

Capítulo 3

Esfuerzos humanos II

Observaciones adivinatorias y técnicas simbólicas

Las diferentes maneras con que el campesino se acerca a la realidad que le rodea pueden ser definidas por los grados de penetración en ella. Se trata de un movimiento que empieza, por así decirlo, en la superficie y que desde allí penetra hasta lo más profundo de la realidad. No es un movimiento irracional, fortuito o inconsiderado, sino que es deliberado y meditado, orientado hacia un objetivo claro: sobrevivir de la mejor manera posible. En función de alcanzar esta meta, está siempre la cosecha y, en función de ella, las diferentes actividades agrícolas.

La experiencia con la realidad ha enseñado al campesino que la meta es alcanzable siempre que él logre realizar las observaciones correctas y desarrollar las técnicas para reconocer esa realidad en sus diferentes dimensiones y, así, aproximarse a ella. En el capítulo anterior hemos conocido las diversas maneras en que el aymara observa la naturaleza y la atmósfera, y las técnicas que ha inventado y desarrollado para realizar de la mejor manera sus actividades agrícolas. Allí se trató de observaciones y técnicas que abarcan lo que podemos llamar la dimensión natural y la dimensión material de la realidad: observaciones y técnicas que son verificables en alto grado y que, por eso, podemos llamar empíricas.

Pero el campesino reconoce, además, otras dimensiones de la realidad en las que trata de penetrar también y con las que intenta comunicarse, como se comunica con la naturaleza y con sus prójimos.

Una primera dimensión la encontramos en aquello que es parte de la naturaleza pero a un nivel más profundo o más alto y, por eso, empíricamente no

verificable, no comprobable, aunque también aquí se trata de una experiencia, una *empeiria*. Más allá de las señales directas que da la naturaleza y que se logran comprender gracias a las observaciones ‘científicas’, se reciben otras señales, más veladas, que llamamos símbolos, y éstas se deducen en virtud de otro tipo de observaciones que podríamos llamar intuitivas: se trata de lo que comúnmente llamamos adivinaciones.

Por último, otra dimensión de la realidad la encontramos en el mundo de los seres vivos no humanos, que podemos dividir en tres grupos: las almas de los difuntos, las fuerzas personificadas de la naturaleza y los seres sobrenaturales. Con estos seres, el hombre puede comunicarse y ellos, a su vez, pueden comunicarse con los hombres. Ellos forman, por así decirlo, parte de la sociedad humana pero, nuevamente, a un nivel más profundo o más alto. Su presencia no es verificable o comprobable como la de los otros hombres y, por eso, la comunicación con ellos es diferente, aunque semejante a la comunicación que se realiza entre los hombres. El hombre les envía señales y recibe mensajes de ellos, pero como no son señales científicas o empíricas, hablamos, aquí también, de símbolos. Las técnicas que el hombre ha desarrollado para realizar la comunicación con estos seres no humanos son los ritos.

Así tenemos, junto a las observaciones y técnicas empíricas, observaciones y técnicas simbólicas, todas desarrolladas y cultivadas a lo largo de los siglos, para garantizar la sobrevivencia en esta tierra. No son experiencias y prácticas opuestas o totalmente separables sino complementarias y, dicho de otro modo, entrelazadas, porque forman parte de y penetran en una misma y única realidad, una realidad con dimensiones diferentes pero estrechamente interrelacionadas.

3.1. *Las observaciones adivinatorias*

Entre el nivel de la observación de la naturaleza y el de los ritos se encuentra el nivel de las adivinaciones, a menudo difícilmente comprensibles para quien se encuentra al margen o fuera de la cultura aymara. También aquí se trata de hacer observaciones para determinar lo que se puede esperar de la naturaleza y de los esfuerzos humanos empleados en las actividades agrícolas. Como no se trata de observaciones netamente empíricas, las hemos llamado ‘intuitivas’.

La primera serie de observaciones se hace a principios de agosto, es decir, a comienzos del nuevo ciclo agrícola. Agosto es considerado comúnmente como un mes peligroso, crítico podemos decir también, y por eso es determinante para el resto del año: lo que pasa en agosto, pasará durante el resto del año. Por eso el campesino está atento a cualquier señal que pudiera recibir en este mes.

Al hablar de las observaciones que se hacen de los fenómenos meteorológicos, ya hemos mencionado las llamadas ‘cabañuelas’. Debido a que no está suficientemente claro hasta qué punto se trata efectivamente de observaciones empíricas o científicas, las presentamos aquí también. La convicción

de muchos campesinos es que el ‘comportamiento’ del tiempo durante los primeros días del mes de agosto es determinante para el clima que habrá en los otros meses del año. Gallejos, que presenta solamente indicaciones para los primeros cinco meses del año, dice lo siguiente: “El comportamiento del día primero corresponde al mes de enero. El dos de agosto, a febrero; el tres, a marzo; el cuatro, al mes de abril y el cinco, al mes de mayo. Si el primero de agosto amanece nublado o si llueve, significa que el mes de enero será lluvioso. Si el dos de agosto recién se nubla o llueve, denota que las lluvias se atrasarán hasta febrero, así sucesivamente son observados los primeros cinco días del mes de agosto” (1980:138). Cáceres presenta correspondencias diferentes e indica, además, que los días de la segunda mitad de agosto sirven para verificar lo observado durante la primera mitad del mes: “Otras técnicas andinas que se usan para la predicción metereológica serían aquellas que están basadas en la observación de los días del mes de agosto (...) La mecánica utilizada (...) tendría el siguiente esquema:

fecha	simboliza	verificación
1 de agosto	agosto	19 de agosto
2	septiembre	20
3	octubre	21
4	noviembre	22
5	diciembre	23
6	enero	24
7	febrero	25
8	marzo	26
9	abril	27
10	mayo	28
11	junio	29
12	julio	30

Este esquema tiene la interpretación siguiente: por ejemplo, el 1 de agosto es nublado, lluvioso, etc.: en el mes de agosto, lloverá; y el 19 de agosto sirve para verificar este fenómeno” (1984:59).

Otros tipos de observaciones se hacen también a comienzos de agosto. Patch dice que se da “importancia simbólica al primer ser viviente que se ve, al salir de la casa el primero de agosto. Si es una mujer, habrá una buena cosecha. Ésta será mejor aún si la mujer está encinta. Si es hombre, el trabajo será duro y los cultivos crecerán en proporción a la edad del hombre. Pero si el primer ser que se ve es un perro, habrá hambre en la casa” (1971:10). La relación que se hace entre la mujer (embarazada) y la tierra o la cosecha es comprensible, aunque no convincente en cuanto a su carácter determinante. El perro, a veces, es asociado con la muerte, en especial cuando aúlla por la noche, pero tampoco aquí está claro el carácter determinante de su aparición.

Lewellen menciona una costumbre que se practica la semana del 6 de agosto en el Calvario de Copacabana. En la cima se encuentran grandes cruces de cemento sobre cuyas bases se colocan piedras: “si la piedra queda parada, el año será bueno; si cae, habrá un año malo” (1977:118).

Varias observaciones se hacen con motivo de la primera siembra. La más conocida es la que se llama *piwi*, ya mencionada por Bertonio en su vocabulario de 1612: “Piu. Vna almoçada de papas que suelen contar al tiempo de la sementera, para adeuinar si será el año bueno o malo. Piui. Idem” (1612, II: 268)¹. Se trata de separar y contar una determinada cantidad de papas y emitir pronósticos en base al número que queda al último. Hay diferentes métodos para llevar esta cuenta. El más sencillo y más frecuentemente aplicado es contar las papas de dos en dos hasta tener, al final, un número par o impar². Vellard presenta una alternativa al decir que el labrador “toma un puñado de papitas de simiente y las cuenta dos a dos o tres a tres, mientras hace dos pequeñas filas frente a sí” (1981: 166). Otra alternativa es presentada por Carter y Mamani, quienes, al mismo tiempo, son los que describen en la forma más detallada esta costumbre: “el jefe de la casa coloca tres manojos de la semilla delante de cada una de las personas presentes. Todos a la vez van tirando estas papas nuevamente al montón grande, hasta que no queden más que de una a cuatro papas en cada montoncito. El jefe recoge entonces las papas sobrantes de los montoncitos, las coloca delante de sí y él mismo las tira al montón de cuatro en cuatro, hasta que, una vez más, queden sólo una a cuatro papas” (1982:100). Los ejecutores de este acto pueden ser el jefe de la familia³, las mujeres⁴ o todos los presentes. Sobre la interpretación del número de papas que quedan al final, no hay uniformidad. Por el contrario, la interpretación se presta a bastante confusión. A continuación presentamos las diferentes interpretaciones que hemos acopiado:

1 papa sobrante

“Si sobrara una sola papa, traería mala suerte” (La Barre, 1948: 176).

“Antuca terminó su tarea (de contar) con un súbito grito de aflicción. Levantó una semilla que se quedó al último, sin par (...) Momentáneamente Antuca estaba transformada, bamboleando sobre sus rodillas, como un niño (...), hablando consigo misma: ‘Vemos mala suerte dondequiera que abrimos nuestros ojos’ (Preston, 1977,II:11).

“Una sola papa, mala cosecha” (Vellard, 1981: 166).

“Si queda una (...), la cosecha será mala” (Carter y Mamani, 1982:100).

“Cuando el número es impar, indicará una buena cosecha” (Llanque, 1974:28).

“Cuando sobran impares como 3 o 1, quiere decir que se tendrá buena suerte y habrá bastante cosecha” (Ochoa, 1976f:15).

2 papas sobrantes

“Pero si las semillas restantes son pares, indica heladas, sequías, granizadas, en fin, mal año” (Llanque, 1974:28).

“Cuando sobre un par significa que la chacra tendrá plagas o que no producirá bien; es mala suerte” (Ochoa, 1976f: 15).

“Dos papas, año mediano” (Vellard, 1981:166).

“Si queda un número par, indica buena suerte” (Tschopik, 1946:518).

“Si el número es par, habrá buena suerte” (La Barre, 1948: 176).

“Si quedan dos papas, la cosecha será buena” (Carter y Mamani, 1982: 100).

1 Justino Llanque se equivoca, sin duda, cuando dice que “el *Piwi* es una de las nuevas creencias auguratorias” (1974:28).

2 Véase Tschopik, 1946: 518; La Barre, 1948: 176; Llanque, 1974: 28; Ochoa, 1976f: 15 y Preston, 1977 vol II: 10.

3 Vellard dice que “solamente él puede hacerlo” (1981:166).

4 Según el Almanaque de Santa Rosa Yanaque, “preferentemente las mujeres de mayor edad” (1982: octubre).

3 papas sobrantes

“Tres papas pío de pájaro: el patrón es quien obtendrá todo el provecho” (Vellard, 1981: 166).

“Cuando el número es impar, indicará una buena cosecha” (Llanque, 1974:28).

“Cuando sobran impares como 3 o 1, quiere decir que se tendrá buena suerte y habrá bastante cosecha” (Ochoa, 1976f: 15).

“Si quedan (...) tres papas, la cosecha será buena” (Carter y Mamani, 1982: 100).

4 papas sobrantes

“Si quedan cuatro, la cosecha será buena” (Carter y Mamani, 1982: 100).

Es difícil explicar estas diferencias de interpretación. Habrá modalidades locales, pero no de forma absoluta, porque, por ejemplo, Tschopik, Llanque, Ochoa y Preston hablan de la misma región, a saber, la de Chucuito (Puno) y no presentan el mismo modelo de interpretación. Tomando en cuenta que Vellard ofrece informaciones de antes de la reforma agraria boliviana de 1953, cuando la buena cosecha tenía que ir siempre al patrón, parece haber coincidencia en que un número de tres papas sobrantes significa que se puede esperar una buena cosecha.

Llanque es el único autor que indica que no se hace el *piwi* solamente una vez sino que se lo repite varias veces, tanto en un mismo día como en el curso del tiempo de la siembra: “Si en la primera prueba el resultado es positivo, se continuará probando hasta la tercera y última vez, donde el ejecutante se quedará convencido con la suerte augurada (...) Esta creencia auguratoria se realiza preferentemente todos los días de la siembra, excepto los días martes y viernes, por ser estos días considerados como aciagos” (1974: 29).

Otro tipo de predicción consiste en cortar algunas papas en tajadas, prender hojas de coca en la superficie de las mismas y colocarlas en un lugar ventoso: “si el viento lleva las hojas, las heladas matarán el cultivo, pero si las hojas quedan pegadas en las papas, lo plantado crecerá a bien” (La Barre, 1948: 176).

También se suele abrir una papa y colocar una hoja de coca en el interior; se cierra la papa y después de haberla dejado un determinado tiempo así, se la abre nuevamente para examinar “el aspecto de la hoja de coca, si muestra rayas y manchas negras, es signo de granizo. Si muestra anchas manchas negras es signo de heladas. Si la papa cortada permanece blanca al secarse al sol, buen tiempo y una buena cosecha. Si aparece el germen en el interior de la papa, conviene repetir la plantación en el mismo lugar al año siguiente” (Vellard, 1981: 166-167). Uno de mis amigos aymaras, un campesino de Carangas (Oruro), me presentó una variante de este método: “Cortamos una papa en dos. No usamos una hoja de coca. Observamos el color del interior de la papa: si es medio amarillento, el año será bueno; si negrundo, habrá granizo; si azulado, habrá frío y helada”.

Para pronosticar el tiempo se usa también el siguiente método: “Se preparan las papas que restan y se las agujerea con *yawri* (aguijón) colocando hojas de coca en forma de cruz sobre estos agujeros. La primera papa es para protección contra la lluvia, la segunda, contra el granizo, la tercera, contra la helada, y si hay una cuarta, es para que haya una buena cosecha (...)” (Carter

y Mamani, 1982:100). Se colocan estas papas en el primer surco, y cuando el surco entero esta cubierto, “los trabajadores observan con cuidado para ver si la pesuña del un buey está tocando a una de las cuatro papas decoradas. Si uno de los bueyes pisa la papa apartada para el granizo, granizará mucho; si pisa la papa apartada para la lluvia, lloverá mucho. Si la pesuña apenas roza una de estas papas, se presentará la condición simbolizada por ella en forma moderada” (Carter y Mamani, 1982: 100).

Una última adivinación en base a la observación de las papas presentan los esposos Buechler, que han realizado sus investigaciones en la comunidad de Compi (Prov. Omasuyus, La Paz). Según estos autores, se colocan unas cuantas papas en un pequeño tejido y se las cubre con un puñado de tierra: “Dependiendo de si la tierra se adhería a las papas cuando el tejido era abierto, se pronosticaba si la próxima cosecha sería buena o mala” (1971:11). Uno de mis conocidos aymaras dio la siguiente aclaración al respecto: “Si la tierra queda pegada a las papas, es una buena señal, porque significa que habrá humedad; si la tierra no pega a las papas, es una mala señal, hay que contar con sequía”.

Además de los pronósticos que se hacen con respecto a la observación de las papas hay aún otros. Si durante la siembra aparece un cóndor o un águila en el aire, habrá una buena cosecha⁵, pero si llega un gallinazo a la chacra y se posa en los sembradíos la cosecha será mala⁶. “Si se encuentra un sapo grande o de mediano tamaño durante la primera siembra (...) se ha manifestado una cosecha generosa” (Hatch, 1983: 115)⁷. Cóndor y águila son aves positivas, consideradas como protectoras del pueblo, mientras que el gallinazo es considerado como un ave de la muerte. El sapo está identificado con la humedad y la lluvia: su presencia es interpretada como anuncio de lluvias suficientes para el desarrollo de los cultivos.

Finalmente, el campesino suele recoger también “todas las yerbas que crecen en el labrantío, las amontona y espera que sequen, y apenas se hallan en estado, les prende fuego (...) Según la dirección que da el aire al humo, predice el resultado de la próxima cosecha” (Paredes, 1976 [1920:110]:110). Si el humo va en dirección del este, es una buena señal, porque el este es positivo; si va hacia el oeste, la cosecha será mala.

Después de la primera siembra las observaciones adivinatorias son esporádicas. La Barre anotó que “cerca del lago en la víspera de San Andrés (29 de noviembre) se hace una fogata y se colocan papas en que han puesto hojas de coca, a una distancia de palmo del fuego. Éstas deben quemar toda la noche (...) El día siguiente, si las papas están cocidas, el año será bueno; pero si ha habido una helada y las papas están mal cocidas, el año será malo” (1948:174).

El mismo La Barre indica que “en Tiahuanaco los aymaras sacan, a veces, las momias de las *chullpas* o tumbas y consultan con ellas acerca de la cosecha” (1948: 175). Lamentablemente, el autor no indica en qué forma se hace esta consulta.

5 Véase Paredes, 1976 [1920]: 117; Tschopik, 1946: 518 [repetiendo a Paredes].

6 Según uno de mis conocidos aymaras.

7 Esta observación ha sido confirmada por mis interlocutores aymaras.

En las épocas de la precosecha y cosecha, los campesinos están ansiosos de encontrar papas de formas especiales. Una papa que tiene la forma de una mano con dedos, *luk'anan ch'uqi*, 'papa con dedos', predice una buena cosecha. Dos o tres papas crecidas juntas son también una buena señal: se las llama *pa pirwa* o *kimsa pirwa*, 'dos o tres depósitos', expresando así que, al haber encontrado este tipo de papas, se espera poder llenar dos o tres depósitos con la cosecha del año⁸.

Finalmente, con motivo del festejo de la nueva cosecha, se sacrifican, a veces, animales, y se investigan sus intestinos. Esta costumbre ya está señalada en un relato de un rito aymara de la cosecha de 1547, reproducido en la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León de 1553: "(...) y traxeron vn cordero de hasta vn año sin ninguna mancha todo de vn color otros indios que auían ydo por él; y adelante del señor principal (...) tendido en el suelo biuo le sacaron por vn lado toda el assadura: y esta fue dada sus agoreros (...) donde pronostican sus sementeras y sucesos de todo el año" (Cieza de León, 1984 [1553] 306-307). En la actualidad se sigue practicando esta costumbre, determinando o pronosticando la suerte de los cultivos según la posición y el color de los intestinos. Si, por ejemplo, el bazo tiene un aspecto sano, los cultivos se desarrollarán bien, pero si tiene mal aspecto, habrá problemas serios.

3.2. Técnicas simbólicas: los ritos agrícolas

3.2.1. Introducción

3.2.1.1. La historia de la descripción de los ritos

A pesar de que los aymaras han sido a lo largo de su historia un pueblo eminentemente agrícola y que su religión está estrechamente relacionada con la agricultura, los ritos que acompañan las actividades del agro han sido sólo ocasionalmente descritos⁹.

Los datos que nos proporcionan las fuentes de la época colonial son sumamente pobres. Fuera de la descripción de un rito de la cosecha por el doctrinero Otazo incluida por Cieza de León en su *Crónica del Perú*¹⁰, encontramos apenas unas pocas referencias a los ricos agrícolas y descripciones breves de algunos fragmentos de los mismos. El autor principal es Polo de Ondegardo, el primer encomendero de Santiago de El Paso, en el valle de Cochabamba, que se esforzó por conocer a fondo la religiosidad autóctona de los pueblos andinos, no sólo en su forma oficial, si no también en sus formas populares. Llegó a ser considerado como una verdadera autoridad en este campo, de modo que otros autores, como Murúa, Calancha y Cobo, se contentan simplemente con citarlo, las más de las veces sin citarlo ni mencionar la fuente.

Encontramos referencias a los ritos de la roturación, de la siembra, de la lluvia, de la protección de las chacras y de la cosecha y alguna información fragmentaria sobre los ritos contra las lluvias y el rito de la cosecha. En cuanto a

8 Véase La Barre, 1948: 176.

9 Los apéndices I y II presentan resúmenes de los datos que hemos encontrado en relación con la descripción de los ritos.

10 Véase Cieza de León, 1984 [1553]: 305-307.

los ritos de los difuntos, sólo Guamán Poma parece conocer su relación con la agricultura. La descripción de la procesión con esqueletos que nos presentan Viedma¹¹ y Cañete¹², los únicos autores del siglo XVIII en que hemos encontrado datos sobre los aymaras, se refiere a costumbres cotidianas y se puede preguntar si los autores de estas procesiones tenían conciencia del origen agrícola de las mismas. Finalmente, los cronistas agustinos Ramos y Calancha nos dan indicios de que la Iglesia ha tratado de reemplazar algunos ritos agrícolas, concretamente los de la lluvia y de la precosecha, por procesiones con la imagen de la Virgen María.

