesor Gabriel Martínez cumple con la primera etapa de una investigación que ha ido realizando durante varios años en Isluga, comunidad andina del altiplano chileno frente a Pisagua. La larga experiencia del profesor Martínez, en Oruro y en la zona Callaway (Lunlaya), le ha permitido desarrollar un ojo excelente para el detalle etnográfico y una gran capacidad de interpretación intuitiva; esperamos con interés el desarrollo de su material en sus próximas publicaciones.

Los datos aquí presentados nos demuestra que Isluga representa una transformación, en territorio chileno, de los mismos principios de organización social y de estructura simbólica que subyacen en tantas otras comunidades del altiplano surandino (compárese, p. ej., Wachtel, 1974). A la división tradicional en dos mitades —*Arajj Saya* (“La Mitad de Arriba”) y *Manqha Saya* (“La Mitad de Abajo”)—, se agrega una cuatripartición en cuatro *ayllús*: *Ach'a* y *Isk'a* de *Arajj Saya*, *Kollana* y *Saw* (*sic*) *Juan de Manqha Saya*. Cada mitad tiene su *mallku* (cacique), cuya autoridad se cristaliza en la vara ceremonial (“Santo Rey”), de madera de chonta; además hay un *mayordomo* por cada cacique principal. En el centro del territorio está el pueblo (*marka*) de Santo Tomás de Isluga; alrededor se encuentran un promedio de 5-6 estancias por cada *ayllú*. Cada familia tiene

dos casas, una en el campo, otra en el pueblo. La cuatripartición del territorio parece duplicarse en el pueblo, donde cada uno de los cuatro *ayllús* tiene su propio altar en una de las cuatro esquinas del atrio de la iglesia. Parece que los *ayllús Ach'a* y *Kollana* tienen una predominancia al menos conceptual dentro de sus mitades: *ach'a* = “grande” (*aymara*) y *Kollanan* se traduce por el Fray Domingo de Santo Tomás como *la cosa más principal en cualquier género*. De ser así, podremos definir la organización social, en sus rasgos más generales, como una organización dual doble, constituida por dos pares desiguales.

Martínez pone este sistema social en relieve considerando su funcionamiento en relación con dos ceremonias importantes de Isluga. La primera ocurre en Semana Santa, cuando la anda del Cristo es llevada por cuatro diablos/payasos, seguidos por cuatro mujeres con la anda de la Mamita Concepción, y se ofrecen libaciones (*ch'allas*) en los cuatro altares de los *ayllús*. Un diablo viene de cada uno de los cuatro *ayllús*, y se viste en colores de rojo y verde, la mano y la pierna diagonalmente opuestas con el mismo color, y con un gorro rectangular en la cabeza cuyos “dos nudos anteriores insinúan nítidamente los cuernos del diablo”. Nótese que esta estructuración del cuerpo, según las mismas normas “cuadradas”, se basa nuevamente en la combinación de pares desiguales en cada lado del cuerpo. Martínez evoca su experiencia en Lunlaya para mostrar los distintos contenidos que pueden expresarse por los mismos colores simbólicos en distintas áreas de la región surandina.

La segunda ceremonia considerada es la última parte de la construcción de la casa. Como es normal en la región, las esquinas

reciben libaciones y copal, y además en cada esquina se produce una burlesca actuación del mismo proceso de construcción que acaba de completarse. Durante la comida sacrificial (*wilancha*) los hombres actúan como cóndores despedazando su presa —un detalle que da testimonio de la sensibilidad etnográfica del señor Martínez, y nos recuerda la consagración de la casa como “nido” (*thapa*) en partes del norte de Potosí, Bolivia. Esta continuidad entre el mundo humano y el mundo natural se encuentra nuevamente con los cuatro diablos, quienes se vinculan, según el análisis del Sr. Martínez, no solamente con los cuatro *ayllús*, pero también con cuatro cerros (*mallku* = autoridad, cóndor, cerro) en territorio Islugueño.

De ahí un sistema de cajones chinos: los límites territoriales de la comarca se indican —al menos al nivel de las ideas— por los cuatro cerros, que a la vez encierran los cuatro *ayllús* con sus estancias. Llegando al punto común de los *ayllús*, que es el mismo pueblo, encontramos que cada habitante también forma parte del centro ceremonial por la segunda casa que ahí se mantiene. Finalmente, ahí se produce la condensación de todas estas estructuras cuatripartitas en la iglesia, su atrio y los altares de los *ayllús*. Cabe suponer que en este “Centro del centro” la torre juega un papel importante, como en otros pueblos surandinos, pero los datos hasta ahora disponibles no se comprometen sobre este punto.

Para Martínez, el marco elegido para encuadrar estos datos es una oposición que se manifiesta en el comportamiento de los actores rituales: los momentos más sagrados pueden acompañarse por momentos burlescos cuando las bromas y la risa contrastan con otros momentos de alta solemnidad. Aquí las conclusiones de Martínez parecen inadecuadas, reduciéndose a la afirmación de que no existe conflicto necesario entre lo sagrado y lo cómico. La interpretación se dificulta además por el énfasis puesto por Martínez sobre la naturaleza precolombina —casi “sin la intervención de elementos hispánicos”— de las estructuras analizadas. De hecho los sistemas sociales de las actuales comunidades andinas son el producto de una larga historia, y aun

en los pueblos más aislados, como Isluga, lo precolombino ha sido penetrado, modificado y contrastado con el aporte colonial. Por eso, si queremos separar los distintos niveles culturales, debemos acordarnos que tal separación corresponde a un momento metodológico, y en ningún momento hay que olvidarse que el sentido verdadero de un nivel sólo se encontrará si se considera en relación con los demás niveles. Por lo tanto, la verdadera pregunta no es si los chistes y la gravedad son realmente incompatibles —evidentemente no lo son—, sino porque, en las ceremonias islugueñas, las bromas corresponden al nivel “diabólico” o “ctónico”, mientras que la gravedad corresponde a la liturgia católica.

Para contestar esta pregunta adecuadamente nos faltan aún muchos datos sobre la historia y etnografía de Isluga; aquí nos limitamos a formular una hipótesis de trabajo. Gluckman (1967: 102-3), en base del material africano, ha señalado la importancia que puede tener el “payaso” dentro de sistemas fuertemente jerarquizados, donde era difícil para los rangos inferiores hacerse escuchar por las fuentes de autoridad: en el drama shakespeariano del Rey Lear, por ejemplo, es la voz del “payaso” (el “tonto”) que es la única sana entre las locuras del Rey. Ahora, la conquista española buscó su legitimización en la cristianización del pueblo andino, consignando los dioses conquistados al dominio del demonio. Sin embargo, para los pueblos andinos no regía ese dualismo exclusivo del cristianismo, según el cual el “demonio” (“abajo”) es “malo”, y “nuestro padre” (“arriba”) es “bueno”: más bien, ambos lados exigen las ofrendas y los tratos correspondientes. Es posible sugerir, entonces, que los diablos-payasos de Isluga se muestran en forma burlesca porque *era la única forma en que se podían mostrar dentro del régimen colonial*. El cristo descansa sobre los hombros de los diablos, como la República de Españoles sobre la República de Indígenas: las bromas de los diablos y de otros actos ceremoniales fuera de la liturgia, expresan esta tensión recíproca entre los estratos coloniales.

Esta digresión demuestra la urgencia que existe para que la etnología del norte grande se desarrolle en estrecho contacto con los etnohistoriadores, para encaminar la interpreta-