

Las deidades llamadas *wak'a* en el discurso cultural aymara: resistencia y modernización

Astvaldur ASTVALDSSON

University of Liverpool - Department of Hispanic Studies

Resumen

Este artículo presenta brevemente la evolución histórica de las deidades denominadas wak'a de una comunidad aymara en Bolivia. El tema se relaciona con cuatro conceptos fundamentales: modernización, transformación, continuidad y cultura tradicional. Basándonos en datos etnohistóricos recogidos en 1990-91, mostramos cómo dentro de un largo proceso de modernización (término que usamos para describir ciertos cambios sociales y culturales que suponen una constante dialéctica entre «transformación» y «continuidad» en toda sociedad humana) hay a la vez, justamente, una muy importante continuidad en el culto de los wak'a y cierta transformación de la cultura «tradicional»: mientras se adoptan dentro de un antiguo sistema simbólico nuevos elementos, se redefinen otros más viejos. El caso presentado indica que nos encontramos ante un desafío, tal vez algo especial, contra la extirpación de idolatrías. No se trata de una resistencia pasiva por parte de la comunidad aymara, sino de una redefinición de su panorama simbólico, que, frente a las fuerzas externas de modernización, logra situarlo en un contexto nuevo y mucho más amplio que el que la gente conocía anteriormente.

Dentro del marco del tema «Culturas marginadas y procesos de modernización en América Latina», este artículo va a tratar brevemente sobre la función — o el simbolismo — de las deidades denominadas *wak'a* de una comunidad aymara en Bolivia; en otras palabras, sobre algunos aspectos de la evolución de la «religión» aymara — si cabe usar este término. La cuestión de lo que significa el término pan-andino de *wak'a* es bastante compleja y no vamos a poder entrar en su análisis aquí (véase, por ejemplo, BOUYSSÉ-CASSAGNE y HARRIS 1987; VAN DE GUCHTE 1990; MACCORMACK 1991; SALOMON 1991; ASTVALDSSON 1995). Es igualmente compleja la cuestión de la función de los seres «sobrehumanos» llamados *wak'a achachila* — o simplemente *wak'a* o *achachila* — en muchas comunidades aymara contemporáneas de Bolivia, y sólo podremos indicar algunos de sus aspectos claves (ASTVALDSSON 1995).

El problema central que se va a tocar se relaciona con cuatro términos importantes en el contexto del tema del simposio: modernización, transformación, continuidad y cultura tradicional. Aunque no

tengamos espacio para entrar en una discusión teórica, queremos hacer la declaración siguiente. El término «modernización» se usa muy a menudo en el sentido de «mejora», especialmente desde un punto de vista occidental. Este uso nos parece bastante problemático, porque supone un juicio de valor muchas veces discutible. Creemos que sería mejor usar «modernización» para describir ciertos cambios sociales y culturales que suponen una dialéctica continua entre «transformación» y «continuidad» dentro de toda sociedad humana. Quiere decir que no creemos que haya sociedades «estancadas», aunque la marcha de los cambios puede variar mucho, y por eso se puede solamente hablar de culturas tradicionales en términos relativos. Además, en el caso de América Latina a lo menos, hay que subrayar que el contacto prolongado entre las culturas nativas y occidental no solamente ha causado cambios en aquéllas, sino también en ésta.

Debo indicar que los datos en los cuales me baso fueron recogidos durante un año de trabajo de campo — de 1990 a 1991 — en una comunidad determinada, llamada Sullka Titi Titiri, que se encuentra al sur del lago Titicaca, en el cantón de Jesús de Machaca, que a su vez pertenece al Departamento de La Paz, Bolivia. Por ser datos de una comunidad específica, y relativamente aislada, no propongo que lo que sigue sea aplicable a todo el territorio aymara de Bolivia, pero sí válido como un ejemplo importante de supervivencia de ciertos rasgos o elementos religiosos indígenas dentro de un proceso muy largo de modernización de una cultura tradicional; un proceso que muestra a la vez cierta continuidad y ciertas transformaciones.