¿A qué se debe esta descripción tan escueta de los ritos agrícolas? Es muy difícil contestar esta pregunta, pero podemos formular al menos algunas hipótesis. En primer lugar, parece que particularmente durante los siglos XVI y XVII, los autores estaban más interesados en informar sobre la religión oficial de los Incas, para demostrar su supuesta inferioridad y aberración en comparación con la superioridad del cristianismo, que en enterarse de las manifestaciones de la religiosidad popular. En segundo lugar, muchos evangelizadores y doctrineros sentían la necesidad de hacer entender que su labor tenía gran éxito y, por eso, preferían referirse a las manifestaciones de la religiosidad autóctona de los aymaras como algo que pertenecía al pasado o sólo era practicado por aquéllos que vivían en regiones alejadas e inhóspitas, como algo que ya no valía la pena y no hacía falta de ser mencionado. Así, encontramos con frecuencia expresiones como “era muy común entre los indios adorar...” (Murúa, 1946 [XVI]: 282); “los indios usaban adorar...” (id.: 284); “como antiguamente hacían con muchas supersticiones...” (Bertonio, 1612, I: 420). El cronista de Copacabana, Ramos Gavilán, dice en su obra de 1621 que “en este asiento de donde ella es Patrona, no hay rastros de ídolos (...) ni de cosa que huela a idolatría” (1976 [1621]: 69), pero “casi todos los viejos duran en ritos e idolatrías, particularmente los que viven en las punas y lugares demasiado destemplados” (id.:25). En tercer lugar, parece que con frecuencia los encomenderos y los doctrineros permitían la práctica de los ritos autóctonos y se callaban sobre lo que observaban al respecto para quedar bien con los indios. Con relación a este hecho me parece revelador el informe que Diego Phillipe de Molina, Chantre de la catedral de La Plata, compuso en 1590, después de una visita pastoral a grandes partes de la diócesis de Chacras. Descubrió que muchos encomenderos dejaban vivir a sus súbditos “en los vicios que quieren, en borracheras, amancebamientos y idolatrías para que con esto se les vengán indios de otras partes a vivir y habitar entre ellos” (1969 [1590]: 102). De los mismos encomenderos agrega el autor: “y así estas personas que les tienen ocupados en su menester no les impiden ni les estorban en sus ritos, borracheras y demás vicios aunque les vean ocupados en ellos, antes en mucho de ellos les hacen compañía para tenerlos gratos para la diligencia que pretenden en su menester” (id.: 104). Y de los doctrineros escribe que hay pocos que se atreven a erradicar la religiosidad autóctona “por no venir en la enemistad de los indios y ser expelidos de la doctrina” (id.: 107).

11 Véase Viedma en René Moreno, 1970: 173

12 Véase Cañete en Helmer, 1952: 504-506.

Informes sobre visitas pastorales de los siglos posteriores no hacen ninguna referencia a manifestaciones concretas de la religiosidad autóctona de los aymaras, limitándose a algunas observaciones generales que se podrían caracterizar como estereotipadas. Así, escribe el arzobispo de La Plata Juan Queipo de Llano y Valdés en el informe de la tercera visita que hizo a su arquidiócesis en 1690: “Se castigaron idolatrías y hechicerías de indios con penas corporales” (1906 [1690]: 267). En el informe de la visita pastoral que hizo el obispo de La Paz Diego Antonio de Parada, en 1755, leemos: “Pero a Dios gracias no he podido traslucir (aunque se recela por la natural inclinación de los indios a este vicio) idolatría ni cosa grave en esta materia, como ni tampoco he encontrado cosa grave en la de hechizos y maleficios a que también me los suponen muy propensos, sólo sí hay algo de supersticiones y vana observancia, más por tradiciones que se derivan de padres a hijos que por juicio que hagan de que en ellos puede haber ofensa de Dios, ni pecado grave” (1756). Todos estos textos hacen suponer que los eclesiásticos de la época colonial sabían bien que los aymaras seguían practicando, en parte, su religiosidad ancestral. Sin embargo, nadie se tomaba la molestia de describirla en detalle, ¿Por falta de interés, o por haber aceptado una situación de hecho en cuanto a la relación entre los aymaras y la Iglesia? Es difícil saberlo. Podría ser también que los ministros de la Iglesia se sintiesen religiosamente superiores a los indios -como se consideraban superiores, sociológicamente hablando- y que no se dignasen hablar de la religiosidad de aquéllos, interpretada como inferior.

Sin embargo, siempre hubo interés por informarse sobre la religiosidad autóctona en general. Esto se evidencia en un interrogatorio que fue redactado por Real Orden del 6 de octubre de 1812. Conozco, hasta el momento, sólo una reacción a este interrogatorio: *Respuestas al interrogatorio enviado al cura de Andahua (partido de Condesuyo) sobre las costumbres y organizaciones de su jurisdicción. Andahua, noviembre 5 de 1813*. El cura en cuestión, Clemente Almonte, presenta interesantes detalles sobre la situación religiosa de su doctrina. En cuanto a los ritos agrícolas, su información se refiere exclusivamente a la siembra: “(...) queman cebo (...) en sus chacras cuando siembran sus semillas” (1975 [1813]:56). “Para los tiempos de su sembrío se rigen por las fiestas de la Iglesia” (id.:59).

Un segundo momento en la historia de la descripción de los ritos agrícolas de los aymaras comienza a partir de 1870, año en que se publica la primera monografía sobre este pueblo. Me refiero al estudio titulado *On the Aymara Indians of Bolivia and Peru*, del etnólogo inglés David Forbes. Por mucho tiempo, concretamente hasta 1946, cuando el antropólogo norteamericano Harry Tschopik presenta un aporte sobre los aymaras para el *Handbook of South American Indians*, el trabajo monográfico de Forbes ha sido la única fuente que ofrecía un panorama global de la cultura aymara¹³. Este autor no prestó mucha atención a la religión de los aymaras y en cuanto a los ritos agrícolas sólo nos informa sobre un aspecto de los ritos de la lluvia, esto es,

13 Los estudios de Rouma (1931; 1933) y Chervin (1907-1908) se basan demasiado en investigaciones antropométricas para poder dar un buen panorama global de la cultura aymara.

la colocación de ranas en la cumbre de los cerros¹⁴. Sin embargo, es a partir de 1870 que, con cierta frecuencia, encontramos datos sobre los ritos agrícolas, concretamente en autores extranjeros que hacen viajes de investigación por el Altiplano, como Nusser, Squier, Bandelier y otros. Ninguno de estos autores presenta una información detallada de los ritos - lo que se debe principalmente a que lo religioso no era para ellos el primer campo de interés. Pero, de todos modos, nos proporcionan alguna descripción de elementos de los ritos agrícolas - en particular de los ritos relacionados con la obtención de la lluvia.

El folklorista boliviano Manuel Rigoberto Paredes ha sido el primer autor que ha dado una descripción global de todo el ciclo ritual agrícola y, por eso, su obra *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, publicada por primera vez en 1920, es el inicio de una nueva etapa en la historia de la descripción de estas costumbres. El capítulo VI de esta obra lleva por título: *En las faenas agrícolas y otros actos*, y contiene las siguientes partes: "I. Lo que se hace en los barbechos...; vaticinios meteorológicos y el conocimiento que manifiestan de los astros. II. Ceremonias para sembrar. Prácticas para evitar las heladas y sequías. Los eclipses y presagios malos. III. Formalidades para recoger las cosechas. La cosecha y desgrane del maíz. VI. Ceremonias de la delimitación y toma de posesión de los terrenos..." (1976 [1920]: 328). El texto, poco sistemático y nada coherente, no ofrece una descripción objetiva y científica de los ritos agrícolas, debido al hecho de que el autor, claramente influido por el racionalismo y por las ideas evolucionistas de Tylor acerca de la cultura, pretendía mostrar la religiosidad autóctona y sus manifestaciones como supervivencias de un pasado que la gente culta ya había dejado definitivamente de lado. El hecho de que los campesinos ejecutasen aún estos y otros ritos demuestra, según Paredes, que tienen una "idiosincrasia mediocre", un "alma conturbada y esclavizada", una "mente de niño" (id.: 12). Sin embargo, encontramos en el mencionado capítulo de la obra de Paredes datos sobre los ritos agrícolas que hasta el año de su publicación nunca habían sido apuntados y, por esta razón, su libro constituye un importante documento histórico.

En la línea ideológica de Paredes escriben también otros autores bolivianos, que presentan datos sobre los ritos que vamos a estudiar: Frontaura (1935), Palza (1946), Anaya (1947), Santa Cruz (1948) y Valda (1972).

Una etapa más científica en cuanto a la descripción de los ritos agrícolas empieza recién en 1946, cuando se publica el estudio del antropólogo norteamericano Harry Tschopik. De manera muy sucinta, describe este autor sucesivamente los ritos de la roturación, de la siembra, de la precosecha (Carnaval), de la cosecha, de la lluvia y de la protección de las chacras (ritos contra el granizo)¹⁵. Dos años después, en 1948, se publica la importante monografía de otro antropólogo norteamericano, Weston La Barre, *The Aymara Indians of Lake Titicaca Plateau, Bolivia*, en la que encontramos un breve capítulo titulado Magia Agrícola¹⁶, que describe los ritos de la lluvia, de la

14 Véase Forbes, 1870: 237

15 Véase Tschopik, 1946: 518.

16 Véase La Barre, 1948: 182-184.

protección de las chacras, de la precosecha, de la roturación y de la cosecha. En 1955 se defiende en la Universidad de Viena una tesis doctoral titulada *Ackerbauriten in Südamerika* [Ritos agrícolas en Sudamérica].

El autor, Walter Heinrich Poduschka, que investiga sucesivamente la influencia del tiempo, las costumbres de la siembra, los ritos de fertilidad y los ritos de la cosecha, se basa exclusivamente, en cuanto a los ritos agrícolas de los aymaras, en una obra del ya mencionado antropólogo Tschopik, *The Aymara of Chucuito, Peru. Magic*, publicada en 1951, en la cual sólo encontramos, aparte la descripción detallada de un rito de la lluvia y del rito comunitario por motivo de la nueva producción (*chuqila*), algunos datos fragmentarios sobre los ritos agrícolas, lo que hace prácticamente inservible esta tesis para un mayor conocimiento de los ritos. Posteriormente, sólo dos autores extranjeros han tratado de describir en conjunto los ritos agrícolas. El primero ha sido el médico francés Jehan Vellard¹⁷ y el segundo el antropólogo norteamericano William Carter¹⁸.

Todos los autores mencionados, con excepción de Poduschka, basan sus descripciones en observaciones directas o en testimonios de los propios aymaras. Debido a la escasa o ninguna investigación de fuentes, los datos que proporcionan tienen un carácter regional o local, más que general, lo que de ninguna manera les quita importancia. Todo lo contrario.

Un último momento importante en esta historia de la descripción de los ritos se puede señalar con la publicación, en 1974, de un breve estudio sobre los ritos agrícolas escrito por un aymara. Se trata de Justino Llanque, que presentó su tesis de grado en la Escuela Normal Superior 'Don Bosco', de Salcedo-Puno, titulada *Religiosidad en la agricultura aymara*¹⁹. El segundo capítulo de esta tesis, que abarca la mayor parte del estudio, titulado *Los diversos ritos y creencias agrícolas aymaras*, trata sucesivamente "el rito de la siembra", "el rito de la lluvia" y "el rito de la cosecha". Esta tesis no tiene un carácter netamente científico, pero es de mucha importancia, pues presenta no sólo una descripción de los ritos, que se basa en el conocimiento y experiencia propios del autor, sino que además tiene como punto de partida la cosmovisión misma que sostiene los ritos. El estudio de Llanque es pronto seguido por otros del mismo estilo y carácter, hechos por otro aymara del departamento de Puno, Víctor Ochoa, quien, a partir del mismo año de 1974, publicó una serie de folletos sobre muchos aspectos de la cultura aymara y en particular de la cultura religiosa. Estos folletos fueron publicados por el Instituto de Estudios Aymaras de Chucuito, fundado y dirigido por los padres Maryknoll de la Prelatura Apostólica de Juli. Para nuestro tema son de especial relevancia los siguientes: *La fiesta de la Virgen de Asunción de Chucuito* (1977), *Ritos para la siembra* (1976), *Todos Santos en la cultura aymara* (1974), *Ceremonias a los granizos* (1975), *Carnaval Aymara* (1975), *La fiesta de la Santa Cruz* (1976) y *Ritos de cosecha* (Pentecostés) (1976).

17 Véase Vellard, 1981: 164-173.

18 Véase Carter y Mamani, 1982: 98-104.

19 Antes de esta fecha, el aymara boliviano Mauricio Mamani había colaborado con antropólogos en varias de sus publicaciones.

En Bolivia ha sido Mauricio Mamani el primer aymara que nos ha informado sobre los ritos agrícolas. Hijo de campesinos de la comunidad de Irpa Chico (prov. Ingavi, La Paz), empezó a trabajar como informante e intérprete de William Carter. También fue colaborador de John K. Hatch. Mamani estudió luego antropología en Lima y escribió con Carter uno de los mejores libros sobre la vida y la cultura de los aymaras, *Irpa Chico* (1982), en el que encontramos los siguientes capítulos sobre ritos agrícolas: *Rituales asociados con la siembra de la papa* (1982: 98-100) y *Rituales asociados con el cultivo y con la cosecha de la papa* (id.: 101-104). En otro estudio, titulado *Agricultura a los 4.000 metros* (1988) Mamani nos proporciona más datos sobre los ritos agrícolas.

Informaciones fragmentarias sobre los ritos agrícolas se encuentran también en otro tipo de fuentes. Algunos musicólogos han registrado danzas relacionadas con la agricultura. Podemos mencionar a Merino (Vellard y Merino, 1954), los esposos d'Harcourt (1959), Paniagua (1981) y Baumann (c.1981). Asimismo, varios agentes pastorales se han esforzado por conocer los ritos de los aymaras. Entre ellos se destacan Monast (1965), Allen (1972), Cadorette (1977; 1980) y Jordá (1981).

Pero han sido en particular antropólogos quienes han realizado más investigaciones sobre los ritos agrícolas de los aymaras. En verdad llama la atención que estos ritos no hayan sido objeto de estudio por parte de historiadores de la religión o especialistas en otras disciplinas de las ciencias de la religión. Hermann Trimborn ha publicado un estudio sobre *Las religiones de los pueblos de la América central meridional y de los Andes septentrionales y centrales* (1961), pero en cuanto a los ritos agrícolas de los aymaras sólo menciona someramente el rito *chuqila* y el rito de la lluvia, tal como son realizados en Chucuito (Puno), basándose exclusivamente en el estudio de Tschopik de 1946²⁰. Alguna información encontramos en la obra de Mariscotti sobre la *Pachamama* (1978).

En lo que respecta a la procedencia de nuestra información, ésta abarca todo el mundo aymara, aunque determinadas regiones están mucho más representadas que otras. La región más estudiada es, sin duda, la de Chucuito, en Perú. Otra región estudiada es el Altiplano central del departamento de La Paz (provincias Omasuyos, Los Andes e Ingavi). Pero aun cuando una determinada zona parece estar bien representada, debemos tener presente que los datos de que disponemos han sido muchas veces recogidos en comunidades específicas, por ejemplo, en Compi, en la provincia Omasuyos, o Irpa Chico, en la provincia Ingavi. Nunca será posible obtener datos de todo el mundo aymara. Sin embargo, el hecho de disponer de información sobre lugares muy diferentes y distantes nos permite presentar en forma conjunta los ritos agrícolas. Además, hemos verificado la mayoría de los datos con aymaras procedentes de diferentes zonas del territorio²¹ que es su hábitat natural.

3.2.1.2. El desarrollo histórico de los ritos

La escasez de datos imposibilita la elaboración de una historia de los ritos agrícolas. Teóricamente podríamos distinguir por lo menos tres períodos:

20 Véase Trimborn, 1961: 155.

21 Para la procedencia geográfica de los datos, véase el Apéndice I, el Índice de lugares y el Mapa.

preincaico, incaico y el de contacto entre el mundo aymara y el cristianismo. Este último se puede subdividir en varios momentos.

Teniendo en cuenta los exiguos datos que nos proporcionan las fuentes de la época colonial y basándonos en el hecho de que los ritos, tal como los conocemos en la actualidad, tienen un carácter mucho más autóctono que cristiano, podemos suponer que el origen e índole de los mismos remontan, por lo menos en gran parte, a tiempos bastantes remotos, probablemente a la época en que los aymaras llegaron a ser sedentarios en el Altiplano y se volvieron un pueblo agrícola.

Es evidente que durante la larga historia de la presencia de los aymaras en la meseta andina ha habido cambios en su práctica ritual. Estos cambios prácticamente no se han producido al nivel del tipo de ritos - a lo largo de la historia todos los momentos principales del ciclo anual agrícola han sido acompañados por ritos - sino más bien a nivel de la forma en que se los ejecuta, de la intensidad con la que se los realiza, de la participación en los mismos y de los destinatarios a quienes se los dirige.

Respecto a los cambios de forma, podemos señalar dos movimientos. En primer lugar, se han introducido en los ritos elementos de las religiones de los pueblos que han conquistado a los aymaras y los han tenido dominados. Al no poder reconstruir la religión aymara de la época preincaica, es imposible determinar qué elementos de la religión incaica han influido en los ritos agrícolas. Pero podemos suponer que no han sido muchos, en primer lugar porque estos ritos eran ya conocidos en todo el mundo agrícola andino y, en segundo lugar, porque las autoridades incas estaban más interesadas en imponer la religión estatal que en introducir cambios en los ritos de tipo popular. En cuanto a los elementos cristianos integrados a los ritos agrícolas a lo largo de la época de contacto entre los aymaras y el cristianismo, trataremos de cubrir este aspecto importante en otro lugar de nuestro estudio.

Otro movimiento de cambio está relacionado con el hecho de que los aymaras nunca han 'codificado' sus ritos, sino que los han ejecutado siempre con bastante espontaneidad y capacidad de improvisación. Como veremos más adelante, en todos los ritos subyace una misma estructura básica, la misma que encontramos en la forma de pedir ayuda o colaboración en la sociedad humana, tan característica de los aymaras y otros pueblos andinos. Además, los 'instrumentos' rituales son generalmente siempre los mismos: ofrendas, animales que son sacrificados, comidas y bebidas, coca, música y danzas. Pero dentro del marco de la estructura señalada y del uso de los instrumentos rituales tradicionales, se advierte una gran amplitud para dar una forma propia a cada rito que se ejecuta. Tschopik, fijándose demasiado en la espontaneidad y la improvisación con las que los aymaras ejecutan sus ritos, dice: "Las ceremonias son desorganizadas y no sistemáticas. Se componen de un número separado de actos rituales no vinculados, combinados y recombinados en forma al parecer arbitraria dentro de un marco vago y casi amorfo" (1968: 357). Nos parece que esta afirmación es bastante exagerada, basada en primer lugar en el hecho de que este autor no ha sido capaz de des-

cubrir la estructura subyacente a los ritos, y, en segundo lugar, en su afán de querer ver en la forma en que los aymaras ejecutan sus ritos un reflejo de su personalidad, la misma que define como irresponsable²² y desordenada²³, lo que de ninguna manera me parece correcto.

En cuanto a los cambios en la intensidad con que se ejecutan los ritos, el aymara Ochoa observa repetidamente que antes todo era mucho más impresionante. Hablando de los ritos de la siembra, dice que los ancianos “manifiestan que en todos estos momentos de trabajo comunitario, y especialmente el día de la siembra, el ofrecimiento de ritos se realizaba en forma grandiosa” (1976f: 10). Y hablando de los ritos de la cosecha, el mismo autor dice: “Antiguamente, los ofrecimientos de los ritos y otras invocaciones se llevaban a cabo en forma extraordinaria y desbordante” (1976d: 9). Tenemos que decir que nos faltan datos para comprobar estas afirmaciones. Lo que sí podemos afirmar es que en las últimas décadas se ha podido observar una cierta disminución de la práctica ritual. Esto se debe, probablemente, a las reformas agrarias²⁴, a la intensificación de la educación escolar en el campo, a los movimientos migratorios y a la introducción de nuevas tecnologías, que han causado la pérdida de ciertos valores tradicionales de la cultura aymara, y a tendencias secularizantes que han empezado a presentarse también en el mundo campesino. No obstante, nos consta que muchos aymaras siguen ejecutando los ritos agrícolas. Es más, últimamente parece surgir una cierta revaloración de estos ritos, lo que puede estar relacionado con el hecho de que muchos campesinos han llegado a darse cuenta de que la reforma agraria y muchos proyectos de desarrollo no les han podido garantizar mejores cosechas.

Una observación más en relación con la intensidad de la práctica ritual: en la época colonial se formó la idea de que esta práctica disminuía donde la evangelización era más fuerte. Con respecto a esta convicción, la encontramos en un texto del cronista de Copacabana, Ramos Galván: “en este asiento de donde ella es Patrona, no hay rastro de ídolos (...) ni de cosa que huela a idolatría” (1976 [1621]: 69). Más bien, en zonas alejadas, a donde los ministros del Evangelio llegaban con poca frecuencia o ni siquiera, la práctica ritual autóctona mantenía mayor vigencia. El mismo Ramos Galván dice: “casi todos los viejos duran en ritos e idolatrías, particularmente los que viven en las punas y lugares demasiado destemplados” (id.: 25). Y el cura Almonte de Andahua dice en su contestación del interrogatorio de 1812: “Hay muchos poseídos de supersticiones, y abusos, especialmente los que viven en despoblados” (1975 [1813]: 56). El argumento no es enteramente válido. La intensa evangelización que los Agustinos realizaron en Copacabana y sus alrededores no erradicó en absoluto la práctica ritual autóctona, ya que Patch, en su corto estudio de 1971 sobre *Agricultura y lo sobrenatural*, ha demostrado que justamente en la provincia Manco Cápac,

22 “El aymara como grupo ofrece la evidencia de carecer de un sentido desarrollado de responsabilidad personal” (Tschopik, 1968: 90). “La irresponsabilidad, rasgo de la personalidad aymara notorio en la esfera de las relaciones personales, es un principio aparente que puede encontrarse en todo el patrón del complejo de la magia” (Tschopik, 1968: 353).

23 “No me parece impropio caracterizar como desordenadas a la personalidad y cultura aymara” (Tschopik, 1968: 95). “El desorden aymara se refleja en varias formas y puede ser visto como otro rasgo o tema que estructura varias áreas del patrón general” (Tschopik, 1968: 357).