El caso concreto al cual me refiero tiene que ver con el culto a los *wak'a achachila* locales y regionales que realiza la gente de la comunidad de Sullka Titi Titiri. Sus *wak'a* son ciertas rocas, piedras, colinas, fuentes de agua, montañas, etc., que ellos consideran como espíritus ancestrales remotos, de poderes sobrehumanos, y de los cuales creen que depende, o que dependía (según el caso) la comunidad y su bienestar. Para nuestra discusión, es necesario distinguir entre dos categorías de *wak'a*. Por un lado, los *wak'a* locales, o sea los que se encuentran dentro del territorio de la comunidad, y por otro, los *wak'a* regionales. El hecho es que cuando hablamos de continuidad religiosa hay una diferencia muy importante entre las dos categorías: mientras el culto comunal a los *wak'a* locales parece estar desapareciendo rápidamente, el culto a los *wak'a* regionales

sigue siendo fuerte; e inclusive se ve claramente que ha sido adoptado ampliamente en los centros urbanos, no solamente por los indígenas inmigrantes, sino también por los mestizos y, hasta cierto punto, por los criollos.

Históricamente, los *wak'a* locales de la comunidad de Sullka Titi Titiri están ligados, de una manera muy especial, a los poderes políticos de las autoridades locales; particularmente a los poderes de los jefes de zonas, llamados *p'iqi* en aymara o cabezas en español (ASTVALDSSON 1995). Hasta hace nada más que unos veinte años, para entrar como oficiales, los jefes de zonas tenían que recibir su autoridad de los *wak'a achachila* durante un ritual muy elaborado — duraba tres días — que culminaba en una ceremonia durante la cual los poderes y las fuerzas de los ancestros eran trasladados a los oficiales entrantes para que pudieran gobernar a la comunidad; en otras palabras, los entrantes recibían de los *wak'a* un importante apoyo y legitimación. Como consecuencia de varios cambios administrativos, sindicales, religiosos, etc. (ALBÓ 1972), esta costumbre ya se ha perdido y, aunque se habla todavía de la posibilidad de revivirla dentro de ciertos sectores de la comunidad, es muy improbable que eso suceda. Por otro lado los *wak'a* locales y regionales, en su conjunto, están ligados a la fertilidad de la tierra, a la salud de la gente y a la de los animales, y a la prosperidad en general. Y la comunidad aún sigue haciendo muchas de las ceremonias y los sacrificios rituales que se relacionan con estos aspectos de la vida.

De esta manera, aunque a nivel bastante simplificado, se ve que se puede hablar a la vez de cierta continuidad y también de cierta discontinuidad en las costumbres religiosas «tradicionales» de la comunidad. Sin embargo, el proceso histórico es mucho más complejo que lo que esas palabras indican. La continuidad que se nota en el culto a los *wak'a* está marcada por ciertas transformaciones; un análisis detallado muestra que ha cambiado el significado simbólico de los *wak'a*, y también de otros elementos religiosos ligados a ellos. Por ejemplo, en la tradición oral de la comunidad se conserva cierta información (mucho de ella en forma de leyendas) que nos deja ver un cambio importante con relación al contexto simbólico en que se encontraba en el pasado el más poderoso de los *wak'a achachila* locales de Sullka Titi Titiri; se trata de un cambio que ocurrió mientras se hacía todavía el ritual de la entrada de los jefes de zonas.

Antes de discutir ese material quiero mencionar otro punto importante, ya sugerido indirectamente arriba, de cuya incidencia tienen sin duda conciencia quienes están familiarizados con las culturas andinas. Me refiero al hecho de que hablé de *los wak'a* y no de *las wak'a*, que es lo más común (el idioma aymara no especifica el género de los sustantivos). Como se sabe, las crónicas, tanto indígenas como españolas, indican que había *huacas* femeninas, tanto como *huacas* masculinas, a lo menos entre los Incas y sus descendientes (véase, por ejemplo, COBO 1990: 51-84); y así fue probablemente también entre los aymara, aunque falte la documentación que lo confirme. Que yo sepa, los estudios etnográficos modernos no sugieren que esta situación haya