24 En Bolivia, 1953; en Perú, 1970.

cuyo centro es Copacabana, los campesinos siguen ejecutando muchos ritos agrícolas tradicionales. Y en Pucarani, otro centro de evangelización de los Agustinos, Bandelier observó a finales del siglo pasado la práctica de subir a un cerro elevado para ejecutar el rito de la lluvia²⁵. Parece que a lo largo de la época colonial hubo con frecuencia casos de un retorno de los aymaras a la práctica de sus ritos allá donde aparentemente habían adoptado el cristianismo. Es interesante mencionar en este contexto un nombramiento que hizo en 1704 el ya mencionado arzobispo de Charcas, Juan Queipo de Llano: nombra al Dr. Dionisio de Torres Briceño Ribero, predicador de Su Majestad y racionero más antiguo de la Iglesia de Charcas, “visitador general extirpación de la idolatría en aquel arzobispado, atendiendo a su cristiandad, virtud, letras y celo, y que allí habían vuelto los indios a reincidir en el pecado de la idolatría, observando los ritos y ceremonias de sus progenitores gentiles, para que con su persona y cuidado se remediase tan grave daño” (Archivo General de Indias, A. Charcas, 411). Aún en nuestros días se siguen realizando los ritos agrícolas no solamente en zonas y comunidades alejadas o aisladas del territorio aymara sino también en aquéllas que se encuentran junto a las carreteras modernas o cerca a las ciudades y pueblos grandes como Juli, La Paz, Viacha, Achacachi y Toledo. Esta tendencia es corroborada por los estudios de los esposos Buechler sobre Compi y de Carter sobre Irpa Chico.

Sin duda, también se han registrado cambios en cuanto a la participación. Basándonos en el hecho de que el aymara debe su identidad en gran parte a su pertenencia a una comunidad, tradicionalmente llamada *ayllu*, podemos suponer que los ritos siempre han sido ejecutados con preferencia a nivel comunitario. Sin embargo, ha habido un cierto movimiento de lo comunitario hacia lo familiar. Puede ser que esto se deba, en parte, a las campañas de erradicación de la idolatría que se realizaron en la época colonial: un rito ejecutado a nivel familiar llama menos la atención que un rito comunitario. Y, justamente, lo comunitario se habrá desplazado más hacia las prácticas festivas de la Iglesia: Todos Santos, Carnaval, Pentecostés y las fiestas patronales²⁶. No debe sorprendernos hoy en día que los ritos que se practican en los cerros tengan un carácter más comunitario, ya que se los realiza fuera de la vista de los que podrían oponerse a la práctica religiosa autóctona. Lo mismo se puede decir de comunidades alejadas que tienen poco contacto con la Iglesia: en ellos todavía hay más práctica ritual a nivel comunitario.

La secularización que, según hemos dicho, ha empezado a penetrar también en el campo, ha causado sin duda un cambio en cuanto a la participación en los ritos tradicionales. En especial la juventud ya no se identifica con muchos aspectos de la religión tradicional. Me consta que esto preocupa a los mayores; buen número de ellos sienten la necesidad de revalorar la cultura ancestral. Poco tiempo atrás me dijo un amigo aymara de Carangas (Oruro): “Estamos buscando caminos para interesar nuevamente a los jóvenes en participar en nuestros ritos”.

25 Véase Bandelier MS, p. 55.

26 Llama la atención que una gran parte de las comunidades aymaras tengan su fiesta patronal en la época directamente después de la cosecha anual.

Por último, la labor de muchas sectas protestantes ha influido también sobre la participación en los ritos. Los miembros aymaras de estas sectas generalmente se abstienen de participar en los ritos tradicionales, aunque no siempre con toda convicción, según me consta.

Finalmente, ha habido cambios referentes a los destinatarios de los ritos. En la época incaica puede haber sido introducido al panteón aymara el dios Sol, Inti, pero nunca ha llegado a tener mucha importancia en la religión de los aymaras. Almonte dice en su escrito de 1813: “Les ha quedado memoria de la adoración del sol” (1975: 60). En la actualidad se invoca, a veces, al sol en las oraciones que acompañan los ritos²⁷. Mucho más importante ha sido la integración de las divinidades y santos cristianos en el mundo de los destinatarios de los ritos aymaras.

3.2.1.3. La estructura del ciclo ritual agrícola

Tschopik, en su afán de comprobar que la “magia está pautada en relación con la personalidad aymara y que prevalece un alto grado de congruencia entre el patrón general y ciertas características dominantes de la personalidad aymara” (1968: 360), entre las cuales, como hemos visto, señala la irresponsabilidad y el desorden, niega que existe una estructura clara en el conjunto de ritos que conoce la cultura aymara: “Con relación al tiempo, puede apreciarse que son pocos los ritos de naturaleza fija y recurrente y que, por lo menos hasta ahora, no existe un calendario ceremonial. Los ritos, en lugar de estar ordenados principalmente en términos de tiempo, tienden a estar ligados a actividades específicas y, en consecuencia, son móviles” (1968: 360). Tenemos que observar que la movilidad de los ritos que vamos a describir es muy relativa, justamente porque acompañan actividades cuya realización está determinada por el ciclo climatológico anual. Este ciclo y las correspondientes actividades agrícolas han determinado el ‘calendario ceremonial’ de los aymaras que, aunque tenga ceremonias de fecha variable, como el calendario ceremonial cristiano, efectivamente existe y, además, según nuestro parecer, tiene una estructura muy clara.

La base de esta estructura está formada por las tres estaciones que caracterizan el tiempo en el Altiplano: época seca, época de lluvias y época fría. A cada una de estas estaciones corresponden determinadas actividades y momentos del ciclo agrícola anual: la siembra, el crecimiento de los cultivos y, de parte del hombre, los esfuerzos para proteger las plantas que están desarrollándose, y la cosecha. Dentro de este ciclo anual hay dos momentos cruciales: el paso de la época seca a la época de lluvias y el de esta última a la época fría. Los llamamos momentos cruciales porque el normal desarrollo de los cultivos, que debe garantizar la obtención de una buena cosecha, depende del momento en que empiezan a caer las lluvias y del momento en que cesan las precipitaciones.

Ahora bien, el ciclo ritual anual tiene exactamente la misma estructura que el climatológico y el agrícola. A las épocas seca y de siembra corresponden los ritos de agosto, que marcan el comienzo del nuevo año agrícola, y los ritos

27 Llama la atención que varios aymaras que han participado en los talleres organizados por el Centro de Teología Popular de La Paz hablen del *Tata Inti*, el Sol. Véase Paxi *et al.* 1986, *passim*; Albó y Quispe 1987a y 1987b, *passim*.

de la siembra. A la época de lluvias corresponden todos los ritos que guardan relación con la protección de los cultivos y con el crecimiento normal de los mismos: los ritos de fines de noviembre, los ritos de la lluvia, los ritos para combatir las granizadas, las heladas y las lluvias excesivas, y los ritos de la primera precosecha de comienzos de febrero. Y a la época fría, que es la época de la cosecha, corresponden los distintos ritos relacionados con la cosecha: los ritos de comienzo de la cosecha, del almacenamiento de los productos, del festejo de la nueva producción y de la preparación del *chu'ñu*. Finalmente, este ciclo ritual tiene también sus dos momentos cruciales, que corresponden a los dos momentos cruciales del ciclo climatológico: la celebración de los difuntos a comienzos de noviembre y la celebración de la precosecha, de la fiesta de *Anata* (febrero-marzo), celebraciones que, como observaremos cuando analicemos la fiesta de *Anata*, presentan, a su vez, una estructura paralela.

Podemos visualizar esta estructura con el siguiente esquema:

Ciclo Climatológico	época seca	paso	época de lluvias	paso	época fría
Ciclo Agrícola	siembra		crecimiento		cosecha
Ciclo Ritual	ritos de agosto	celebración de los difuntos	ritos de fines de noviembre	<i>Anata</i>	ritos de cosecha
	ritos de la siembra		ritos de la lluvia	ritos de la roturación	fiestas patronales
			ritos de protección		
			ritos de la precosecha		

3.2.1.4. La estructura de los ritos

Aunque haya un gran número de ocasiones en que los aymaras ejecutan sus ritos y aunque se conozcan amplias posibilidades de improvisación, particularmente en cuanto a la composición de las ofrendas, podemos señalar una estructura básica que subyace, de alguna manera u otra, prácticamente a todos los ritos.

Esta estructura es, por decirlo así, una proyección en el mundo religioso del comportamiento social que encontramos en uno de los fenómenos culturales más característicos de los Andes: el de la solicitud y la prestación de ayuda, o sea, el fenómeno de la colaboración mutua que se realiza en base al principio de la reciprocidad.

Demos un ejemplo sencillo. Cuando un campesino quiere la cooperación de uno o varios miembros de su comunidad para la realización de alguna labor agrícola o de alguna obra, por ejemplo, la construcción de una casa, se acerca a la casa de la persona cuya colaboración quiere solicitar y pide permiso de entrar sacándose el sombrero, manifestación de su respeto por la persona

en cuya casa está entrando. Con algunas palabras, se disculpa por venir a molestar y presenta a continuación su solicitud de ayuda para el trabajo que quiere realizar. Subraya esta solicitud ofreciendo al dueño de casa algún presente sencillo, habitualmente algunos productos agrícolas. En caso de que un campesino busque la colaboración de muchos compañeros, por ejemplo, para hacer en un solo día su cosecha de papas o para el techado de su nueva vivienda, va de casa en casa con un jarro de alcohol y un vasito: después de haber explicado el motivo de su visita, ofrece una copita de alcohol. Si el dueño de casa o la persona a quien se ha dirigido el solicitante acepta el presente o el vasito de alcohol, generalmente de forma silenciosa, significa que se compromete a colaborar. Una vez hecho el trato, se sientan, conversan y mascan coca. Finalmente, se despiden, reiterándose de un lado la solicitud y, de otro, el compromiso de ayuda.

Podemos resumir lo que acabamos de describir en el siguiente esquema:

introducción	solicitud de ayuda se pide permiso de entrar en contacto manifestación de reverencia se pide disculpas por la molestia
acto central	presentación de la solicitud ofrecimiento de presentes compromiso de ayuda
intercambio	conversación mascar coca
despedida	reiteración de solicitud y de compromiso

Una estructura idéntica encontramos en los ritos. Con las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales se trata como con los humanos cada vez que se necesita su colaboración y ayuda. Para entrar en contacto con ellos, hay que pedirles permiso, *lisinsha* ('licencia'), como dicen los mismos campesinos, y al hacer esto hay que mostrarles el debido respeto, sacándose el sombrero y adoptando una postura de reverencia. Antes de pedirles cualquiera cooperación, se debe ofrecer disculpas, porque la presentación de una solicitud puede molestarles o causar su indignación. Luego se formula la solicitud en una sencilla oración improvisada, seguida muchas veces por la recitación de algunas oraciones cristianas.

La parte central del rito consiste en el ofrecimiento de dones, del *kariñu* ('cariño'), como dicen los aymaras: alcohol y una ofrenda compuesta, llamada *misa*²⁸, cuyos ingredientes deben ser del especial agrado de aquéllos a quienes uno se dirige. Al quemar o enterrar esta ofrenda, el campesino espera que los destinatarios la consuman y accedan a atender a la solicitud. En caso de quema de la ofrenda, se observa atentamente la forma en que se consume a sí misma, para así poder discernir si efectivamente la han aceptado o no.

28 Para detalles sobre la ofrenda compuesta, véase Girault, 1988: 156-276.

Luego, los participantes en el rito se sientan a mascar coca y, a menudo, a comer y beber. Este acto es considerado como una comunicación tanto entre ellos como entre ellos y los destinatarios del rito. Finalmente, se despiden formulando nuevamente una oración y con las palabras estereotipadas: “*suma hurakipan*”: “¡Que sea buena hora!”.

3.2.2. La roturación²⁹

Cuando el campesino empieza un nuevo ciclo rotativo de cultivos en un terreno que ha descansado durante varios años³⁰, ejecuta ritos especiales antes de realizar la roturación. Esta actividad agrícola se efectúa generalmente a finales del mes de febrero o a comienzos de marzo, o sea, al final de la época de las lluvias.

Llegando a su chacra con su arado y sus bueyes, el campesino se saca el sombrero³¹, hace la señal de la cruz³², levanta la vista al cielo³³ y pronuncia, en voz baja o sin hacerse escuchar, alguna oración³⁴. Luego saca la botellita con alcohol que ha traído y asperja el campo que va a roturar y también a los bueyes que van a tirar del arado, “para que vayan a arar sin demasiada molestia” (La Barre, 1948: 184). Con frecuencia se hacen también sahumeros para eliminar a los malos espíritus y a las fuerzas malignas que puedan perjudicar la labor que empieza a desarrollarse³⁵. La misma función tiene la quema de ciertos arbustos que se encuentran en la cercanía de las chacras. La Barre no ha podido entender esto, pues escribe: “Se queman hojas y tallos de *q’oa* (*Mentha pulegium* Linn.) en las chacras para hacer una buena cosecha, pero no está claro si se hace por razones mágicas o por los mismos motivos sanos de fertilización con que colocan abono animal en las chacras” (1948: 184)³⁶. Los arbustos en cuestión nunca son usados como fertilizantes; más bien, el ahuyentamiento de los malos espíritus, por medio de humo, es una práctica bastante normal en los ritos³⁷.

A continuación se presenta una ofrenda compuesta³⁸. Ochoa especifica al respecto que “en la mayoría de las zonas es el ofrecimiento de la *lapheka* o *ayaka*, que consiste en oficiar una especie de pequeña *misa* compuesta de copala, coca, vino, alcohol, etc. “(1976f: 8)³⁹. Esta ofrenda es quemada en un pequeño fogón que se ha preparado poco antes, o enterrada en la chacra que se va a disponer en barbecho.

Aunque con menos frecuencia que antes, en varias zonas se hacen todavía hoy sacrificios de sangre de llama u oveja, a veces también de conejos, llamados

29 Esta parte sobre los ritos de la roturación ha sido publicada antes en forma de artículo. Véase van den Berg, 1985b.

30 El tiempo de descanso de un terreno después de un ciclo de cultivos puede variar según la calidad del terreno y el número de terrenos de que dispone el campesino. Anaya exagera, sin duda, cuando habla de “terrenos vírgenes que durante siglos no han sido roturados” (1947: 39).

31 Véase Paredes, 1976 [1920]: 110.

32 Véase Allen, 1972: 17.

33 Véase Paredes, 1976 [1920]: 110.

34 Véase Tschopik, 1946: 518; Soria, 1955: 134; Paredes, 1976 [1920]: 110 y Allen, 1972: 17.

35 Véase Anaya, 1947: 39.

36 La *q’útea*, un orégano de la familia de las labiadas, no es la *Mentha pulegium* Linn., sino la *Satureia boliviana*, según ya ha señalado Girault (1988: 170). Esta *q’útea* no es la usada en los ritos sino más bien la *tcira q’útea* (*Senecio mathewsii*), una planta herbácea que pertenece a la familia de las compuestas, a la que, sin duda, La Barre se refiere.

37 Véase Bouroncle, 1964: 248-249 y Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 129.

38 Véase Anaya 1947: 39 y La Barre, 1948: 184.

39 La *laphika* (de *laphi*, ‘hoja’, *laphikaña*, ‘quitar las hojas a una planta’) es una ofrenda cuyo ingrediente principal son hojas de coca. *Ayaka* (de *ayagasña*, ‘llevarse’) es más bien un nombre genérico para ofrenda: se refiere a lo que los espíritus se llevan.

wilancha (de *wila*, 'sangre'). En este caso, se asperjan las chacras y los bueyes con la sangre de los animales sacrificados⁴⁰.

Una vez realizada la ofrenda, los participantes en el rito se sientan a mascar coca. Las hojas mascadas son tomadas de la boca y depositadas en un agujero que se hace en la tierra, como ofrecimiento a la *Pachamama*, la Madre Tierra⁴¹.

Finalmente, son adornados los bueyes: "atan pequeñas banderas a los cuernos de los bueyes y colocan un espejo o medialuna de plata o un tejido rojo con una franja trenzada sobre la frente del animal, añadiendo, a veces, dinero" (La Barre, 1948:184)⁴². Este adorno se llama *paracha* (de *para*, 'frente'). Girault ha observado que se sujetan también pequeños saquitos con *jivq'i q'uxa* (*Loricaria graveolens*) debajo de las patas de estos animales de tiro, para 'purificarlos', "para que no manchen la tierra" (1988: 172)⁴³. Ninguno de los aymaras a quienes he preguntado sobre esta observación ha conocido esta costumbre; como muchas otras, debe ser una costumbre local.

Ochoa ha insinuado que, en tiempos pasados, los ritos que se ejecutaban con motivo del barbecho eran mucho más grandes y variados: "Antiguamente, para comenzar a roturar o barbechar cierta extensión de terreno, la comunidad ofrecía grandes ceremonias en donde se sacrificaba una llama y, juntamente con *juyra k'oxa* (planta aromática), copala y demás *llamp'us* (implementos menores), se les tributaba a los diferentes espíritus que tenían que ver con la chacra y la tierra. Así también mostraba mucha veneración y fe en Dios y a la tierra para lo que solían subir a los grandes cerros a invocar una serie de invocaciones. Tampoco se va a los cerros a cumplir con este cometido" (1976f: 8-9)⁴⁴. Aunque nos consta, según hemos dicho, que efectivamente la práctica ritual ha disminuido algo en el campo, nos parece que el autor exagera ligeramente en sus afirmaciones. En primer lugar, no hemos encontrado ningún documento antiguo que presente datos sobre una abundancia de ritos con motivo de la roturación. Algunos autores antiguos observan que, al igual que con ocasión de la siembra y de la cosecha, se adoraba también con motivo del barbecho a la *Pachamama* y que se presentaban ciertas ofrendas. Así leemos en la *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, de 1585, atribuida por Carlos A. Romero a Juan Polo de Ondegardo⁴⁵: "Es cosa común entre indios adorar á la tierra fértil, que es la tierra que llaman *Pachamama*, o *Cámac páchac*⁴⁶, derramando chicha en ella, ó coca, ó otras

40 Véase Tschopik, 1946: 518.

41 Véase Allen, 1972: 18.

42 La bandera blanca y la plata son símbolos de fertilidad y están asociadas con la *Pachamama*. El color rojo simboliza el principio de la vida y está igualmente asociado a la *Pachamama*. El dinero que se coloca sobre el tejido expresa el deseo de recibir una abundante cosecha.

43 La *jivq'i q'uxa* es una planta herbácea de la familia de las compuestas. *Jivq'i* significa 'humo': se quema esta planta en función de curar, por medio de su humo, ciertas enfermedades. Así, esta planta tiene un carácter purificador.

44 En vez de *juyra k'oxa* hay que leer *wira q'uxa*. *Llampu* no es un nombre genérico para 'implementos menores' de las ofrendas sino un ingrediente muy especial, a saber, un mineral blanco bastante pulverizable, "una especie de arcilla", de composición caolínica, que ya no tiene óxido de hierro" (Girault, 1988: 233). *Llampu* se llama también a la grasa del pecho de la llama o de la alpaca. El mineral y la grasa aludidos son usados como ingredientes en ofrendas compuestas.

45 Véase la Biografía de Polo de Ondegardo, de Carlos A. Romero, en *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*, de Juan Polo de Ondegardo. Lima, 1916: xxvi.

46 *Cámac páchac* es una expresión quechua que significa literalmente 'tierra fértil'. Así leemos en el *Vocabulario y phrasís, en la lengua general de los indios del Perú, y en la lengua española*, de Antonio Ricardo, de 1586: "*Camacpachac*, tierra fértil" (1951: 21). Diego González de Holguín dice en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*, de 1608: "Fertil tierra o tiempo, *Camak pacha*" (1952: 524).

cosas para que les haga bien. Y para el mismo efecto en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar, y coher mayz, ó papas, ó quinua, ó yucas, y camotes, ó otras legumbres y frutos de la tierra suelen ofrecerle sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas: y todo ésto bebiendo y baylando” (Polo, 1916a [1585]: 192)⁴⁷. Es cierto que los autores antiguos no proporcionan muchos detalles sobre los ritos agrícolas y que, por decirlo así, mencionan sólo de paso los ritos con motivo del barbecho, pero es igualmente cierto que ningún autor moderno o contemporáneo hace mención de ritos más amplios con ocasión de la roturación en el pasado, a excepción de Soria, que habla de “grandes deprecaciones y sacrificios” (1955: 134). Pero tampoco este autor presenta mayores detalles, ni mucho menos pruebas de su afirmación. Además, el mismo Ochoa no proporciona detalles convincentes. Sus ‘grandes ceremonias’ son las mismas que hemos podido observar en la actualidad, con la única diferencia de que señala la costumbre de subir a los cerros y hacer en ellos ciertas invocaciones. Como veremos más adelante, efectivamente existe entre los aymaras la costumbre de subir en ciertas ocasiones a los cerros para ejecutar ritos, pero no hemos encontrado en ninguna fuente una referencia a esta costumbre por motivo de la roturación. Según nuestra investigación, las ceremonias con ocasión de esta actividad agrícola siempre han sido relativamente modestas.

Los destinatarios de los ritos de roturación son, en primer lugar, la *Pachamama*⁴⁸ y los *Achachilas*⁴⁹, los grandes protectores del territorio aymara, pero también los espíritus locales⁵⁰ y los *Uywiris*, protectores especiales del hogar, del ganado y de las chacras de una familia⁵¹. En sentido contrario, son también destinatarios de estos ritos los malos espíritus, a quienes hay que ahuyentar y alejar, pero también satisfacer, porque son parte de la tierra. A su manera, éstos también tienen que prestar su colaboración: hay que atenderles bien, para que no ocurra nada negativo durante el ciclo agrícola que se inicia.

Así, los campesinos ejecutan estos sencillos ritos para ponerse en contacto con todas las fuerzas de la naturaleza, de las que esperan ayuda para conseguir un resultado positivo de sus labores agrícolas y, de manera especial, con la *Pachamama*, reconociendo que su presencia sacraliza la tierra y que el hombre no tiene derecho de profanarla. Anaya recoge esta convicción fundamental del campesino aymara, pero la transmite en una forma cierta-

47 Este texto de Polo de Ondegardo ha sido copiado, con ligeros cambios y sin indicación de la procedencia del mismo, por Martín de Murúa en su obra *Historia del origen y genealogía de los Reyes Incas del Perú*, escrita entre 1590 y 1600: “Es cosa común entre los indios adorar la tierra fértil y la tierra que llaman Pacha mama o macpacha, derramando chicha en ella y coca y otras cosas, para que les haga bien (...) y para el mismo efecto, en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar y coher maíz y papas y quinua, yucas y camotes y otras legumbres y frutos de la tierra, suelen ofrecerle asimismo, sebo quemado, coca, cuy, corderos y otras cosas y todo esto bebiendo y bailando” (1946: 278-279). El uso de macpacha en este texto es, sin duda, un error de pluma. A su vez, Antonio de la Calancha, en su obra *Corónica Moralisada del Orden de San Agustín en el Perú*, de 1638, indudablemente se ha basado en este texto de Polo de Ondegardo cuando escribe: “Adoran estos indios a la tierra, i la llaman *Pachamama* o *Mamapacha*, i los *Lungas Vis*, derramando en ella chicha, que es su bebida, coca, i otras muchas cosas, con maíz molido, i ésta es adoración más de las mujeres quando an de sembrar, pidiéndoles dé buena cosecha, i lo mesmo al tiempo de arar, cultivar, barbechar i coher su maíz, papas, quinua i demás frutos í legumbres” (1976: 842). Los quechuas usan con frecuencia la expresión *Mamapacha* en vez de *Pachamama*. Los Yungas son los habitantes de los valles subtropicales de los Andes. El nombre *Vis* podría derivarse del verbo quechua *wisñiy*: “diseminar, sembrar, esparcir” (Lira, 1944: 1162).

48 Véase Tschopik, 1946: 518; Soria, 1955: 134; Allen, 1972: 17 y Ochoa, 1976f: 8.

49 Véase Soria, 1955: 134 y Allen, 1972: 18.

50 Existen varias clases de *Achachilas*. Una primera clase la forman los *Achachilas* grandes, generalmente identificados con las más altas montañas de las cordilleras andinas, como el Illampu, el Illimani y el Sajama. Estos son los protectores de todo el pueblo aymara y de todo el territorio ocupado por este pueblo. Una segunda clase la forman los *Achachilas* que son identificados con los cerros que rodean las comunidades; éstos son los espíritus protectores de las comunidades locales. Así, cada comunidad tiene también sus propios *Achachilas*.

51 Véase Soria, 1955: 134. Para un estudio detallado sobre los Uywiris, véase Martínez, 1976.

mente exagerada cuando dice: “el que se atreve a arar o cavar en tierra virgen o *puruma* sin las ofrendas del estilo, muere a corto plazo en castigo por esa profanación” (1947: 39).

También está presente la idea de que el hombre que empieza a remover la tierra, perturba su tranquilidad. Por eso, dirigiéndose a la *Pachamama* en la oración preliminar, le pide permiso para empezar su labor agrícola. Soria, en un artículo sobre el calendario de los antiguos aymaras, describe las actividades agrícolas de cada mes del año y las ceremonias que las acompañan, y traduce esta idea en un párrafo presuntuoso: “Finalmente después de las celebraciones de *Anata*, comenzaba en este mes el barbecho con grandes deprecaciones y sacrificios a la *Pachamama* (...) en tantos lugares” (1955: 134).

En cuanto a la ayuda que los campesinos solicitan de las fuerzas de la naturaleza, Paredes dice: “El momento en que por primera vez ha de penetrar el arado en el suelo, el indio que debe efectuarlo (...) pide el favor de sus deidades, y después hinca la reja y rasga la corteza terrestre” (1976 [1920]: 110). Allen se expresa igualmente en términos generales escribiendo: “Con este rito se pide la benevolencia del espíritu del lugar” (1972: 18). Sin embargo, el favor o la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza debe concretarse, a largo plazo, en algo específico, a saber, en una buena y abundante cosecha, ya que la misma primera roturación se realiza en función de este objetivo. Así lo expresan los propios campesinos cuando se les pregunta acerca del porqué de estos ritos: “para tener una buena cosecha”⁵².

3.2.3. Los ritos del mes de agosto

3.2.3.1. Ritos a nivel de familia

En primer lugar, se realizan sencillos ritos a nivel de familia. La mayoría de las veces éstos se ejecutan en uno de los primeros días del mes, comúnmente considerados como ‘aciagos’⁵³, pero también después y durante todo el mes. El lugar donde se hacen los ritos puede ser el patio de la casa campesina o un lugar, llamado ‘virgen’, que se encuentre en la cercanía de la comunidad y que ya en el pasado haya sido determinado como sagrado, probablemente por su carácter extraño⁵⁴. En esta oportunidad no se realizan ritos en las chacras porque la cosecha ya está recogida y las chacras están vacías.

A menudo se empieza con una *ch’alla*, una ‘libación’, de los productos obtenidos en la cosecha que poco antes se ha concluído. Las mejores papas, ocas, etc., son escogidas y colocadas sobre un tejido multicolor, un *awaayu*, y uno o varios de los miembros de la familia desparraman alguna bebida alcohólica sobre estos productos, que en este caso reciben nombres rituales⁵⁵.

52 Véase La Barre, 1948: 184 y Allen, 1972: 17.

53 INDICEP da una interpretación de la palabra ‘aciago’ que va más allá de su verdadero significado: “El mes de agosto es considerado aciago (...) El término aciago tiene tres significados importantes: suerte - término o finalización del año aymara, contabilizado según el ciclo de actividades agrícolas -, comienzo de una época”. (1974a: 1). Lo que hay de cierto en esta explicación es que el mes de agosto, y especialmente la primera quincena, marca un cierto vacío entre un año agrícola y otro y por eso es considerado como peligroso: hay incertidumbre con respecto a la suerte del futuro.

54 Lugares sagrados pueden ser: agujeros secos, cuevas o fosas, ruinas, sitios deshabitados, vertientes, lugares húmedos o campos con formaciones rocosas curiosas. Véase van den Berg, 1985a: 251-252.

55 Por ejemplo, de la papa: *imll t’alla*, ‘señora papa’; *jach’a mallku*, ‘mallku grande’; *mama jatha*, ‘señora semilla’; *phukhu thuru*, ‘olla gruesa’; de la oca: *apill tata*, ‘señor oca’. Véase van den Berg, 1985: 257.

Luego se preparan pequeñas ofrendas que son colocadas sobre una piedra que con tal propósito se ha puesto en el patio⁵⁶ o, en caso de que se haga la ceremonia en un lugar sagrado fuera de la comunidad, sobre la tierra. La composición de las ofrendas en cuanto a sus múltiples ingredientes difiere de comunidad a comunidad y de zona a zona; por eso es sumamente difícil, por no decir imposible, dar una descripción general de las ofrendas que se preparan en la religión aymara.

Los destinatarios de los ritos de agosto son nuevamente la *Pachamama* y los *Achachilas*. Como veremos en detalle más adelante, ha habido un proceso de asociación entre la *Pachamama* y la Virgen María, que justamente en el mes de agosto recibe mucha veneración de parte de los campesinos en algunos lugares, como por ejemplo, en Copacabana.

En cuanto a los objetivos de los actos rituales que hemos descrito, podemos señalar lo siguiente: la *ch'alla*, 'libación', de los productos quiere expresar el deseo y la voluntad de dar gracias, principalmente a la *Pachamama*, por la cosecha del año. Los demás ritos tienen incuestionablemente una doble finalidad: una inmediata y otra relativamente remota. La finalidad inmediata es satisfacer a las fuerzas de la naturaleza que, según la convicción de los aymaras, se encuentran en este mes en estado de inquietud, de intranquilidad, pasando hambre y sed. "Todos los *Achachilas* tienen la boca abierta. Hay que hartarles", anotó Vellard (1963: 119). Un campesino aymara de Carangas (Oruro) me confió: "En agosto todo está sediento. Es el único mes en el que realmente hay que dar, hay que llenar". Alimentar y satisfacer a la *Pachamama* y a los *Achachilas*: el cumplimiento de esta finalidad no sólo se desprende de los testimonios directos sino también de los ingredientes de las ofrendas. En las ofrendas de agosto siempre se encuentran en abundancia dones alimenticios. Con estos dones el campesino busca tranquilizar a los espíritus inquietos y, de este modo, - y he aquí la finalidad remota - asegurar su colaboración para las actividades del nuevo ciclo agrícola. En este mes de agosto hay que "atraer a la suerte": "la suerte que trata de alcanzar el campesino es la abundancia en la producción agrícola y el bienestar familiar, traducido en la posesión de bienes materiales" (INDICEP, 1974a: 1). Como apuntaron Iturralde y Bruce, primero se espera "que haya buena siembra" (1972: 21) y, a largo plazo, una buena cosecha.

No podemos dejar de mencionar que la satisfacción de las fuerzas de la naturaleza tiene siempre un trasfondo psicológico. El estado de ánimo del campesino del Altiplano se caracteriza por la constante presencia de una fuerte preocupación por su subsistencia. Esta preocupación puede generar sentimientos de ansiedad o de esperanza. Las observaciones que hace el campesino en el mes de agosto y los actos rituales que realiza determinan, en buena medida, la dirección que tomará su preocupación.

3.2.3.2. Ritos en los cerros

En el curso del mismo mes de agosto se efectúan ritos en determinados cerros sagrados. Estos ritos trascienden el círculo familiar y tienen un carácter más

56 Esta piedra se llama *weirjin misa qala*, 'piedra de ofrenda de la virgen'. Virgen indica en esta expresión la *Pachamama*.

comunitario. Además, en estos ritos juegan un papel importante los ministros religiosos autóctonos llamados *yatiris*⁵⁷.

Cuando en una comunidad se ha decidido hacer una peregrinación al cerro sagrado de la región⁵⁸, se ‘contrata’ al *yatiri* y, orientados por él, se prepara una cierta cantidad de *muxsa misas*, ‘ofrendas dulces’. En las primeras horas del día acordado, los comuneros emprenden la marcha llevando sus ofrendas y, al llegar al cerro, usando la mano izquierda, lo suben, juntando por todos lados la hierba que encuentran, en nudos. En la cumbre escogen un lugar sagrado, marcado por una piedra especial, que está envuelta con hilo rojo⁵⁹. El *yatiri* toma posición cerca de la piedra y los demás se colocan en medio círculo, los hombres a un lado, las mujeres a otro. El *yatiri* enciende el incienso en una escudilla de barro y luego se dirige a cada uno de los participantes y mueve la escudilla con incienso, habitualmente trazando una cruz, sobre la cabeza de cada uno mientras pronuncia alguna oración improvisada. Después se coloca nuevamente en el centro y reza durante algunos minutos moviendo una mano en dirección de los puntos cardinales. Uno de los presentes le alcanza una bola de hilo y él, desenrollándola, coloca el hilo alrededor del cuello de los presentes. Al final, extiende el hilo hasta la piedra y reza nuevamente. Después de algunos instantes empieza a recoger el hilo simulando rabia y gritando y lo rompe en pedazos. Cuando ha sacado el hilo de todos los participantes, echa los pedazos sobre la piedra, asperja la piedra con alcohol y escupe sobre ella. Finalmente, saca su chamarra o chompa, la vuelve al revés y se la pone nuevamente. Luego se queman las *muxsa misas* y los participantes se “piden perdón mutuamente por las ofensas que hubieran podido cometer los unos contra los otros” (Vellard, 1981: 173).

Hace falta detenernos un momento en los detalles simbólicos que contienen estos ritos. La colocación de los nudos en la paja, siempre con una sola mano, la izquierda, tiene por objetivo desprenderse de sus pecados. Es también, como explicó uno de los informantes de Newpower, “la manera de amarrar las penas en un lugar y dejarlas allá” (1974: 3). El incienso es un don olfatorio para las fuerzas de la naturaleza, pero sirve también para ahuyentar a los espíritus malignos y tiene una función purificativa y curativa. En el contexto de estos ritos de agosto parece tener, en especial, esa función purificativa. El hilo, en este caso de lana torcido a la izquierda (*ch’iqa ch’ankha*; de *ch’iqa*, ‘izquierdo’; *ch’ankha*, ‘hilo de lana’), es usado en varios ritos, particularmente en ritos relacionados con enfermedades y con la muerte. Así, cuando una persona está enferma, se amarra con estos hilos, en un rito de curación, al paciente y a sus familiares; luego se rompen los hilos en pedazos creyendo que así se puede quitar los pecados. Y cuando se hace el lavado de la ropa, a los ocho o nueve días después de la muerte de una persona, se amarra con tal hilo a los parientes del difunto a fin de protegerles contra la muerte. Echar los pedazos de hilo

- 57 *Yatiri*: ‘el que sabe’ (*de yatña*, ‘saber’). Practica su profesión particularmente mediante el uso y el análisis de las hojas de coca. Puede ser también nombre genérico para los especialistas religiosos.
- 58 También hay cerros sagrados que atraen gente de otras regiones. Así dice, por ejemplo, Newpower, al comienzo de su artículo sobre el Pachjiri: “Es una montaña de tres picos, a unas tres leguas de Achacachi (...) Durante el mes de agosto, gente de todos lados, incluso los Yungas, Oruro y Perú, van a pedir protección de los espíritus, junto con su propio *yatiri*” (1974: 1).
- 59 Vellard dice que en los cerros de la Isla del Sol se cambia este hilo rojo cada año en agosto: “Un martes del mes de agosto, un *yatiri*, acompañado por los ancianos de la comunidad, viene a hacer libaciones y otras ofrendas a los *achachilas* de las alturas y renueva los cordones de lana roja que rodean las piedras” (1981: 172).

sobre la piedra simboliza, también, el desprendimiento de penas y pecados. La idea de que la piedra se carga con aquello de que el hombre quiere liberarse se encuentra también en el rito sencillo que se ejecuta cuando, de viaje, se pasa por una cumbre: se alza entonces una piedra y se la frota contra el cuerpo, en especial sobre las piernas, para que el cansancio pase a la piedra⁶⁰. Por último, ponerse la chamarra o la chompa al revés tiene la misma función protectora que el uso de la lana torcida a la izquierda y no, como indicó el informante de Newpower, para simbolizar “que ha cambiado de vida (como en el bautizo)” (1974: 3).

Las oraciones de estos ritos son dirigidas principalmente a los *Achachilas*, como también las ofrendas que les son presentadas. Pero hace falta señalar que, particularmente en esta oportunidad, se invoca tanto a los protectores como a las protectoras, para asegurarse la benevolencia de la totalidad de las fuerzas de los cerros, diversificada en su dimensión masculina y femenina, cuya presencia se experimenta tan fuertemente en los cerros sagrados. Newpower menciona dos veces la dualidad masculino-femenina de este mundo de las fuerzas, al describir la peregrinación anual al monte *Pachjiri* (prov. Omasuyos, La Paz). Hablando del pico más alto de este cerro sagrado, llamado ‘la Gloria’, escribe: “La gente dirige sus oraciones al *Pacha Auqui* y *Pacha Taika* (Padre y Madre de todo)” (1974:3). Después dice: “Había dos piedras delgadas y altas, lado a lado. La de la derecha era la *Awicha* (abuela) y la de la izquierda era el *Achachila* (abuelo)” (id.: 4). Es significativo que se llame a estas piedras “*ispa achachila, ispa awicha*” (Newpower, 1974: 4): *ispa* quiere decir ‘mellizos’, dos seres distintos pero formando una unidad. Semejantes piedras se encuentran también en otros cerros sagrados. Es interesante citar aquí a Gabriel Martínez, que nos proporciona datos sobre las costumbres del norte de Chile: “*Pukara*⁶¹, rectora como es de las buenas cosechas, se festeja en cada instancia al iniciar la siembra (...) corrientemente, aquí en Isluga, para Asunta, 15 de agosto, y a proximidades de esta fecha. En cada *pukara*, en el lugar mismo, hay una ‘mesa’ donde se oficia: el recinto sagrado está semicircunscrito por una pirca de piedras en el centro. Son la base, los ‘maniqués’, para ‘vestir’ al *mallku* y la *t’alla* de la *pukara*⁶², para el momento de la ceremonia: se les viste como a dos figuras humanas, hombre y mujer, hasta en sus menores detalles” (1976: 281-282).

Al analizar el simbolismo de ciertos detalles de los ritos que se ejecutan en la peregrinación a los cerros sagrados, encontramos ya indicaciones con respecto a la finalidad de estos ritos: purificarse de sus pecados y desembarazarse de sus penas. Newpower anotó: “como con rabia (*el yatiri*) empezó a recoger el hilo, gritando que vaya la pena de esta gente. Siguió desenvolviendo a cada persona, rompiendo el hilo a cada 20 centímetros y gritando lo mismo” (1974: 2). Según mi parecer, hay que entender esto dentro del contexto de la situación especial en la que se encuentra el campesino en esta época del año. Un ciclo agrícola se ha cerrado y el campesino sabe lo que le ha dado; otro ciclo agrícola está por comenzar, pero nadie sabe lo que va a dar. Todos se encuentran, por

60 Véase Girault, 1988: 412-416.

61 *Pukara* es una fortaleza antigua en los cerros. Se da ese nombre también, como aquí, a montículos de piedra que se encuentran en los cerros que rodean una comunidad. Véase Martínez, 1976: 279-282.

62 *Mallkus* y *t’allas* son los espíritus protectores masculinos y femeninos locales.

decirlo así, en la incertidumbre: el futuro es incierto y la preocupación por ese futuro los apremia. Por eso, lo más necesario es prepararse para entrar en este nuevo ciclo, ponerse en orden con los demás y con las fuerzas de la naturaleza, purificándose, reconciliándose y despenándose, pidiendo, al mismo tiempo, la protección de todas las fuerzas, tanto masculinas como femeninas.

3.2.4. La siembra (*sata*)⁶³

Ochoa es el único autor que menciona una preparación religiosa para la siembra al hablar de un ayuno que se acostumbraba cumplir antes: “Incluso dicen que antes de las 24 horas de la siembra, la gente tenía que ayunar sin ingerir ningún alimento” (1976f: 11). Algunos de mis amigos aymaras han afirmado que efectivamente existía esa costumbre, que se puede comparar con formas de ayuno que encontramos entre pueblos cazadores: antes de la gran caza general del año, se abstienen de alimento e intercambio sexual para ahorrar fuerzas y concentrarse en la actividad que van a realizar. En el caso de los aymaras, este ayuno se realizaba uno o dos días antes de la siembra: lo hacían las personas suficientemente fuertes para ayunar y sólo hasta el mediodía. Era una mañana de oraciones durante la cual sí se mascaba coca. También se hacía rezar a los niños: “Había niños de 4 a 7 años que representaban a los profetas o ángeles y eran designados para que pudiesen pedir bendición a Dios; a ellos podía escuchar Dios con mayor eficacia porque ellos no tienen pecados” (Ochoa, 1976f: 11). Aunque no es común que los niños sean partícipes de los ritos aymaras, hay algunos casos en que se les hace jugar un papel, concretamente en ritos relacionados con la petición de lluvia y en la celebración de los difuntos. Siempre se destaca su pureza- “no tienen mancha”, me dijo un campesino-, que es una cualidad para ser escuchados. Por eso se los llama ‘ángeles’ (*anjilu*) o “ángelitos” (*anjilitu*), término que se aplica también a los niños que han fallecido antes de haber llegado a la edad de la razón. No he podido comprobar el término ‘profeta’ que se da a estos niños rezadores. Como recompensa por sus oraciones les regalan generalmente con dulces.

En el día mismo de la siembra, las familias campesinas se presentan en sus chacras con ánimo festivo. Antes, más que en la actualidad, el comienzo de la siembra era un acto verdaderamente comunitario: “el ofrecimiento de ritos se realizaba en forma grandiosa con la concurrencia de toda la comunidad” (Ochoa, 1974f:10). Con frecuencia está presente el *yatiri* de la comunidad⁶⁴. Vellard afirma que todos visten sus mejores trajes⁶⁵, pero mis amistades aymaras desconocen este detalle, insistiendo en que, dado el tipo de trabajo que se va a realizar, no es conveniente ponerse ropa de fiesta. Sí es muy común ver que los sombreros de los participantes en la siembra están adornados con

63 Ya hemos visto, hablando de las actividades agrícolas, que en el aymara hay dos verbos distintos para la actividad agrícola de la siembra: *phaxaña* y *sataña*. El primero se refiere a la siembra de quinua, trigo, etc., que se realiza desparramando las semillas; el segundo se refiere a la siembra de papas, oca, etc., que se realiza colocando la semilla en la tierra. Ya que en el Altiplano los ritos agrícolas son ejecutados principalmente con motivo de la siembra de la papa, hemos puesto aquí solamente la palabra *sata*.