cambiado. Sin embargo, en la comunidad de Sullka Titi Titiri, si uno pregunta a la gente sobre la identidad sexual de las deidades llamadas *wak'a*, sin excepción dicen que son masculinas, y además se revela que sus parejas son las *chacras* (los campos de cultivo) femeninas. A éstas se alude también con el nombre de *wirjina* (vírgenes), a su conjunto con el de *Pachamama* o, simplemente, con el de «tierra» (*uraqi*). A los *wak'a* y a las *chacras* en su conjunto se los considera como *chachawarmi*, lo que quiere decir hombre y mujer, o matrimonio. Pero la tierra y las *chacras*, como vírgenes individuales, también están relacionadas con las vírgenes y los santos de las capillas locales, y eso complica el caso. La comunidad de Sullka Titi Titiri está dividida en dos partes — arriba y abajo —, teniendo cada parte su capilla y, consecuentemente, su santo o virgen. La virgen de abajo se llama «Natividad», mientras que la gente se refiere al santo de arriba como al «Señor de la Exaltación». La fiesta del santo patronal de la comunidad cae el 14 de septiembre, que es precisamente el día del santo de ese nombre. Pero cuando sacaron en procesión al llamado «Señor de la Exaltación» en la fiesta patronal de Sullka Titi Titiri, en el año 1991, resultó ser una virgencita muy bonita con su vestido blanco bien adornado, y después de nueve meses en la comunidad me di cuenta de que la gente muchas veces usa los términos «santo» y «virgen» como sinónimos para referirse a las deidades de las capillas, intrínsecamente relacionadas con la tierra y con sus cualidades productivas y femeninas, contrapartes de los *wak'a achachila* fertilizadores y masculinos. Resulta, pues, que — en esta comunidad a lo menos — en algún instante (o por un proceso) de la historia colonial y evangelizadora, el sentido de *wak'a* se modificó, permitiendo la inclusión de ciertas deidades católicas en el sistema religioso-simbólico de la comunidad que, hasta cierto punto, quedó intacto, aunque transformado de una manera muy significativa.

Quiero ahora volver brevemente a la cuestión del cambio ocurrido en el contexto simbólico del *wak'a* principal de la comunidad, que ya mencioné arriba. Más que cualquier otro ejemplo de importante transformación en el panorama religioso, este cambio parece complementar significativamente el caso que ya hemos visto. El *wak'a* en cuestión se llama Turiturini, o sea «Dueño de Dos Torres». Es una cabecita de piedra (de aproximadamente 15 cm de alto y 9 cm de diámetro), muy bien elaborada, con distintos rasgos de una cabeza humana, y la gente local a menudo se refiere al *wak'a* en estos términos. Dicen que es *como* un ser humano y también que es hombre (aunque se usa el término *jaqi*, que en aymara significa ser humano, gente, hombre, etc., se entiende del contexto global que a Turiturini se lo considera, sin ninguna duda, como un ser masculino). Pudimos observar también que, en la mente de la gente local, otros atributos contribuyen a darle su importancia y su poder extraordinario al *wak'a*, por ejemplo, el color «blanco» y la dureza de la piedra, y las dos espirales que decoran la cabeza.

Dentro de la tradición oral de la comunidad, Turiturini está relacionado con una larga historia — desde la llegada de los españoles hasta hoy en día. También parece tener una relación muy particular con la figura

de un cacique muy poderoso del ayllu máximo de Jesús de Machaca, Fernando Axata Qamaqi, quien vivía en el siglo dieciseis ¹. La información que se relaciona con la historia del *wak'a* y la del cacique incluye también algunos documentos coloniales (ASTVALDSSON 1995). Aquí trataré de resumir muy brevemente una parte de este material para dar una idea del cambio ocurrido con relación al contexto simbólico del *wak'a*.

Se trata de un acontecimiento que ocurrió, según la gente, hace unos cien años, más o menos; lo importante es que haya sucedido en un pasado relativamente remoto, o sea antes de que ellos nacieran. Según ellos el *wak'a* solía estar colocado río arriba en un lugar que ahora se llama Negro Ramos. La mayoría dice que en realidad fueron dos *wak'a*, hombre y mujer — que consistían en dos monolitos completos, o sea con tronco, cabeza, etc. —, mientras que algunos hablan solamente de «un *wak'a* de casados». Un día, durante la época de lluvia, un rayo cayó en el lugar, arrojando los dos monolitos al río caudaloso, donde desaparecieron. Días más tarde, apareció la cabeza — que ya llaman Turiturini — río abajo, en un sitio que, según dicen, el mismo *wak'a* escogió para su residencia. Se trata de un lugar en la ribera que tiene dos formaciones de tierra muy especiales, a las cuales la gente compara con dos torres, parecidas, según ellos, a las torres de una iglesia. Dicen también que ese lugar es el «palacio» del *wak'a* (se usa la palabra española). Y de ahí el nombre actual del *wak'a*, Turiturini, o «Dueño de Dos Torres». Llaman también al lugar mismo y al río (a esa altura) con el nombre de Turiturini, porque se los considera como parte del dominio de la deidad.