Sole, que ha hecho un estudio sobre la vida de los campesinos aymaras de algunas islas del lago Titicaca, llama al total de ritos de la siembra *chokela*: “Antes de plantar las papas, la oca y la papaliza, igual que antes de la siembra de los cereales, se celebran ritos mágicos llamados *chokela*, para veneración de la Madre Tierra, la *Pacha Mama*” (1969: 38). Este autor se equivoca al hablar en este contexto de *chokela*. La *chuqila* es más bien un antiguo rito con danzas que tenía por objetivo asegurar el incremento de los auquénidos. Era un rito de los pastores. En la zona aymara del sur del Perú se ha transformado en una fiesta ceremonial agrícola que se celebra después de la cosecha, como veremos más adelante cuando tratemos los ritos de la cosecha.

64 Véase Vellard, 1981: 165.

65 Véase Vellard y Merino, 1954: 124 y Vellard, 1981: 165.

flores y banderitas⁶⁶ que “simbolizan por adelantado que así debe florecer su sembradío” (Mamani, 1988: 123). Según Barstow, “en Pucarani los campesinos empiezan las tareas de la siembra diciendo *panqarayañami*, ‘estamos yendo a hacerlo florecer’ o ‘hagamos florecerlo’” (1979: 203; nota 2)⁶⁷.

Igual que en la roturación, también ahora los animales de tiro están adornados: sobre su lomo llevan un tejido multicolor con monedas y billetes; sobre la frente un espejito y copos de lana y en el yugo, banderitas⁶⁸. Aquí también son simbolizadas las flores de papa y, al mismo tiempo, por medio de las monedas y billetes, la abundancia que se espera de la futura cosecha.

En algunas zonas se colocan banderitas en las chacras, siempre con la misma idea de simbolizar el futuro florecimiento de las mismas. Vellard escribe a este respecto: “En medio del campo y en uno de sus costados se plantan pequeñas banderitas cuadradas, poéticamente llamadas ‘flores de papa’” (1981: 165). En otras regiones se adornan de esta manera las chacras con motivo de la fiesta de la Candelaria o el Carnaval, que coinciden con la precosecha.

Al comienzo de la faena se quema una cierta cantidad de bosta “para que con su humo ahuyente los espíritus malos” (Paredes, 1976 [1920]: 117). Según Justino Llanque, se lo hace “para que de esta manera el fuego esté bien atizado a la hora del acto” (1974: 24), es decir, para cuando se queme la ofrenda. Mientras los hombres empiezan a abrir los surcos con los arados, las mujeres se dividen en dos grupos: una parte de ellas va a preparar las semillas, la otra se dedica a la preparación de la comida de la siembra. Ambas actividades tienen claras connotaciones rituales.

Las que van a preparar la semilla se colocan en el suelo, formando un círculo, y preparan primero una especie de pasta con la cual untarán, después, las papas. Esta pasta es una mezcla de grasa de llama o de alpaca (*lik'i*), alguna planta aromática, alumbre (*millu*) y pelo de gato montés (*titi*). Estos ingredientes se emplean comúnmente en las ofrendas compuestas, lo que hace pensar que la semilla untada con esta pasta tiene también función de ofrenda. Pero hay más. De acuerdo con Girault, que ha analizado en detalle un gran número de ingredientes de las ofrendas, la presencia del alumbre en ellas “expresa el deseo de ser protegidos e inmunizados contra enfermedades” (1988: 222), mientras que el pelo de gato montés cumple probablemente una función protectora similar⁶⁹. Esto significa que la pasta sirve especialmente para proteger las semillas contra cualquier tipo de daño que pudiesen sufrir. Podemos mencionar otra forma de protección: colocar una soğa de cuero de llama (*wiska*) alrededor de las mujeres y de las semillas⁷⁰. Según los informantes de Barstow, “sin la *wiska* *jathajja sarjjasparwa* la semilla podría irse” (1979: 209)⁷¹.

Una vez preparada la pasta, y antes de sacar las semillas de los costales, las mujeres invocan las semillas, animándoles a producir bien y a no dejarse

66 Véase Barstow, 1979: 202-203; Hatch, 1983: 100 y Mamani, 1988: 123.

67 *Panqara* ‘flor’; sufijo verbal ya, ‘hacer’. La forma del verbo es futuro. La traducción literal sería: ‘haremos flor’.

68 Véase Paredes, 1976[1920]: 117; Vellard 1981: 166 y Mamani 1988: 113.

69 Véase Girault, 1988: 216-218 y van den Berg, 1985a: 185.

70 Véase Barstow, 1979: 203. En algunas zonas se rodean las papas cosechadas con una soğa, para que el espíritu de los productos no se vaya de ellas. Véase Llanque, 1972: 242.

71 *Jatha*: ‘semilla’; *saraña*: ‘ir’. La forma del verbo es un futuro imperfecto.

llevar por las plagas⁷². Si está presente un *yatiri*, pronunciará una bendición sobre las semillas y orará para que den abundante fruto⁷³. Luego se vacían los costales y se hace un corte a una cierta cantidad de papas. Con preferencia lo hará un *yatiri*, porque según testimonio de mis amigos campesinos, “tiene una buena mano para esto”⁷⁴. En la apertura se colocan, primero, unas hojas de coca, sanas, y luego la pasta de grasa. En la pasta se ponen confites, a veces pétalos de rosa⁷⁵ y, finalmente, se adorna la semilla con copos de lana de color (*t'ika*)⁷⁶. Las papas así decoradas, al igual que los sombreros adornados de los participantes y las frentes engalanadas de los animales de tiro, simbolizan el futuro florecimiento de las chacras. Mamani, al hablar de este rito de ornato, dice: “de esta manera, se da a estas papas la forma de una flor” (1988: 113). Pero ya hemos visto, al analizar los ingredientes de la pasta, que ésta cumple a su vez funciones de ofrenda y de protección. Así, podemos discernir en la semilla adornada tres funciones: la de ofrenda, la de símbolo de florecimiento y la de garantía de fecundidad. De ahí que a estas papas decoradas se las llame ‘*anakiri*’, ‘la que lleva’, es decir, la que va a la cabeza guiando a las demás⁷⁷. Hatch dice al respecto: “Su papel es el de establecer un ejemplo de desarrollo para que otras semillas las imiten” (1983: 114). Después de haberlas adornado, las papas son besadas y se realiza una libación sobre ellas.

El otro grupo de mujeres prepara la comida ritual. Cerca de las chacras se enciende un fuego sobre la tierra que sirve no solamente para cocinar sino, además, para calentar la tierra y estimular la fertilidad de la misma⁷⁸. Se prepara la *sata luxru*, ‘sopa de la siembra’, llamada también *pacha manq'a*, ‘comida de la tierra’⁷⁹, “el mejor almuerzo guardado para el día de la siembra” (Mamani, 1988: 113). Los ingredientes de esta sopa indican claramente que también aquí se busca garantizar la fertilidad de las chacras y una producción abundante. El componente principal es, por supuesto, la papa, símbolo altiplánico de la vida y del sustento. Otro ingrediente importante e indispensable es el conejo o cuy (*wank'u*), porque este pequeño cuadrúpedo, que se caracteriza por su rápida procreación, “evoca asociaciones con la sexualidad humana y con la reproducción” (Barstow, 1979: 205). Finalmente, se añade mucho ají (*wayk'a*), considerado como estímulo de la sexualidad⁸⁰.

Esta sopa no es solamente una comida para el hombre sino también para la *Pachamama*: *pacha manq'a*⁸¹. Según una creencia andina, el hombre, al alimentarse con esa comida, alimenta también a la tierra y, por los ingredientes especiales que contiene la *sata luxru*, la fecunda. Por eso, pudo apuntar

72 Véase Ochoa, 1976f: 14-15.

73 Véase Vellard y Merino, 1954: 124.

74 Véase también Vellard, 1981: 166.

75 Véase Mamani, 1988: 113.

76 Este tipo de adornos de lana de color se pone también en las orejas de las llamas cuando se festeja al ganado, por ejemplo, en la fiesta de San Juan (24 de junio).

77 *Anakiña*, ‘arrear, llevar’ (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 22). Bertonio registró: “*Anaquito*. Llevar por delante muchedumbre” (1612, II: 17).

78 Barstow formula la siguiente hipótesis: “Fuego es un medio simbólico para intensificar las otras fuerzas de fecundidad que ya están presentes en el campo y para agradecer a la *Pachamama*, asociada con el calor y el fogón” (1979: 206).

79 Véase Mamani, 1988: 113.

80 Cuando se hace un ayuno que consiste en privarse de ciertos alimentos, siempre se proscriben el consumo de ají, para no incentivar y gastar las fuerzas sexuales.

81 Para *pacha manq'a*, véase también La Barre, 1948, p. 86; Vellard y Merino, 1954: 75 y Tschopik, 1968: 252.

Ochoa: “Dicen que siempre debe comerse el plato de cuy picante para que haya una buena cosecha, y si no preparan esta comida la chacra no dará buenos frutos” (1976f: 15).

Las personas que han adornado las semillas se acercan al primer surco preparado y todos se reúnen en aquel lugar. Durante unos minutos se pronuncian varias oraciones, improvisadas y fijas. Suelen invitar también a eventuales transeúntes para que les acompañen en esas oraciones⁸². Luego se colocan las semillas decoradas en el surco y nuevamente hacen libaciones sobre ellas. En otras zonas también se colocan ofrendas, principalmente *muxsa misas*, en el primer surco⁸³. Justino Llanque menciona la quema de una ofrenda en el centro de las chacras⁸⁴. A veces, depositan también un feto en este surco⁸⁵. En este caso, la ofrenda del feto reemplaza al sacrificio de sangre: “En otros sitios como en los sectores de Rosapata (Huancané), la gente ofrece a la tierra un feto de llama como símbolo de la entrega del animal vivo. Este feto es enterrado en el primer surco y juntamente con los demás implementos preparados” (Ochoa, 1976f: 14). Pero con cierta frecuencia se realiza todavía la *wilancha*, el sacrificio de una llama o de un cordero. En este caso, se asperjan las semillas y las chacras con la sangre de las víctimas⁸⁶. Durante unos momentos de descanso se masca coca y se bebe alcohol, para luego proceder a la siembra. La coca mascada es arrojada también al primer surco.

A mediodía o después de haber terminado la siembra se reúnen todos nuevamente para compartir la sopa ritual. Mamani anota que “los sembradores siempre entierran una porción de la comida para la Tierra, antes de servirse ellos, para que la *Pachamama*, agradecida, dé una buena producción” (1988: 113).

Para dar un aire más festivo a la primera siembra, en varias zonas se organizan todavía bailes que son ejecutados durante la siembra misma o después. Participan, formando parejas, hombres y mujeres: “el juntarse los sexos en el baile (...) parece ser otro aumento simbólico de la fecundidad” (Barstow, 1979: 210). Paniagua, en su interesante libro sobre los bailes del departamento de Puno, menciona dos bailes típicos de la siembra: el *chuspi-chuspi*, que presenta la propia siembra, y el *satiris*, ‘sembradores’, que figura todo el ciclo agrícola: “el reparto de la tierra, el recogimiento de piedras y malezas, barbecho, el poner los abonos, la siembra, la deshierba, el aporque y la cosecha” (1981: 6-7).

Al final de la faena, todos los participantes se reúnen, por última vez, y rezan nuevamente dirigiendo una oración final a la tierra, al espíritu de las papas y a los protectores de las chacras. Finalmente, sacan los adornos de sus sombreros y de los bueyes y los colocan en las chacras. Vellard y Merino agregan: “Se retira la gente; algunos se quedan hasta tarde y se llaman *pajallo ahuacollo*

82 Véase Vellard y Merino, 1954: 123-124 y Vellard, 1981: 167.

83 Véase Ochoa, 1976f: 13-14. Allen habla de *muxsa misa* en relación con el adorno de las semillas: “La mujer de la casa prepara una *mujisa misa* muy pequeña y la envuelve en hojas de coca, amarrándola con lana de oveja de diversos colores. Esta *mujisa misa* se mete entonces en una papa abierta con un cuchillo, y nuevamente se amarra todo con hilo de lana de varios colores. Después se coloca esta *mujisa misa* más grande en el primer surco abierto con el arado” (1972: 18). Me parece que, de hecho, se trata aquí de la grasa que se prepara para la semilla que, como hemos visto, es también una ofrenda.

84 Véase Llanque, 1974: 22-25.

85 Véase Ochoa, 1976f: 14. Kelly (1979: 17) cita a Ochoa sin indicación de su fuente.

86 Véase Tschopik, 1946: 518.

(gritos de flor de cacto). Le gritamos a flor de papas, dicen, que produce bien: *ahuacollo*, a fin de que la flor de papas se levante del color” (1954: 124)⁸⁷.

En los ritos que acompañan una actividad tan importante como la primera siembra, todas las fuerzas de la naturaleza que puedan favorecer esta labor deben ser invocadas, desde las más grandes hasta las más pequeñas. Todas ellas juntas son consideradas como una ‘comunidad’ que está presente cuando la comunidad campesina se empeña por dar un buen inicio al nuevo año agrícola. Es oportuno citar aquí a Preston, que observó los ritos de la siembra en la comunidad de Santa Lucía, en el sur del Perú. Un hombre joven llamado Paco, que se había educado en Moquegua, vino por primera vez a sembrar la chacra que su padre fallecido le había dejado.

Quiso presentarse como hombre moderno, secularizado, y tenía poca simpatía por las costumbres religiosas de los campesinos de Santa Lucía. Uno de los comuneros presentes se dirigió a él con las siguientes palabras: “Mira, Hermano Paco, tranquilízate. Un hombre en la chacra no está a solas. Está aquí dentro de la comunidad. Es más, todos los dioses de la comunidad están con nosotros en la pampa, no, lo que quiero decir es, ellos ven la chacra desde la colina, desde el lago. Tu debes respetarles (...), el respeto de la comunidad” (1977, II: 9-10).

El primer objetivo de los ritos de la siembra es conseguir que las semillas que se colocan en la tierra puedan desarrollarse normalmente, sin sufrir ningún daño. Por eso, se pide que las lluvias no escaseen y lleguen a tiempo y que no haya sequía, ni granizos ni heladas que puedan destruir lo sembrado⁸⁸.

Polo de Ondegardo, uno de los primeros en observar y describir las costumbres religiosas y rituales de los campesinos andinos, indica este deseo con una interesante expresión: veneraban a la *Pachamama* “para que justificase la tierra a tiempo que se sembrara” (1916b: 113). Un campesino manifestó este mismo deseo a Vellard con las siguientes palabras: “El Señor Jesucristo que nos dé bendición en este trabajo, que no sea inútil este trabajo, agradeciendo bien” (Vellard y Merino, 1954: 123-124).

Igual que en el caso de los ritos de la roturación y del mes de agosto, el objetivo último de los ritos de la siembra es la buena cosecha y la abundancia de productos. “Que usted me lo pida del Dios que haga buena esta cosecha de esta chacra” (Vellard y Merino, 1954: 123).

3.2.5. *El día de los difuntos o de las almas* (*jiwirinkan/almanakan urupa*)

A comienzos de noviembre los aymaras celebran a sus difuntos. Nos llevaría demasiado lejos presentar en este estudio todos los detalles de esta fiesta. Por eso, nos limitaremos a indicar los momentos más importantes de la misma,

87 La traducción ‘gritos flor de cacto’ para *pajallo ahuacollo* no es de ninguna manera correcta. Encontramos en Bertonio: “*Ppakhallitha*: Comunicar, o brotar las papas, mayz, y otras cosas abriéndose la tierra que esta por encima” (1612, II:260). La *awakulla* (Argemone, mexicana Linn.) es una planta de la familia de las papaveráceas, género palincha (véase Girault, 1984: 213), llamada en castellano ‘cardo santo’. Una traducción aproximada de la expresión podría ser: ‘que brote el cardo’.

88 Véase Paredes, 1976 [1920]: 117 y Kelly 1979: 17.

enfaticando al mismo tiempo aquellos aspectos que nos hacen comprender que esta celebración está directamente relacionada con la agricultura⁸⁹.

A lo largo del mes de octubre, en el campo aymara tradicionalmente considerado como ‘el mes de las almas’, se hacen los preparativos para la fiesta de los difuntos. Muchos campesinos viajan a la ciudad o a algún pueblo grande para hacer la compra de las cosas que se necesitan para la celebración.

Rigoberto Paredes hace mención de una curiosa ceremonia que se realizaba a comienzos de nuestro siglo en el curso del mes de octubre y que se conoce todavía entre los aymaras del norte de Chile: “Los indios practican la conmemoración de sus difuntos en dos ocasiones: la primera en octubre, presidida por un párroco. La fiesta es costeadada por los indios destinados al efecto, que son los *amaya huaraninakas*⁹⁰, es decir, que tienen la vara de la autoridad para festejar a los muertos. Estos se encargan de pagar las misas dedicadas a los difuntos en general y, antes de que se celebren, ellos se constituyen a primera hora del día señalado en el lugar del cementerio donde está la fosa común y extraen de ella una media docena de cráneos, que son luego adornados con pan de oro o de plata⁹¹, o con papeles dorados y puestos en la capilla, en lugar adecuado y preferente. Durante el oficio de la misa las calaveras reciben especiales atenciones del oficiante y terminada ella son conducidas en andas y paseadas en procesión. Después de recibir en el templo una tanda de respuestas, son llevadas y colocadas en la casa del *huarani* principal, donde las festejan con una gran borrachera, y al día siguiente las restituyen al lugar que ocupaban en el cementerio” (1976 [1920]: 313).

Durante la última semana antes de la fiesta, todas las familias que van a recibir a las almas se dedican a la preparación de las comidas que ofrecerán a los visitantes del más allá. En el cuarto principal de la casa, los familiares construyen una especie de altar doméstico, llamado comúnmente ‘tumba’, cubierto con un mantel o una sábana, sobre el cual el alma del difunto se encontrará durante su visita a la casa. Sobre esta ‘tumba’ se colocan todos los alimentos que se han preparado para las almas, o sea, el *alma manq’a*, ‘la comida del alma’.

Según la convicción general, las almas llegan a sus casas el día 1, a las 12 horas del día. En ese momento los familiares de los difuntos se reúnen alrededor de la ‘tumba’ y les dan la bienvenida invitándoles al mismo tiempo a disfrutar de los manjares que se les han preparado. Todos formulan sus oraciones y después se entregan a tomar su almuerzo.

Al atardecer empiezan a entrar en las casas donde se celebra a uno o más difuntos otros familiares, amigos, niños, jóvenes y personas pobres, que vienen a rezar. Junto con los rezadores se presentan, a menudo, pequeños grupos de niños o jóvenes que vienen a cantar a las almas. En muchos cantos se hace referencia a la siembra y a las lluvias. Demos un ejemplo:

89 Para mayores detalles, véase van den Berg, 1989.

90 *Amaya*, ‘cadáver’; *wara*, del castellano ‘vara’, *ni*, sufijo posesivo; *naka*, sufijo pluralizador. La expresión indica literalmente: ‘Los que tienen la vara de los cadáveres’.

91 Pan de oro o plata (*quri t’ant’a*, *qullqi t’ant’a*) son pedazos de azúcar envueltos en hojas de papel dorado o papel plateado. Con mucha frecuencia se colocan estos ‘panes’ en las ofrendas como un don alimenticio preferido por la *Pachamama*. El autor se refiere, sin duda, a las hojas doradas o plateadas y no a los pedazos de azúcar.

Siluy anjila luriya anjila	Ángel del cielo, ángel de gloria,
Kunarus jutta sarakiristama Ayruriv jutta qarpiriw jutta sasina sāta	si te pregunta, ¿a qué has venido? le dices que he venido a plantar, le dices que he venido a regar,
siluy anjila luriya anjila	ángel del cielo, ángel de gloria

(Oporto y Fernández, 1981: 18-19).

Además de los rezadores y de los grupos de cantantes, también se presentan grupos de músicos que tocan con preferencia el *pinkillu*, un aerófono cuyo sonido claro, según la creencia general, atrae a la lluvia: “La música del *pinkillu* atrae a la lluvia; es una forma de endecha y así no ofende a los muertos, cuya cooperación es imprescindible para hacer fructificar los sembrados” (Harris, 1983:144).

Todos los participantes en estos ritos de los difuntos reciben algo de los alimentos preparados para esta ocasión y colocados sobre la ‘tumba’ de las almas, no en retribución por las oraciones, los cantos o la música, sino para ayudar a los familiares a alimentar a sus difuntos, porque las almas se alimentan por medio de las personas que consumen lo preparado para ellas.

Durante la noche y habitualmente hasta la madrugada, se realiza el velorio, el *alma wilaña*⁹². Todo este tiempo se ocupa principalmente en la realización de diversos juegos que han llegado a ser característicos de esta ocasión. En la madrugada todos se reúnen nuevamente cerca de la ‘tumba’ y pronuncian sus oraciones. Las almas reciben su ‘desayuno’ y después la ‘tumba’ es desmantelada para ser trasladada al cementerio.