Un problema inmediato que nos plantea esta leyenda se relaciona con el nombre del *wak'a*. Hemos visto que su nombre actual está intrínsecamente asociado al lugar donde va a residir después de caer al río, y por eso es bien obvio que tiene que haber tenido otro nombre antes de este acontecimiento. Pero, si uno pregunta sobre ese nombre antiguo no hay respuesta; la gente local no reconoce que el *wak'a* haya tenido otro nombre antes. Sin embargo, de la leyenda ya referida existe una versión, escrita y publicada por Antonio Paredes-Candía en 1972, que indica, aunque indirectamente, que el nombre del *wak'a* puede haber sido el mismo que el del cacique antes mencionado ²:

AJJAT-KHAMAKHE ³.— Grupo Aimará.

Nombre de un individuo legendario, de carácter audaz, inteligente, visionario, perteneciente a la comunidad de Jesús de Machaca, parcialidad *Sullka-titi*, que salvó a su pueblo de la esclavitud española durante la conquista. Se cuenta que compró la libertad de su comunidad, con ingentes cantidades de oro que guardaba en un manantial cercano.

Dicen de él que era un príncipe o gran dignatario kolla de la circunscripción de Tiahuanacu, cuyos antepasados, huyendo también de la conquista y dominación Inca, se refugiaron en las montañas más altas de la cordillera que existe en la región, llevando consigo un ídolo pétreo.

De este ídolo al que aún reverencian y en la actualidad, cada tres años, le ofrecen el sacrificio de una llama, sólo queda la cabeza guardada en celoso secreto por un miembro escogido de la comunidad.

Hasta muy avanzado de la colonia, el ídolo se encontraba intacto sobre un pedestal erigido a la orilla del río *Sullka-titi-titiri*. Un día, un rayo lo partió, desapareciendo en el lecho del río. Los nativos, frente a la desgracia resolvieron esperar. Pacientemente, por turno, aguardaban que las aguas arrojaran a la orilla el ídolo o parte de él. Un día se realizó el milagro; después de una fuerte lluvia afloró a la orilla la cabeza del ídolo.

Ajjat-khamakhe, traducido al español dice: *el zorro del rayo o el zorro refulgente*.

Como se ve, la versión publicada por Paredes-Candía no le da ningún nombre al «ídolo»; los nombres Turiturini y Negro Ramos no aparecen, y el único nombre mencionado es el del cacique. Pero ese nombre, significativamente, no figura hasta el fin del relato, donde está relacionado con el rayo, habiéndose recién acabado de contar lo sucedido con el «ídolo». Este hecho parece sugerir una relación extraordinaria entre el nombre del cacique y lo sucedido con el *wak'a*. Como nos dice el texto, el nombre Axata Qamaqi, traducido al español, significa «el zorro del rayo» o «el zorro refulgente», y parece muy lógico que se le hubiera llamado al *wak'a* con este nombre después de ser «tocado» por el rayo y, más tarde, «resucitado» — de una manera muy similar a como se considera que son resucitados los hombres que se vuelven curanderos indígenas después de haber sido matados por el rayo, una divinidad andina de alto rango (HUANCA 1989). Es imposible comprobar que el nombre del cacique y del *wak'a* haya sido el mismo, y esta sugerencia, además, nos plantea nuevos problemas; en particular acerca de cuándo ocurrió dicho acontecimiento, o si realmente ocurrió. El nombre del cacique ya aparece en documentos coloniales desde por lo menos el año 1608, siglos antes de la fecha que se atribuye a lo ocurrido con el *wak'a*. Sin embargo, no se puede ignorar la fuerte relación sugerida entre cacique y *wak'a* por el texto de Paredes-Candía, y el hecho de que no se le dé un nombre específico al «ídolo» sólo pone de relieve esta relación.