Aunque en el primer día de la fiesta de los difuntos las casas particulares son el centro principal de las ceremonias, pueden haber también celebraciones en las iglesias o capillas. Van Kessel observó en Cultane, norte de Chile, una ceremonia que puede ser comparada con la que presentó Paredes como una de las costumbres del mes de octubre: un culto de los difuntos centrado alrededor de algunos cráneos excavados de la fosa común del cementerio. Se trata claramente de una ceremonia comunitaria en honor del llamado ‘alma mundo’, la totalidad de los antepasados de la comunidad. “En la tarde del día 1 de noviembre, la comunidad se reúne en el templo. Los funcionarios del culto y los pasantes (fabricero, mayordomo, cantor, alféreces y sacristán) dirigen el culto. El cantor es el celebrante principal y según sus indicaciones se coloca, en el centro del templo, una mesita cubierta con un paño negro, sobre la cual se exponen las calaveras del ‘alma mundo’. Se enciende una vela, que no deja de arder hasta el día siguiente. A continuación, cada santo del templo recibe también su vela (...) El cantor ejecuta sus responsos y reza el rosario. Las otras autoridades colocan coca sobre la mesa del ‘alma mundo’; en seguida lo hacen también los demás asistentes al culto. Esta es toda la ceremonia” (1978-1979: 90).

92 *Wilaña*: forma aymarizada del verbo ‘velar’.

En la mañana del 2 de noviembre, las almas se trasladan al cementerio para unirse por unas horas con sus cadáveres, que yacen en los sepulcros. Los familiares trasladan las ‘tumbas’ al cementerio y las reconstruyen allá encima de los sepulcros, colocando sobre las mismas una gran cantidad de comidas. En el cementerio se repite prácticamente todo aquello que se ha hecho en las casas desde el momento de la llegada de las almas hasta el amanecer.

En un ambiente verdaderamente festivo, los comuneros se reúnen en el cementerio. Las familias que festejan a uno o varios difuntos se agrupan alrededor de sus sepulcros para rezar, recibir y convidar a los rezadores, para agasajar a los niños que vienen a cantar y “para hablar de las actividades que realizara en vida el difunto, comentando sus gustos y travesuras, o aventuras sentimentales” (Oporto y Fernández, 1981: 44). Con frecuencia se realizan juegos en el cementerio. Es costumbre que haya un conjunto de músicos que tocan el *pinkillu* para atraer a la lluvia, y en los cantos de los niños nuevamente se hace alusión al florecimiento de los campos, como en el siguiente ejemplo (Buechler, 1980: 85):

Flora, fallara	Flor, flor
Arura, aruray	palabra, palabra
Gloria foloray	flor gloriosa
Gloria aruray	palabra gloriosa
Maya cavarior pursin	Cuando llegas al primer Calvario
maya lugaranquiwa	que se encuentra en el primer lugar
Jila ristasita	hermano, tú rezarás
Foloray, foloray	flor, flor.

Todos los participantes de esta celebración se hartan con las comidas y tratan de consumir todo lo que se ha traído. Además, todos los que visitan el cementerio, especialmente los familiares de los difuntos y los rezadores, hacen libaciones sobre los sepulcros en homenaje a las almas.

A una determinada hora de la tarde, se realiza el *alma tispachu*, el despacho o la despedida de las almas. Las familias particulares invitan para la despedida de sus almas a un rezador especial considerado como experto en ‘hacer rezos’. “Este *risiri* formula una serie de oraciones, o sea, rezos, que son consideradas las oraciones más completas y poderosas para beneficiar al alma” (Ochoa, 1974d: 3).

Finalmente, todos “se despiden de la tumba y del panteón realizando un abrazo de buena hora y perdón de los pecados” (Ochoa, 1976e: 16).

Una vez despedidas las almas, los deudos y los demás comuneros inician una fiesta con baile que puede durar varios días y que se caracteriza principalmente por una gran manifestación de alegría, jovialidad e hilaridad. Por lo común son los adolescentes y jóvenes quienes se disfrazan como viejos y viejas para distraer a los adultos. Hay, además, personas disfrazadas de curas y sacristanes, que administran matrimonios ficticios y bautizos de muñecas de pan.

Esta fiesta de divertimento y de regocijo, que se realiza poco antes de la época de lluvias, es como un anticipo de la fiesta de Carnaval: la alegría que se manifiesta antes de saber con certeza el resultado que se tendrá de la siembra,

es como una proyección de aquélla que esperan poder manifestar en la fiesta de Carnaval, cuando los campos que ahora parecen muertos anuncian con su verdor el fruto de sus entrañas.

Queda claro que los verdaderos destinatarios de esta fiesta de comienzos de diciembre son los difuntos. Se trata principalmente de las almas de las personas que han fallecido durante los últimos tres años, las llamadas *machaq almanaka*, ‘almas nuevas’. Estas almas se dividen en varias categorías. En primer lugar, se distingue entre las almas de los niños fallecidos, llamadas generalmente ‘angelitos’ (*anjilitu*), y las almas de los adultos muertos. En segundo lugar, se hace una división entre las ‘almas buenas’ y las ‘almas pecadoras o condenadas’. Las primeras “trabajan para Dios en el cielo” (Ochoa, 1974d: 2); las otras “están penando en los volcanes” (Ochoa, 1974d: 2), “están vagando por los cerros o están en el infierno” (Allen, 1972: 26). Pero se celebra también, en forma más general y no tan individual, a las llamadas *nayra almanaka*, ‘almas viejas’, es decir, a las almas de las personas que han fallecido hace más de tres años. Se las llama a veces ‘abuelos’ o ‘tata abuelos’⁹³ o, tomándolas como grupo, *sulka Tiusa*, ‘pequeño Dios’, “la gran colectividad de las almas de todos los difuntos” (Monast, 1972: 28). En tercer lugar, aunque en un sentido amplio, se recuerda a los antepasados, a los fundadores de la comunidad⁹⁴ o “las almas de los difuntos de todo el mundo y de todas las épocas” (INDICEP, 1974^a: 4), llamados en su conjunto ‘alma mundo’ o ‘mundo almas’.

Aunque durante estos primeros días de noviembre son los difuntos quienes están en el centro de la atención, hay una vaga idea de que también los santos, como colectividad, tienen su fiesta en estos días. Cole ha registrado al respecto varias observaciones de sus informantes. “La noche de Vísperas de Todos Santos es también para Dios y las Estatuas” (1969: 271). Todos Santos es la fiesta de “todos los santos y vírgenes” (id.: 270), “de todos los santos general de toda la República” (id.: 269). Para los protestantes, se trata solamente de los apóstoles. “Creemos nosotros Todos Santos que es día de los santos como ser apóstoles. Ellos son evangélicos” (id.: 271).

Esta celebración de los difuntos se ha interpretado de diversas maneras. Algunos autores ven en esta fiesta ante todo una manifestación de las relaciones que existen entre los vivos y los muertos, relaciones que en esta oportunidad son cultivadas de una forma más intensa. Monast, que interpreta la fiesta de los difuntos de un modo muy negativo, hablando de la “fiesta del temor (...), la fiesta de los llantos y las lamentaciones” (1972: 29), presenta estas relaciones como preocupantes para los vivos: “el indio llora, se abisma en una pena tumultuosa, para probar a las almas que no las olvida y que no las olvidará jamás. Pero que, por favor, ¡no vengán a atormentar a los vivos! Según piensa, todas estas almas están coaligadas contra él para vigilarlo, espíarlo y castigarlo a la menor infracción, a la menor falta de consideración. Y él, ¡pobre de él! hace lo imposible por intentar satisfacer a estos seres exigentes, a esos jueces de hielo, sin estar nunca seguro de haberlo logrado” (1972: 29). Al contrario, el aymara Ochoa nos da una idea más positiva de estas relaciones y enfatiza la reciproci-

93 Véase Cole, 1969: 269 y van Kessel, 1978-1979: 88.

94 Véase van Kessel, 1978-1979: 88.

dad que existe entre los vivos y los muertos: “Todos los ritos y ceremonias que se ofrecen a las almas tienen mucho que ver con las formas de vivir humano, pues por medio de los ritos se une la persona que vive con los que mueren. Hay una manera de seguir manteniendo los lazos familiares entre los que se van y los que se quedan. Para el aymara, el alma que se va al cielo no abandona por completo a su familia, sino que tiene que recordar y, hasta cierto punto, trabajar por el bien de su familia. Esto se demuestra con la idea que se mantiene entre los aymaras en el sentido de que las almas piden a Dios Padre, las bendiciones y otras clemencias en bien de su familia que está en la tierra. Por su parte, los que están vivos tienen que retribuir con los ofrecimientos y ritos que se les brinda al alma” (1976e; 17-18).

Otros autores enfocan esta fiesta resaltando la función social que tiene o puede tener. Así escriben Oporto y Fernández que esta festividad “permite y cumple una función social, pues permite relacionar a familiares y amigos del difunto” (1981: 19). Buechler, que analiza detalladamente en su obra la interacción social de las fiestas aymaras, revela la dinámica social de la fiesta de los difuntos, que se manifiesta en que empieza a nivel familiar, para extenderse más y más a nivel comunitario y volver finalmente al nivel familiar: “Tal como se desarrolla, la fiesta une progresivamente segmentos de redes de relaciones más amplias, empezando con los parientes más cercanos, hasta que envuelva a toda la comunidad antes de retornar a nivel de sección” (1980: 80).

Una tercera interpretación de la fiesta de los difuntos se basa en la actuación de los niños, adolescentes y jóvenes. Su presencia y su participación activa nos demuestran que “Todos Santos ve en la muerte una posibilidad de la continuación o de la renovación de la vida” (Buechler y Buechler, 1971: 85).

Finalmente, encontramos la idea de que esta fiesta marca un momento importante dentro del ciclo agrícola anual y que tiene que ver directamente con las expectativas que tiene el hombre del campo con respecto a sus actividades agrícolas. Así, dicen Albó, Greaves y Sandóval: “Todos Santos en el campo representa lo que podría llamarse el Año Nuevo Andino⁹⁵, con una celebración de la muerte y del retorno a la vida, precisamente en el momento en que empieza la principal siembra anual y la estación de lluvias” (1983: 59). A su vez, Harris indica: “Todos Santos para los *laymi*⁹⁶ es un festival de primavera, que señala el tiempo de la siembra y la plantación y el comienzo de las lluvias (...) En todos Santos, los muertos son integrados al ciclo agrícola” (1983: 142-144).

Los autores que acabamos de citar se limitan a estas observaciones escuetas. Razones valederas sustentan mi convicción de que la fiesta de los difuntos está realmente relacionada con la agricultura. Aquí trataremos de profundizar la idea que estos últimos autores nos han avanzado.

La muerte es algo negativo, algo que asusta, que choca, que perjudica, que perturba la tranquilidad y rompe el equilibrio siempre frágil que existe en el hogar y en la comunidad. La vida puede ser dura, pero es mejor que la muerte.

95 En una nota estos autores dicen lo siguiente: “Según Mauricio Mamani, en comunicación personal, en el campo aymara sigue llamándose ‘año nuevo’ al principio de agosto: sería tal vez porque es el momento en que, acabada la cosecha, se intensifica la preparación de los terrenos para la siembra. Todos Santos sería entonces sólo un nuevo hito importante dentro de la fase inicial del año” (1983: 59; nota 4).

96 Los *laymis* son un grupo importante de campesinos en el norte de Potosí.

Por eso, hay que cuidarla, protegerla y conservarla. Pero esta vida está siempre en peligro, está continuamente amenazada por la muerte. La enfermedad, la pobreza y la miseria, el hambre, todos estos fenómenos o realidades, que el hombre del Altiplano siempre ha conocido, son como anticipos de la muerte. Estos males son causados, las más de las veces, por la falta de alimentos. Y ésta, a su vez, se debe a una mala cosecha. Finalmente, la mala cosecha, casi siempre, es causada por la sequía, por la falta de lluvias.

Ahora bien, el momento crucial del año agrícola es el paso de la época de la siembra a la del crecimiento de los cultivos que, al mismo tiempo, es el paso de la época seca a la de lluvias. En este momento, que corresponde más o menos con fines de octubre y comienzos de noviembre, la expectativa del campesino crece al máximo, pero también su preocupación. No debe sorprendernos que en este momento crítico y tan crucial tome contacto con los difuntos. En los ritos de la siembra ha tomado contacto con la *Pachamama*, la Madre Tierra, con los *Achachilas*, los protectores por excelencia del pueblo aymara, y con todas las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales, de quienes puede esperar ayuda. Ahora, en un esfuerzo más, toma contacto con sus antepasados, con aquellos que, al igual que él, han experimentado la dureza de la vida y han conocido personalmente las continuas amenazas a esta vida. Pero parece que, por otro lado, también los difuntos toman contacto con los vivos: sus huesos muertos se vuelven más secos aun en esta época del año y piden ayuda. Los campos secos recién sembrados y los huesos secos se asocian: en el momento más seco del año, tanto las semillas puestas en la tierra como los difuntos, puestos en la misma tierra, reclaman atención. El campesino anhela profundamente la llegada de las lluvias para que la semilla sea atendida debidamente y no se muera en el campo. Una impresionante interpretación de este anhelo la encontramos en la obra de Guamán Poma, de fines del siglo XVI, cuando habla del mes de noviembre (1980[siglo XVI]: 1058).

Noviembre: mes de llevar difuntos.

Que en este mes ay gran falta de agua del cielo como de las asecyas.

Se secan de tanto calor y sol que ay

y ancí se llama este mes *chacra carpay* (mes de regar las sementeras),

yaco wamay quilla (mes de escasez de agua).

En este mes los Yngas mandaua hazer prociones y penitencias en todo el rreyno deziendo:

Con caras de muerto, lloroso,
caras de muerto, tiernos.

Tus niños de pecho,

Te imploran.

Envíanos tu agua, tu lluvia

a nosotros tus pobrecitos.

Dios, Señor poderoso, creador del hombre,

que vives en lo alto,

miranos a tus pobres.

De esta manera llorando, pedían agua del cielo”.

Y la atención que reclaman los difuntos no es, por decirlo así, egoísta: está en función de la ayuda que quieren prestar a los vivos. Si son bien atendidos, pueden colaborar en la consecución de una buena cosecha. Así lo expresó un campesino aymara de Isluña, norte de Chile: “Siempre hay que darle comidita, pisarita o lo que estamos comiendo, a lo mejor estamos tirando una *wilanchita*. Ahí está el abuelito ahora, conforme; le tiro carnicita... ¡Y entonces está bueno el abuelito, pues! ¡No se olvida más! ¡La papa, tremendas chaparas!⁹⁷. ¡Cuando cosecho, cosecho harto bien!” (Martínez, 1976: 268). Carter y Mamani expresan la misma convicción de la siguiente manera: “La obra de un alma resentida se percibe fácilmente en una cosecha pobre (...) El alma que recibe buen trato, por el contrario, puede traer buena suerte: abundantes cosechas, animales fecundos y hasta la afluencia económica” (1983: 346). Es esta convicción la que se manifiesta en uno de los momentos más curiosos de la fiesta de los difuntos: el desentierro de los esqueletos y calaveras y las ceremonias que se hacen con estas osamentas. Hay que agasajar y convidar a los difuntos lo mejor que se pueda, como si fueran grandes autoridades o invitados muy especiales; en tiempos pasados recomponían los esqueletos, se los vestía y se los llevaba en andas, haciendo una solemne procesión con ellos. Aún hoy se honra, en algunas zonas, a las calaveras; pero en todas partes se sigue dando a las almas las mejores bebidas y comidas. Y todo esto para su contento y satisfacción, para que así colaboren en conseguir la lluvia y una cosecha abundante.

Así, el esfuerzo por ofrecer la mejor atención a los difuntos motiva a los campesinos para reafirmar en esta fiesta la vida, a nivel familiar y comunitario. De ahí la presencia de los niños, el bautizo de las muñecas de pan, las expresiones sexuales, ciertas figuras antropomorfas de pan y en las pantomimas, los matrimonios simulados y el canto de los adolescentes: “Si te preguntan por qué has venido, contesta que has venido para regar las flores” (Buechler, 1980: 84). Las flores, símbolo de la vida, símbolo de la cosecha: “las flores silvestres que proclaman la primavera y el comienzo de las lluvias son colocadas en el techo para dar la bienvenida al muerto” (Harris, 1983: 141). En el norte de Potosí se llama a este gesto: *wayllura*, ‘caricia, demostración de cariño’ (De Lucca, 1983: 457); cariño del que se espera que sea agradecido por los muertos para que los vivos puedan seguir afirmando la vida.

3.2.6. *La qhachwa*

Costas Argüedas, en su obra sobre las costumbres de los indígenas de Yamparáez (Prov. Yamparáez, Chuquisaca), antiguos aymaras actualmente quechua-parlantes, después de haber descrito lo que se hace en las casas durante el velorio de la noche del primero de noviembre, dice: “Mientras esto ocurre en el rancho, los mozos y las *imillas*⁹⁸ bailan y beben en la cima de una colina” (1950:84).

Se trata aquí de una antigua danza autóctona llamada *qhachwa*⁹⁹, ya mencionada en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio: “*Cahuatha.*, Baylar una rueda de gente tomándose de las manos” (1612, II: 32). La danza *qha-*

97 Papas extraordinariamente grandes.

98 *Imilla*, ‘moza’.

99 En el sur del Perú, *qhachwa* es también el nombre para una fuerza femenina maligna: “*Khachtea*. Diosa maligna (se presenta cuando una mujer da a luz), danza erótica nocturna” (Büttner y Condori, 1984: 101).

chwa puede ser ejecutada durante un largo período del año, pero siempre dentro de la época del crecimiento de los cultivos. Carter y Mamani, que nos informan sobre la cultura aymara en la provincia Ingavi, departamento de La Paz, dicen que esta danza es celebrada “todos los años entre el día de Todos los Santos y el comienzo de Cuaresma” (1982: 195), mientras que los esposos Buechler, que realizaron investigaciones en la provincia Omasuyos, del mismo departamento, indican que la *qhachwa* se baila por primera vez durante la fiesta de San Andrés (30 de noviembre) y que “puede ser repetida hasta cinco veces en fechas específicas: Concepción (8 de dic.), Santa Lucía (13 de dic.), Santa Bárbara (entre Santa Lucía y Navidad)¹⁰⁰ y en Navidad” (1972: 78).

Los participantes en esta danza son siempre personas jóvenes que aún no han contraído matrimonio. Bandelier dice en un manuscrito de comienzos de nuestro siglo: “sólo participa gente no casada: muchachos y muchachas de edad núbil” (MS: 258). Carter y Mamani especifican la edad: “jóvenes de 18 a 20 años” y “chicas de 18 a 25 años” (1982: 195). Buechler, por su lado, indica que hasta adolescentes toman parte en esta danza: “La *Kachua* no es un rito de paso, ya que sus participantes no necesariamente han llegado a la edad de la pubertad. Es más, muchachos y muchachas participan durante todo el período de la adolescencia” (1980: 145; nota 5).

La *qhachwa* es un baile nocturno¹⁰¹. A una determinada hora de la noche suben a una colina primero los jóvenes, acompañados por tocadores de flautas, y más o menos una hora más tarde suben las jóvenes llevando comidas y bebidas. En un lugar tradicionalmente usado para la *qhachwa* se encuentran los dos grupos. Hasta la madrugada se divierten allá, cantando, bailando y bebiendo. Ejecutan diferentes bailes, de los cuales el más importante es la propia *qhachwa*, que consta de varias figuras. “A eso de las cuatro de la madrugada los bailarines escuchan cuidadosamente para poder oír el cantar del gallo. Esto marca el comienzo de la verdadera *qhachwa*. Los bailarines se separan en dos grupos formados en lo posible por el mismo número de personas y divididos por sexo. Para cada uno se elige un guía varón, cuya primera responsabilidad es arreglar a su grupo en una formación ovalada, con los hombres de un lado y las mujeres del otro. A una indicación de los guías las chicas comienzan a cantar los cantos de la *q'achwa*- es decir, cantos de coqueteo y cortejo. En cada rueda todos están cogidos de la mano. Los dos grupos en formación dando vueltas se acercan y al encontrarse forman un pequeño pasillo con parejas del mismo sexo. Después que han bailado esta figura varias veces, la música cambia y comienzan con otra figura. Los hombres forman una fila larga y hacen unos arcos levantando las manos y tomando las de sus compañeros. Las mujeres agarradas por la mano también serpentean entre los arcos hasta que, al llegar al final, ellas también forman los arcos a través de los cuales serpentean los hombres. A continuación la música cambia otra vez y comienza una tercera figura de la *q'achwa*, filas que serpentean tomándose las manos. En seguida viene una cuarta *q'achwa*: las parejas se turnan para

100 La fiesta de Santa Bárbara se celebra exactamente el 4 de diciembre.

101 Los esposos Buechler, como únicos, presentan este baile como un baile diurno, Véase Buechler y Buechler, 1971: 76.

bailar tres danzas, mientras el resto del grupo las rodea, las mujeres a un lado, los hombres al otro. De dos en dos, los hombres avanzan hasta el centro del campo y comienzan a regatear por las mujeres que desean” (Carter y Mamani, 1982: 196-197)¹⁰². La *qhachwa* termina más o menos a las seis de la mañana y todos retornan a sus casas.

Bandelier, basándose en un texto del cronista Cobo y en expresiones de uno de sus informantes, insinúa que la *qhachwa* fue originalmente una danza de guerra¹⁰³. El texto de Cobo que cita Bandelier reza así: “Otros bailes tienen en representación de sus guerras, y hacen los varones con sus armas en las manos. El baile llamado cachua es muy principal, y no lo hacían antiguamente sino en fiestas muy grandes; es una rueda ó corro de hombres y mujeres asidos de las manos, los cuales bailan andando en rededor” (1956 [1653]: 265). El informante de Bandelier afirmó que la *qhachwa* “antiguamente debe haber sido una danza de guerra, ya que las mujeres exhortan a los hombres a ir a la guerra y les reprenden su cobardía” (MS: 258), pero nosotros dudamos de esta interpretación. En primer lugar, el texto de Cobo que ha sido tomado de una parte de su crónica en que describe, más o menos al azar, las muchas danzas antiguas de los Andes¹⁰⁴, de ninguna manera demuestra que la *qhachwa* pertenece a los bailes que representan la guerra. Nos parece así porque el autor indica claramente que las danzas de guerra son ejecutadas sólo por varones armados, mientras que la *qhachwa* es un baile en que participan hombres y mujeres. Y en cuanto a la sugerencia del informante, la exhortación y el reproche de las mujeres no puede relacionarse con una guerra verdadera sino que podrían formar parte de las coplas que ellas cantan con motivo de la *qhachwa* y en que tratan de provocar y desafiar a los jóvenes con insultos, afrentas y reconvenciones, echándoles en cara que no valen para nada, que son temerosos, cobardes, etc. Lo que sí podemos afirmar es que en la *qhachwa* se trata de medir fuerzas, no en plan de guerra sino en relación con el acercamiento de los sexos y en última instancia con la fecundidad humana. Las muchachas desafían a los jóvenes y éstos reaccionan con otras coplas igualmente provocativas. Y en el baile mismo se agarran y tratan de hacerse caer, mostrando así sus fuerzas. Esta prueba de fuerza la hacen también los jóvenes entre sí. Durante el regateo por las mujeres, las chicas se escapan y se esconden, y los jóvenes empiezan a acusarse mutuamente de haberse llevado a su *imilla*. “Enojados llegan al *t'inq'u*, un acto de habilidad para probar la fuerza, en la que juega el prestigio de cada joven” (Carter y Mamani, 1982: 197). Todo esto, finalmente, puede desembocar en la realización de matrimonios ficticios, lo que indica que efectivamente la *qhachwa* es una especie de rito de fecundidad.

Pero hay más. En la misma *qhachwa* no solamente se simboliza la fecundidad humana sino también la fertilidad de la tierra, de modo que este rito nocturno llega a ser también un rito de lluvia, como ya observó el mismo informante de Bandelier¹⁰⁵, o un rito de fertilidad, como dice Buechler: “La *kachua* tiene todas las características de un rito de fertilidad” (1980: 99). Esto se desprende

102 Véase también Buechler y Buechler, 1971: 76-78.

103 Véase Bandelier MS: 258.

104 Véase Cobo, 1956 [1653], vol. IV: 261-266.

105 Véase Bandelier MS: 258.

de varios detalles de esta fiesta juvenil. En las coplas se hace continuamente alusión al florecimiento de los campos. Los músicos tocan el *pinkillu*, aerófono que, según hemos visto, debe atraer a la lluvia, o la *tarka*, en caso de que las lluvias sean excesivas. En Compi (Prov. Omasuyos, La Paz), los participantes, después de haber regresado a su comunidad, colocan guirnaldas de pan y de frutas al cuello de la máxima autoridad de la comunidad y de la persona encargada de prevenir la caída de granizadas durante la época del crecimiento de las plantas¹⁰⁶. Además, los mismos, campesinos interpretan la *qhachwa* como una danza que garantiza el florecimiento de sus campos al decir que cuando se baila la *qhachwa* “las flores florecen de alegría”¹⁰⁷.

Podemos decir, como conclusión, que la *qhachwa* es un encuentro de adolescentes y jóvenes, en que éstos despliegan sus fuerzas en forma competitiva para despertar y fortalecer la fecundidad humana, y así, influir positivamente en la fertilidad de la tierra y garantizar la misma.

3.2.7. El tinku

En los extremos del espacio geográfico ocupado actualmente por los aymaras, o sea en la provincia Huancané del departamento de Puno y en el norte del departamento de Potosí¹⁰⁸, se realiza durante la fiesta de los difuntos, el dos de noviembre, un encuentro armado entre grupos antagónicos. Este encuentro es conocido comúnmente como el *tinku*. Bertonio anota: “*Tincutha*. Encontrarse los ejércitos, o bandos contrarios en la guerra, o en los juegos venir a la batalla, comenzar la pelea, y cosas semejantes” (1612, II: 350). El mismo significado encontramos en un moderno diccionario del quechua de Cochabamba: “*Tinkuy*. Combatir o guerrear dos o más grupos entre sí” (Herrero y Sánchez 1983: 447).

Este encuentro armado, que parece ser de origen aymara¹⁰⁹ pero que se conoce también en zonas quechuas¹¹⁰, no solamente es realizado en la fiesta de los difuntos sino también en otras celebraciones, como San Sebastián (20 de enero), Candelaria (2 de febrero), Carnaval¹¹¹, Santa Cruz (3 de mayo) y en fiestas patronales. En la actualidad, la mayoría de los aymaras rechaza esta costumbre del uso de violencia, como rechaza, cada vez más, el sacrificio de animales.

El *tinku* se realiza siempre entre grupos antagónicos o entre individuos que representan a estos grupos. Pueden ser grupos formados por diferentes *ayllus*¹¹², generalmente enemistados por litigios sobre senderos, como en

106 Véase Buechler y Buechler 1971: 78; Buechler 1980: 99.

107 Véase Buechler y Buechler, 1971: 93.

108 Véase Gorbak, Lichetti y Muñoz, 1962: 258y Harris, 1983: 142. Antes se conocía este encuentro armado con motivo de la fiesta de los difuntos también en otras regiones del territorio aymara, según consta por el siguiente pasaje del manuscrito de Bandelier: “Nuestra llegada a Patacamaya coincidió con un acontecimiento extraordinario: la fundición de una campana por los indios (...) Después de la fundición tuvo lugar la orgía usual y, ya que dos grupos de indios, los de la comunidad de Iquiaca y los de la estancia de Belén tomaban parte, estalló una pelea general, en que fueron matados un hombre y una mujer de Belén. Se esperaban más matanzas, porque los mismos partidos tienen la costumbre de encontrarse el día de Todas las Almas en el campo abierto para una batalla general” (MS: 176-177). Patacamaya se encuentra en la provincia de Aroma, departamento de La Paz.

109 Véase Gorgak, Lichetti y Muñoz, 1962: 298.

110 Para Bolivia y Perú, véase Gorbak, Lichetti y Muñoz, 1962: 255-261. Para Ecuador, véase Hartman, 1972.

111 Con excepción del norte de Potosí: “el Carnaval (...) es la única fiesta del año donde está prohibido pelear y no se arman batallas rituales” (Harris 1983: 143).

112 Cotari, Mejía y Carrasco definen *ayllu* de la siguiente manera: “Un conjunto de familias establecidas en un lugar y vinculadas entre sí por un tronco común sanguíneo” (1978: 45).

113 Con respecto al norte de Potosí, dice Harris: “La pelea de Todos los Santos está particularmente asociada con la oposición de las

el caso de los *laymis* y *jukumanis* del norte de Potosí o, como en el caso del *tinku* de la fiesta de los difuntos, grupos formados por miembros de un mismo *ayllu*¹¹³.

El *tinku* se desarrolla normalmente de la siguiente manera. Los dos grupos toman posición en una especie de planicie, manteniendo una distancia de aproximadamente treinta metros entre sí. Todos los participantes están armados con sencillas armas tradicionales: la *q'uraxwa*, una honda para lanzar piedras; el *liwi*, una boleadora formada por tres bolas unidas con una cuerda; y el *wichi wichi*, otra arma arrojadora con una sola piedra¹¹⁴. El enfrentamiento puede durar bastante tiempo: consiste en lanzar piedras al grupo opositor. Después de un primer tiempo de combate, se concede un descanso para atender a los heridos y para recobrar fuerzas bebiendo alcohol y mascando coca. El segundo tiempo termina, generalmente, con un acercamiento de los dos grupos para entrar en un combate cuerpo a cuerpo. Para esta pelea, los participantes llevan guantes reforzados con fierro. El encuentro termina cuando uno de los grupos se rinde, declarándose vencedor al otro.

Ya hemos indicado que el *tinku* puede realizarse también entre individuos que representan al *ayllu* o a una mitad del *ayllu* a que pertenecen. Pueden enfrentarse con hondas y con sogas, azotándose mutuamente las pantorrillas. Bertonio registró para este último tipo de pelea los siguientes verbos. “*Chahu-tha*. Sacudir con sogá, látigo y otras cosas así” (1612, II: 68). “*Chahuasiña*. Un juego bárbaro, que se sacuden unos a otros los mozos divididos en bandos, y se lastiman muy bien, y en cada pueblo tienen día señalado para esto. *Chahuasiña*. La sogá de nervios con que se sacuden” (1612, II: 68)¹¹⁵.

La realización del *tinku*, que no tiene solamente por objetivo que uno de los grupos en combate resulte vencedor en el campo de batalla sino también que haya muertos, está directamente relacionada, según la convicción de los mismos campesinos, con la agricultura y, más específicamente, con la obtención de una buena cosecha y, así, de la prosperidad. Citemos algunos testimonios:

“Cuando un partido avanza, significa esto para ellos que han ganado la cosecha, que las papas que han sembrado están bendecidas”¹¹⁶.

“Tal vez esta sangre derramada constituye una ofrenda, para que las cosechas sean abundantes y haya hartó maíz”¹¹⁷.

“Cuando hay muertos va a hacer buen año para los dos bandos, va a ser un año regular si no hay muertos”¹¹⁸.

mitades dentro de la etnia misma. Estas mitades no son tanto clases matrimoniales en la actualidad, sino más bien afiliaciones derivadas de la propiedad de la tierra” (1983: 142). En la provincia Huancané, del departamento de Puno, “luchan las parcialidades de la izquierda” (*Checa*) y las de la ‘derecha’ (*kupi*)” (Gorbak, Lischetti y Muñoz, 1962: 258- 296).

114 Bertonio menciona estas armas: “*korahua*. Honda para tirar” (1612, II: 57); “*Liwi*. Cordel de tres ramales con vnas bolillas al cabo” (1612, II: 195); “*Vichi vichi*. Una piedra atada a un cordel para tirar al modo de *Liwi*” (1612, II: 384).

115 De Lucca, en su diccionario de 1983, registra estos verbos como vocablos de uso común en la provincia de Chucuito, departamento de Puno: “*Chaxaña*. Lucha o pelea ceremonial que anualmente se realiza entre comunidades y que consiste en que los contendores se paran frente a frente y se van dando latigazos en las pantorrillas hasta que uno de ellos se rinde. *Chaxasiña*. Castigarse mutuamente con un látigo en las pantorrillas” (p. 96). No está claro si efectivamente estos verbos, con el significado indicado, están o no todavía en uso en la provincia de Chucuito: hemos podido comprobar que De Lucca, en cuanto al aymara de esta provincia, se basa exclusivamente en el diccionario de Bertonio de 1612. En el aymara moderno del sur del Perú, encontramos los verbos *chaxaña*, ‘escoger cereales’, y *chaxasiña*, ‘reñir, meter bulla, guerrear’ (Büttner y Condori 1984: 27; 44).

116 Véase Alencastre y Dumézil, 1953: 29.

117 Véase Hartman, 1972: 130.

118 Véase Gorbak, Lischetti y Muñoz, 1962: 290.

A estos testimonios registrados podemos añadir que, cuando en el año 1982 hubo una fuerte sequía en el norte de Potosí y otras partes de Bolivia, muchos campesinos comentaban que se debía, sin duda, a que en los *tinkus* del año anterior no se había derramado suficiente sangre.

Hablando de la *qhachwa* ya hemos observado que medir fuerzas en forma competitiva tiene su repercusión o su efecto sobre la naturaleza y sobre los cultivos que están desarrollándose: las lluvias llegarán a su tiempo y serán suficientes para poder esperar una buena cosecha. En el *tinku*, el medir fuerzas adquiere una forma más marcada: aquí, el hombre utiliza tanta energía como sea posible justamente porque se encuentra frente a un verdadero enemigo. Esta demostración de valor es la culminación de todos sus esfuerzos por garantizar su subsistencia. Desde su profunda convicción, basada en su experiencia diaria, de que la tierra no da así no más, es capaz y está dispuesto hasta derramar su sangre para favorecer el crecimiento y la maduración de las plantas. Este derramamiento de sangre es un verdadero sacrificio en el doble sentido del término: acto de abnegación por excelencia y ofrenda - como otra *wilancha* - a las fuerzas de la naturaleza que puedan ayudarle a encontrar lo que necesita y anhela.

3.2.8. Los ritos de fines de noviembre

A finales de noviembre se pueden observar nuevamente algunos ritos relacionados con el ciclo agrícola. Están registrados, algunas veces sólo parcialmente, para la provincia de Carangas¹¹⁹ y la isla de Panza, en el lago Poopó¹²⁰ del departamento de Oruro, y para las provincias Omasuyos¹²¹, Los Andes¹²² y la isla del Sol del departamento de La Paz. Puede ser que también sean conocidos en otras partes. La realización de estos ritos coincide generalmente con la fiesta católica de San Andrés apóstol (30 de noviembre)¹²³.

A menudo ocurre que, con ocasión de ritos importantes, ya durante los días anteriores a su realización, los participantes se preparan mediante ciertos actos especiales: el cumplimiento de un ayuno “que consiste en servirse las comidas sin sal” (INDICEP, 1974c: 7), una comida ceremonial delante de la torre de la iglesia, *turi mallku*, y una *wilancha* en uno de los cerros menores que rodean la comunidad. En la isla del Sol, “días antes de la fiesta, el *yatiri* de la comunidad se dirige a las ruinas precolombinas del Palacio de Pilkokayna donde realiza la *ch'alla* de la tierra y predice la suerte de la cosecha en hojas de coca” (Fernández, 1982: 19).

El día 30 de noviembre, a primera hora, los comuneros, guiados por las autoridades locales, empiezan a subir uno de los cerros sagrados que se encuentran en la cercanía de la comunidad. Según Monast, “Las gentes llevan los abrigo al revés” (1972: 80). A veces, un grupo sube a un cerro *Mallku*, cerro masculino, otro a un cerro *T'alla*, cerro femenino, un cerro más bajo. La *T'alla* puede estar también ubicada en la pampa. Según la distancia que deben recorrer, hacen sus descansos, durante los cuales se dedican a mascar coca y hacer una sencilla libación.

119 Véase Monast, 1972: 80; INDICEP, 1974c: 7.

120 Véase Vellard, 1981: 169.

121 Véase Albó, 1971-1974, XA-S11 y XA-1344.

122 Véase Giralut, 1988: 350-351.

123 Véase Fernández, 1982.

Una vez en la cumbre, acompañados por un grupo de bailarines, algunos de los participantes empiezan a confeccionar, con papel y cañahueca, dos figuras en forma de personas que representan a la pareja de las fuerzas que están en el centro de los ritos: el *Mallku* y la *T'alla*. Puede ser también que estas fuerzas estén representadas por ciertas formaciones rocosas curiosas o por un tipo de torres que se han construido en el lugar en tiempos pasados; en este caso, se adornan estas formaciones o torres y se les da un aspecto humano en un aire festivo.

Terminada esta preparación, todos los presentes se arrodillan delante de las 'estatuas' y hacen un saludo solemne a las mismas. Todos dirigen oraciones a estos protectores importantes agradeciéndoles por los bienes recibidos y pidiéndoles sus favores. A continuación se preparan las *misas*, las ofrendas compuestas, que más tarde son ofrecidas a los protectores¹²⁴.

Luego se realiza el sacrificio de sangre, la *wilancha*. Las autoridades principales sacrifican una llama y una oveja en nombre de toda la comunidad. Reciben la sangre en uno o dos platos que contienen azúcar¹²⁵, asperjan las 'estatuas' con parte de la sangre y luego desparraman el resto de la sangre en dirección a los otros cerros sagrados, en especial a los más importantes. Muchos participantes realizan su *wilancha* personal o familiar sacrificando algún cordero, un gallo o una gallina. Monast observa acertadamente que "esta fiesta se caracteriza por la inmolación de abundantes víctimas de animales en las montañas" (1972: 83).

Por la tarde se observa el movimiento de las nubes para poder determinar cuál de los grandes *mallkus* es el más fuerte. Vellard dice con respecto a esta batalla que libran los vientos: "Los *mallkus* de las grandes cumbres: el Sajama, el Illampu, el Huayna Potosí y el Mururata juegan entre ellos, se devuelven las nubes. 'Escogen un presidente' dicen los indios y 'el que gana dominará todo el año'. La montaña victoriosa es la que conserva sus nubes hasta la tarde" (1981: 170)¹²⁶. Un amigo aymara de Carangás me explicó que "tiene que ganar el viento del este porque el viento que viene de la cordillera de la costa no trae lluvias". Vellard presenta las siguientes observaciones al respecto: "Las interpretaciones locales varían según la posición de los observadores, de acuerdo con las montañas. En general, los vientos del nordeste, que vienen del Sorata¹²⁷ anuncian lluvias abundantes y buenas cosechas. Los del oeste son un poco menos favorables, traen las tormentas y el granizo. El viento del este presagía mucho granizo. El viento del sur sólo trae sequía y heladas" (1981: 170).

Antes de servirse la comida ritual, que tiene como ingrediente principal la carne asada de los animales sacrificados¹²⁸, se realiza el cambio de las ofrendas: cerca de las 'estatuas' hay unos pequeños hoyos cavados en la tierra y tapados por una piedra; se destapa el hoyo y se saca cuidadosamente la ofrenda que se ha depositado ahí el año anterior, reemplazándola por una nueva ofrenda preparada por la mañana.

124 Albó observó en Putuni, cantón Achacachi (prov. Omasuyos, La Paz) que "en la capilla local del *yatiri* con autoridades locales preparan 15 despachos para otros tantos cerros cercanos. El *yatiri* indica también quiénes son los que han de llevar esos despachos a los cerros" (1971-1974: XA-811).

125 A la fuerzas de la naturaleza les gusta lo dulce.

126 Al cerro vencedor lo llaman también 'Alcalde' o *Marani*, 'el dueño del año'.

127 Se refiere al Illampu, que se encuentra cerca del pueblo de Sorata.

128 Esta comida ritual se llama *wilaqullu*, 'sangre del cerro'.

Después de la comida todos se arrodillan nuevamente para agradecer a las fuerzas protectoras, pedir su bendición y despedirse de ellas. En caso de que se hayan confeccionado las figuras del *Mallku* y de la *T'alla*, se las entierra antes de marcharse. Finalmente, emprenden el descenso para regresar a la comunidad, haciendo otros tantos descansos en el trayecto.

En Carangas, en caso de que los participantes se hayan dividido en dos grupos, uno para visitar al *Mallku* y otro para visitar a la *T'alla*, ambos grupos, antes de reunirse, “recogen alfalfa verde o alguna hierba blanda; con su cosecha en la mano, todos avanzan bailando en dos columnas, formando grandes zetas” (INDICEP, 1974c: 10)¹²⁹. Después se juntan los dos grupos para entrar en singular combate “lanzándose sus puñados de hierba. Después de largo rato de combate bailando, todos se desean ‘buena hora’ con un saludo simbólico de amistad y amor entre los dos bandos” (INDICEP, 1974c: 10). Según los investigadores de INDICEP, este combate en que “los hombres que fueron al cerro del *Mallku* tratan de conquistar a las mujeres jóvenes, es el encuentro entre el *Mallku* y la *T'alla* (1974c: 10). Nos hace pensar también en la *qhachwa* y el *tinku*¹³⁰, como si fuera una combinación de esos dos tipos de encuentro: por un lado, la oposición entre hombres y mujeres y, por otro, un enfrentamiento armado, aun si es con armas inofensivas.

Lo descrito hasta ahora se basa principalmente en observaciones hechas en el departamento de Oruro. En La Paz los ritos registrados el 30 de noviembre se realizan en las sementeras y no en los cerros¹³¹. Los participantes, acompañados por músicos y bailarines, se dirigen a una de las sementeras de la comunidad, llevando una llama cargada con dos *muxsa misas*, ofrendas dulces, preparadas por uno de los *yatiris* de la comunidad. Mientras que algunos hombres excavan una fosa para el sacrificio a la tierra, los bailarines hacen un recorrido por las chacras. Una vez hecha la fosa, el *yatiri* hace una libación invocando a las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales, y luego saca las ofrendas del lomo de la llama para depositarlas en la fosa. A continuación se degolla a la llama¹³². Una parte de la sangre se deja caer en la fosa, la otra es recogida por el *yatiri* para rociar con ella la tierra. La cabeza y las vísceras de la llama son colocadas en la fosa que, en seguida, es tapada con tierra. Sobre esta tierra se colocan algunas piedras y dos banderitas blancas. Después de este sacrificio los participantes regresan a la comunidad para continuar la fiesta.

Los ritos que acabamos de describir parecen ser ejecutados todos los años en las zonas indicadas al principio de esta parte. Como veremos más adelante, están relacionados principalmente con la lluvia pero no tienen el mismo carácter que los ritos que se realizan en una situación de emergencia, es decir, de sequía prolongada o de lluvias excesivas. Estos ritos serán discutidos más adelante. Como me dijo un campesino: “Hay que hacer estos ritos cada año,

129 Esta forma de bajar en una marcha sinuosa es interpretada por Girault como simbolizando el relámpago, que está relacionado con el antiguo dios del trueno, *llapu*. Véase Girault, 1988: 54-55.