Otra observación parece también apoyar la supuesta relación. Según el relato de Paredes-Candía, el «ídolo» existía antes del cacique; fue traído a Sullka Titi por sus antepasados. Esto nos hace proponer que el *wak'a* puede haber sido un depositario especial de las fuerzas ancestrales de los poderosos caciques de

¹ GIBERT (1980 / 1987 / 1992) ha realizado un estudio interesante de la historia de los caciques poderosos de Jesús de Machaca. Para una crítica de algunas de sus conclusiones, véase ASTVALDSSON 1995.

² La versión de Paredes-Candía está basada en datos recogidos por Felix Layme, miembro de la comunidad de Sullka Titi Titiri y ahora profesor universitario, unos veinte años antes de mi investigación.

³ Según la ortografía moderna, se escribe ahora Axata Qamaqi.

Jesús de Machaca, quienes, antes de la conquista y en las primeras décadas de la colonia, parecen haber residido en Sullka Titi Titiri (ASTVALDSSON 1995). Si tengo razón, se atribuirían a «Turiturini» las mismas cualidades que Duviols les asignó a las *huacas* del Perú central:

En cuanto a las *huacas*, un estudio que P. Duviols realiza sobre el Perú central demuestra que eran objeto de un culto al héroe colonizador...; al mismo tiempo, constituían el doble mítico del ancestro conquistador, fundador del *ayllu*. (BOUYSE-CASSAGNE 1987: 176)

En conclusión, podemos ahora destacar algunos de los puntos significativos que plantea el traslado del *wak'a* de un lugar al otro — a lo menos dentro de la tradición oral de la comunidad — y ver cómo este traslado se relaciona con la cuestión de la identidad sexual de las deidades llamadas *wak'a*. Primero, como señalé anteriormente, en Sullka Titi Titiri se considera que todo *wak'a* es masculino. Esto va en contra de las fuentes escritas coloniales y también en contra de lo que dicen la mayoría de las versiones de la leyenda sobre la existencia de dos *wak'a*, hombre y mujer. Pero notamos, si nos basamos en la leyenda, que la mujer es eliminada, quedando solamente el hombre (lo femenino queda relacionado exclusivamente con la tierra y con los santos católicos). Lo cual significa que la leyenda resulta un reflejo, para decirlo así, de lo que ha pasado en la memoria colectiva de la comunidad. Segundo, por la intervención de otra deidad andina, el rayo — que hoy en día es una deidad muy ambigua en el sentido de que algunos de sus poderes auténticos ya están relacionados con ciertos santos católicos a los cuales la gente se refiere como apóstoles⁴ — el *wak'a* fue trasladado de un sitio que ahora se considera muy peligroso, asociado con el «diablo», a otro lugar que se relaciona con el imaginario de una iglesia. Se ve que los contextos simbólicos de ambos lugares son muy distintos. Además, mientras que hay una continuidad muy importante en el culto a los *wak'a*, hay también una transformación de la cultura «tradicional»: al mismo tiempo que se adoptan dentro de un antiguo sistema simbólico nuevos elementos, se redefinen otros más viejos. De cierta manera, parece que nos encontramos aquí frente a un desafío, tal vez algo especial, a la extirpación de idolatrías. Es decir, no se trata de una resistencia pasiva por parte de la comunidad aymara, sino de una redefinición de su panorama simbólico, que, frente a las fuerzas externas de modernización, logra situarlo dentro de un contexto nuevo y mucho más amplio que el que la gente conocía anteriormente.

Finalmente, quiero enfatizar lo que ya mencioné anteriormente: mientras se observa un cambio muy rápido en el culto de los *wak'a* locales — especialmente en cuanto al poder socio-político de los *p'iqi* —, la comunidad sigue ofreciendo sus sacrificios a la tierra y también a los *wak'a achachila*, aunque, en cuanto a éstos, ya cada vez menos como a deidades individuales y más como a una entidad colectiva. Pero las deidades llamadas *wak'a* aún siguen siendo un elemento esencial dentro del panorama religioso-simbólico de muchos grupos aymara de Bolivia, y un componente clave para su identidad colectiva.

Bibliografía

ALBÓ Xavier

1972 «Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca».- *América Indígena* (México) XXXII (3): 773-816.

ASTVALDSSON Astvaldur

1995 *Wak'a: An Andean Religious Concept in the Context of Aymara Social and Political Life*.- Tesis de doctorado.- University of London.- 445 p.

BOUYSE-CASSAGNE Thérèse

1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVII)*.- La Paz: Hisbol.

BOUYSE-CASSAGNE Thérèse y Olivia HARRIS

1987 «Pacha: en torno al pensamiento aymara», in: BOUYSE-CASSAGNE Thérèse y Olivia HARRIS, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 11-59.- La Paz: Hisbol.

COBO Father Bernabe

1990 *Inca Religion and Customs*.- Austin: University of Texas Press.- 279 p. [1653; traducción y edición de Roland Hamilton, prólogo de John Howland Row]

GISBERT Teresa

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*.- La Paz: Gisbert y CIA.- 250 p.

1992 «Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina».- *500 años de mestizaje en los Andes - Senri Ethnological Studies* (Tokio) 33: 52-102.

GISBERT et al.

1987 *Arte textil y mundo andino*.- La Paz: Gisbert y CIA.- 315 p.

HUANCA L. Tomás

1989 *El yatiri en la comunidad aymara*.- La Paz: Ediciones CADA.- 244 p.

MACCORMACK Sabine

1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*.- Princeton: Princeton University Press.- 488 p.

PAREDES-CANDIA Antonio

1972 *Diccionario mitológico de Bolivia*.- La Paz: Ediciones Puerta del Sol.- 192 p.

SALOMON Frank

1991 «Introductory Essay: The Huarochiri Manuscript», in: SALOMON Frank y George L. URIOSTE, *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, pp. 1-38.- Austin: University of Texas Press. [Traducido del quechua por Frank Salomon y George L. Urioste. Transcripción por George L. Urioste]

VAN DE GUCHTE Maarten J.D.

1990 *Carving the World: Inca Monumental Sculpture and Landscape*.- University of Illinois at Urbana-Champaign.- 540 p. [Tesis de doctorado]

⁴ No se trata directamente de los doce apóstoles del Nuevo Testamento: tienen otros nombres.

Résumé

Cet article présente brièvement l'évolution historique des déités dénommées wak'a d'une communauté aymara de Bolivie. Le thème en est relié à quatre concepts fondamentaux: modernisation, transformation, continuité et culture traditionnelle. En nous basant sur des données ethno-historiques recueillies en 1990-91, nous montrons comment, au cours d'un long processus de modernisation (terme que nous utilisons pour décrire certains changements sociaux et culturels qui supposent une dialectique constante entre «transformation» et «continuité» dans toute société humaine), il y a justement, à la fois, une très importante continuité dans le culte des wak'a et une certaine transformation de la culture «traditionnelle»: tandis que de nouveaux éléments sont adoptés dans un système symbolique ancien, d'autres, anciens, se trouvent redéfinis. Le cas présenté indique que nous nous trouvons devant un défi, sans doute un peu particulier, à l'encontre de l'extirpation des idolâtries. Il ne s'agit pas d'une résistance passive de la part de la communauté aymara, mais d'une redéfinition par elle de son espace symbolique, qui, devant les forces extérieures de la modernisation, réussit à situer ce dernier dans un contexte nouveau et bien plus ample que celui que les populations connaissaient auparavant.

Summary

This article briefly presents the historical evolution of the deities denominated wak'a of an Aymara community in Bolivia. The topic is related to four fundamental concepts: modernization, transformation, continuity, and traditional culture. Based on ethno-historical data collected in 1990-91, we show how, within a long process of modernization (a term we use to describe certain social and cultural changes which imply a constant dialectical tension between «transformation» and «continuity» in any human society) there is an important continuity in the cult of the wak'a together with a certain transformation of «traditional» culture: while new elements are being adopted into the ancient symbolic system, others, older ones, are being redefined. The case presented here indicates that we are faced with a reaction, maybe somewhat special, against the extirpation of idolatries. It is not passive resistance of the Aymara community, but a redefinition which enables them to place their symbolic universe — against the external forces of modernization — in a new and much broader context than the one previously known.