130 Parece que en varias zonas se conocen combates más pacíficos, en que se usan como armas frutas, hierbas, etc. Ya a comienzos del siglo pasado estos simulacros de combate fueron registrados por Bandelier (1910: 96) y Chervin (1907-1908, I: 218).

131 Para la descripción de los ritos en los sembradíos nos basamos en Fernández 1982.

132 Vellard dice que “en la isla Panza (...) se degüella una llama el día de San Andrés (...) y sus huesos se queman con incienso y copal” (1981:169).

llueva o no llueva. Siempre hay que dar, aún cuando hay. No hacerlo el que ha asumido la responsabilidad (se refiere al *jilakata*), sería salir de la norma y podría causar grandes desgracias”.

Los destinatarios de estos ritos son en especial las fuerzas de la naturaleza, mayores y menores, que habitan los cerros y cumbres altas, particularmente “las deidades masculinas, que brindan las lluvias, principio fecundante de la *Pachamama*” (INDICEP, 1974a:5), pero también “la *T’alla*, principio femenino de la abundancia” (INDICEP, 1974c: 10). Fernández menciona también a “las deidades que tienen relación con el granizo” (1982:19). Aquí no queremos entrar en detalles con respecto a cuál de las fuerzas domina la lluvia o cuál puede determinar su llegada. Trataremos este tópico más adelante. En cuanto a San Andrés, como posible destinatario de estos ritos, que se ejecutan en su fiesta, lo analizaremos luego cuando trataremos la ‘cristianización’ del panteón aymara.

Los ritos de fines de noviembre tienen por objetivo global agradecer a las fuerzas de la naturaleza por los bienes y bendiciones recibidas: “siempre hay que dar, llueva o no llueva”, “pedir más bendiciones y recursos para el año presente” (INDICEP, 1974c: 7). Pero como es el momento del año en que ya empiezan a brotar las semillas previamente sembradas, la atención del campesino se dirige espontáneamente a las nubes que deben traerle las lluvias necesarias para que estos brotes puedan seguir desarrollándose y también para las semillas que han sido recién sembradas. Por eso se pide, mediante los ritos, “una temporada favorable para la agricultura” (Vellard, 1981: 169). Si hasta fines de noviembre el clima ha sido normal, no hay todavía motivo para una fuerte preocupación; bien al contrario, reina un moderado optimismo. Entonces los ritos son ejecutados, más que para clamar angustiadamente por la lluvia, para celebrar su llegada: “se celebra el 30 de noviembre la aparición de las primeras nubes o lluvias para que fecunden la tierra, rogando al *Mallku* para que dé su bendición haciendo que la *Pachamama* sea pródiga y generosa con sus hijos” (INDICEP, 1974a: 5). Podemos decir también que se celebra el encuentro o matrimonio entre las fuerzas masculinas de arriba, presentes en las altas cumbres, y las fuerzas femeninas de abajo, presentes en la tierra, encuentro simbolizado en la pareja *Mallku-T’alla*, en la sangre, fuerza masculina que se hace chorrear en la tierra, fuerza femenina, y en el combate pacífico entre hombres y mujeres. En el caso de Carangas, el subir al cerro de los hombres simboliza igualmente este encuentro: van al encuentro de las nubes, ofrecen sus dones a los que tienen poder sobre ellas y descienden agradecidos, convencidos de haber traído la lluvia a la tierra. Finalmente, las parejas de bailarines que recorren los sembradíos, como en la Isla del Sol¹³³, transmiten simbólicamente sus fuerzas procreadoras a la tierra, para que sea fecunda¹³⁴.

133 Véase Fernández, 1982: 20.

134 Vale la pena mencionar aquí una ceremonia muy similar a las que hemos encontrado en relación con la fiesta de los difuntos y que hemos interpretado como rito de fecundidad. La ceremonia fue observada por el gobernador Francisco de Viedma, en Cochabamba, a finales del año de 1784: “Cada año, la tarde víspera de San Andrés un inmenso concurso de cholos y de indios, armados de azadas y provistos de muchos cántaros de chicha, se contraía en el atrio o cementerio de la iglesia matriz a desenterrar los cadáveres, a fin de trasladar por algunas horas los huesos al templo de los extinguidos padres jesuitas. Duraba toda la noche la tarea, y a este efecto se mantenían abiertas las puertas de uno y otro templo. Acudía allí un concurso numeroso de indios y cholos de ambos sexos. Allí entre aquellos restos humanos, a la luz de los cirios, se bebía toda la noche sin tasa ni medida, se bebía hasta producirse en el recinto sagrado los excesos que uno concibe fácilmente. Movidos muchos indios por indicaciones o signos supersticiosos, al encontrar el cadáver en esta o en la otra postura, le arrancaban la calavera y se la llevaban al día siguiente a sus casas. Cubríanla de flores sobre una mesa en forma de altar con cirios, y proseguían allí más libremente su culto de embriaguez y desenfreno. La fetidez de los cuerpos exhumados, no pocos todavía sin disecar y algunos de poco tiempo, causaban estragos en la salud de los circunstantes y de los vecinos. La parte suculenta de esta execrable conmemoración anual de los difuntos, consistía en las series simultáneas de misas, responsos, vigiliias y novenarios de cuerpo presente, bien fuera seco o fresco, que llevaban con tal motivo a los bolsillos del clero considerables emolumentos” (Viedma en Moreno 1970:173).

Siempre hay algo de preocupación y en este momento del año se manifiesta en el deseo y la esperanza de que el agua del cielo no venga en forma de granizada. Albó dice que en la zona de Achacachi (prov. Omasuyos, La Paz), San Andrés “es el día en que se hace el *jach'a chijchi despacho*” (1971-1974:XA-811), es decir, el gran despacho del granizo, por medio de las ofrendas que se llevan a los cerros. Lo mismo dice Vellard, sin indicar dónde ha recogido su información: “El martes después de San Andrés, los *yatiris* llevan a las cimas vecinas a sus pueblos una ofrenda con muchos ingredientes: grasa de llama y otros, como regalos para los vientos, para que no traigan el granizo” (1981:172).

3.2.9. Los ritos de la lluvia

En un año regular las lluvias empiezan a caer en el curso del mes de noviembre. Si los meses de septiembre, octubre y noviembre han sido muy secos y a comienzos de diciembre aún no llueve, los campesinos pueden recurrir a la ejecución de ritos especiales para obtener lluvia. Para este tipo de ritos se usan las expresiones *ch'uxa khuxaxata*, ‘llamada de la lluvia’, o *jallu luraña*, ‘hacer lluvia’¹³⁵. El motivo de estos ritos, que son los que más han sido descritos por los que han llegado a conocer el mundo aymara, es siempre el mismo: sequía, falta de lluvias. Ya en 1590 lo indica Murúa: “do el año era estéril por falta de lluvia” (1946: 281). Y Calancha dice en su obra de 1638: “pues quando les faltavan las comidas, i era el año estéril (...); siendo el no llouer causa de tener la Provincia anbre, concojas i enfermedad” (1978: 1969;1999). Esa sequía y falta de lluvias pone en peligro el crecimiento de las plantas y, por tanto, la subsistencia misma del hombre. De allí que el motivo es también garantizar el normal desarrollo de lo sembrado. Así dice, por ejemplo, el aymara peruano Justino Llanque: “Este rito se realiza cuando la sequía se ha agravado, afectando los sembríos que se encuentran semisecos por falta de lluvias” (1974:26).

Los ritos de la lluvia han sido observados en todo el territorio aymara desde el siglo XVI hasta nuestros días y se destaca la gran variedad de los mismos. Intentaremos presentarlos tomando en cuenta esta variedad.

En el día escogido para ‘llamar a la lluvia’ se observa ayuno: “desde la mañana estamos con oraciones; para que tengan efecto, no hay que comer”, me declaró un campesino aymara.

En las zonas lacustres, los campesinos empiezan sus ritos para conseguir lluvias en el lago. Un grupo de ellos, junto con un *yatiri*, entran al lago en balsas y navegan hasta cierto lugar considerado como sagrado. Allí colocan los hombres ofrendas sobre las aguas del lago y el *yatiri* quema incienso y esparce hojas de coca sobre las aguas¹³⁶. Luego se recogen ranas *k'aira* (género *Telmatobius*), plantas acuáticas, específicamente una especie de alga llamada *llachu* (*Cladophora* sp.) y agua del lago que depositan en recipientes. Según Tschopik, se canta durante estos actos una canción llamada *k'aira waruru*, ‘canción de la rana’ (1968:315):

135 *Ch'uxa*, ‘líquido’, nombre ritual para la lluvia; *khuxaxata*, ‘llamar desde lejos’. Véase Albó, 1971-1974, XA-2695. *Jallu luraña*, de *jallu*, ‘lluvia’; *luraña*, ‘hacer’. Véase Tschopik, 1968: 314-316.

136 Véase La Barre, 1948: 182; Tschopik, 1968: 315.

“Una rana he sacado, María
 Del mar, del lago he sacado.
 Una rana he sacado, María
 De las profundidades del lago he sacado.
 Una rana he sacado, María
 En una balsa dorada he sacado
 Una rana he sacado, María
 Con un palo de balsa de plata he sacado
 Una rana he sacado, María”.

En lugares donde no hay lagos, se recoge agua de algún río. Según uno de mis amigos aymaras, el agua debe ser *jaluma*, ‘agua corriente’, vale decir ‘agua viva’ y no agua detenida¹³⁷.

Con los objetos reunidos, los integrantes del grupo, acompañados por músicos, suben a un cerro sagrado en cuya cumbre se encuentra una laguna o un manantial o vertiente, llamado comúnmente *uma nayra*, ‘ojo de agua’. Muchas veces los campesinos de una determinada región y de varias comunidades se acercan al mismo lugar sagrado. En el cerro pueden realizarse diferentes actos, todos relacionados con la obtención de las lluvias. Se colocan las ranas y las plantas acuáticas en un lugar donde estén bien expuestas al sol. Pronto a las ranas les empieza a faltar agua y empiezan a croar, mientras que las plantas se secan. Según la interpretación de los campesinos, las ranas, con su croar, y las plantas secas apelan a la compasión de las fuerzas de la naturaleza, para que puedan hacer que llueva. Dice el aymara Justino Llanque: “Dejan las ranas, acto éste que acompañan con rezos y mucho arrepentimiento. Al mismo tiempo alternan el acto con música lúgubre y suplicatoria dirigida a sus espíritus tutelares” (1974:26)¹³⁸.

Varios son los actos rituales que se pueden realizar con agua. La primera posibilidad es hacer una especie de intercambio de aguas: “Han llevado agua del Titicaca en ollas y la vierten en la laguna; luego, pidiéndole perdón al genio local por su proceder, sacan agua sagrada de la laguna y vuelven a descender para echarla en el Titicaca. De este cambio, de ese casamiento de las aguas nace la lluvia” (Vellard, 1981: 171-172). Albó anotó en su fichero un caso similar, pero con otra interpretación: “Se saca agua de una poza o *pujyu* y se lleva a otra poza. Entonces las dos aguas entran en conflicto y pelean, con lo que originan las nubes y lluvia” (1971-1974: XA-1254). Mis amigos aymaras afirmaron que las dos interpretaciones, la del casamiento y la del conflicto, son posibles y correctas: tanto el encuentro pacífico como el encuentro violento de aguas diferentes pueden causar lluvias.

Una segunda posibilidad, tal vez la más practicada, es sacar agua de una laguna o vertiente de los cerros, bajarla y desparramarla sobre las chacras.

137 *Jaluma*: de *jalaña*, ‘correr’ y *uma*, ‘agua’.

138 Véase también Métraux, 1954: 227; Tschopik, 1968: 316 y Vellard, 1981: 171. En la obra de Ramos Gavilán, de 1621, encontramos la siguiente anotación: “Usaban poner sobre las peñas unos idolillos, sapos y otros animales inmundos, creyendo que con esta ceremonia alcanzaban el agua que tanto deseaban”. (1976:82). Forbes anota en su estudio de 1870 que en vez de ranas vivas se usa también imágenes: “Se dice que, cuando la lluvia es deseada, a menudo se hacen pequeñas imágenes de ranas y de otros animales acuáticos y se las coloca en la cumbre de los cerros” (1870: 237). La Barre se basa probablemente en Forbes cuando escribe: “Uno de los principales métodos de traer mágicamente la lluvia es colocar pequeñas imágenes de ranas en la cumbre de los cerros” (1948: 182-183) Del Carpio es el único autor que menciona a los peces en relación con la obtención de lluvias: “sacaban al sol (...) a los peces creyendo que iban a traer lluvia” (1918: 41).

Esta práctica llamó la atención de los evangelizadores en el primer siglo de la Colonia. Arriaga, en el capítulo XV de su obra *Extirpación de la idolatría del Piru*, de 1621, titulado ‘Cómo se ha de examinar el hechicero o otro indio que se manifestare y diere noticias de las huacas’, formuló la siguiente pregunta: “de qué lagunas traen cántaros de agua, para rociar la chácara, y pedir lluvia” (1920: 139). Y Calancha, hablando de los aymaras de Pucarani (prov. Los Andes, La Paz), dice en su obra de 1638: “el Demonio (...) les decía que sacasen cántaros de agua de una laguna que está junto al cerro, i con ciertas ceremonias se la ofreciesen derramándola sobre las tierras que avían de sembrar” (1978: 1962). Esta agua traída de los cerros se llama *uma jallu*, ‘agua de lluvia’. Miranda da en su diccionario de 1970 la siguiente explicación al respecto: “UMA HALLU o HALLU UMA - agua de lluvias. Cuando no llueve y está por pasar la época de siembra, afligidos los campesinos, celebran sus reuniones y resuelven enviar una comisión para que en un cántaro nuevo, vayan a traer agua, de alguna laguna o pozo existente en las alturas, con ceremonias y mesa. Vuelven sin mirar atrás, los reciben con rogativas, asperjan las chacras y esperan que llueva” (1970: 283). Campesinos aymaras de Corpa (prov. Ingavi, La Paz) informaron a Albó que el que trae agua de alguna vertiente de las cumbres “tiene que conocer bien la vertiente, porque hay tres clases: una de lluvia, otra de nevada, y otra de granizo. Y si se equivoca, viene granizada, etc.” (1971-1974: XA-2695). Uno de mis conocidos, al ser preguntado al respecto de esta observación, me explicó que la vertiente de lluvia es la que tiene más agua dulce, la vertiente de granizada es la que tiene agua no tan deseable, agua mineral, mientras que la vertiente de nevada es la que tiene más agua salada, añadiendo que “la distinción se hace por tradición”¹³⁹.

Vellard menciona una tercera posibilidad, que mis conocidos aymaras no han conocido y que personalmente no he logrado interpretar debidamente, pero de todos modos, me hace pensar hasta cierto punto en el relato del intercambio de aguas: “Algunos *yatiris* prefieren un rito un poco diferente. Acompañados por delegados de las comunidades interesadas, suben a la cima del Kaphia, ofrecen grandes sacrificios al *mayku* del lugar para que los disculpe por tocar su agua, de la cual llenan varios vasos grandes y los entregan a los delegados. Esos vasos deben ser nuevos y no haberse usado jamás. Vueltos a sus pueblos, los *yatiris* ofrecen libaciones de vino a esta agua sagrada y alumbran grandes fuegos, donde echan mucho copal. Los delegados llevan luego sus ollas llenas de agua a la cima de las montañas vecinas” (1981:171-172).

En el libro de Arriaga de 1621 encontramos aún una cuarta posibilidad. La pregunta a los hechiceros que hemos citado continúa así: “a qué lagunas tiran piedras, para que no se sequen, y vengan lluvias” (1920:139). Este caso se debe comparar con lo que Bandelier observó en la Isla del Sol a comienzos del siglo pasado: “Van a la cumbre de una altura titulada ‘Calvario’ que está falta de toda vegetación, recogen pedruscos y los arrojan al lago” (1914: 221-222;

139 Para este caso, véase también Germain, 1897: 262-263; Bandelier MS: 55; Carpio, 1918: 41; Paredes, 1976 [1920]: 118; Buechler y Buechler, 1971: 96.

262-263). Estos textos insinúan que las piedras que entran en el agua y desaparecen al fondo del lago o de la laguna deben conjurar la sequía y atraer la lluvia, pero no he logrado dilucidar el por qué.

Además de estos actos relacionados con el agua, se presentan ofrendas a las fuerzas de la naturaleza -de preferencia ofrendas dulces, *muxsa misas*. En la novela *Altiplano*, de Botelho, cuyo tema central es una prolongada sequía en la parte septentrional del Altiplano boliviano, el anciano Huallpa dice a los comuneros: “Todo el Altiplano sufre la sequía. La *Pachamama*, la que sustenta la vida, ya está vieja. Hemos puesto diez fetos de llamas, diez fetos de ovejas, hierbas *koa*, coca, dulces, *kaitos* de colores¹⁴⁰ y mucho aguardiente en la cumbre del cerro; todo lo hemos quemado para que en humo se deshagan los males y caiga la lluvia, pero nada ha sido posible conseguir. La tierra está vieja, y como toda vieja, es sorda” (1982:69)¹⁴¹.

Con frecuencia se realiza también una *wilancha*, un sacrificio de sangre, especialmente de carneros. Calancha menciona este tipo de sacrificio en relación con el deseo de obtener lluvia: “el Demonio les decía que le sacrificasen muchos carneros, degollándolos en las mismas faldas del cerro, esparciendo sangre fresca de criaturas, i de cuyes, i de otras cosas que más estimaban” (1978 [1638]:1962). Se come la carne de los animales sacrificados compartiéndola entre todos los participantes. Uno de mis amigos aymaras me dijo al respecto: “es una comida de comunidad, hay que compartir en comunidad, porque la unidad de todos tiene efecto sobre lo que se quiere conseguir”.

Otro de los actos posibles que puede realizarse en los cerros es el ‘llamado de las nubes’. Bandelier dice al respecto: “Uno de sus inventos para atraer la lluvia consiste en llamar a las ‘nubes pluviosas’ (...) haciendo señales con la cabeza, para que vengán” (1914:215). También se prepara *ch’uxwa*, líquido ritual, que se esparce en dirección de las nubes o en dirección del Illimani, casi siempre coronado de nubes, para así llamar a la lluvia. Un informante dijo a Bandelier que, en caso de gran sequía, se manda niños al Illimani para pedir lluvia: “Luciano Reyna dice (y es verdad) que hay una laguna al otro lado del Illimani, a donde se mandan doce niños cada vez que se necesita lluvia” (MS: 205)¹⁴². Paredes menciona igualmente esta costumbre: “También acostumbran hacer que los niños completamente desnudos suban a los cerros y alturas, llevando velas encendidas y cruces, gritando en coro: Misericordia, Señor... Agua por amor de Dios” (1976 [1920]: 119). Ya hemos visto varias veces que la oración de los niños es considerada como más eficaz que la de los adultos, porque ellos son puros. La desnudez en los cerros altos o en la noche es el mayor sacrificio que se puede ofrecer y apela mejor a la compasión de las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales¹⁴³.

140 Hilos de lana que son frecuentemente usados en ofrendas. Véase van den Berg, 1985a: 94.

141 Véase también Bandelier, MS: 26; Tschopik, 1946: ; Métraux, 1954: 227; Tschopik, 1968: 316; Llanque, 1974: 27. Los dos últimos autores, que describen ambos ritos que se ejecutan en la zona de Chucuito (Puno), usan diferentes nombres para la ofrenda, Tschopik habla de *phaxxaqa*, que es una ofrenda grande de coca (1968: 316; véase también pp. 205, 254-255, 261 y 324), mientras que Llanque, fijándose más en la libación que se hace sobre la ofrenda, habla de *ch’uxwa* (1974:27).

142 Uno de mis amigos aymaras dijo: “Illimani es la madre, mama Illimani. Ella siempre da”.

143 Los adultos recurren, a veces, a esta medida extrema de exponerse desnudos a las gélidas temperaturas nocturnas. Se lo hace en forma individual, familiar o comunitaria en caso de, por ejemplo, epidemias o sequías muy prolongadas.

Los ritos de la lluvia son con frecuencia realizados con música y bailes. El canto parece ser una excepción. Tschopik es el único autor que lo menciona. Según él, en la región de Chucuito se canta la ‘canción de la rana’ tanto durante los ritos que se realizan en el lago como durante los que se ejecutan en los cerros¹⁴⁴.

Los instrumentos musicales preferidos para la ocasión son los *pinkillus*, considerados como capaces de atraer a la lluvia. En el sur del Perú se usa también el chacarero de tallo de cantuta: “se toca para que haya lluvia; es la más alta expresión aymara ante los cultivos que empiezan a reverdecer” (Almanaque 1982: diciembre).

En cuanto a las eventuales danzas, existe muy poca especificación, pero creo que es oportuno mencionar lo observado por Bandelier en la Isla del Sol a comienzos del siglo pasado: “se nos afirmó que la danza llamada *chayllpa*¹⁴⁵ y *chokela*¹⁴⁶, es una danza de lluvia (...) La ejecución es como sigue: entre los bailarines hay uno que representa una vicuña; otro con una honda que personifica al cazador y un hombre anciano y una mujer anciana que figuran como dueños de la caza. La vicuña escapa, todos corren tras ella y la traen. Luego hacen un simulacro de matarla; vino representa la sangre que desparrraman” (MS: 254-255). El autor comenta un poco más adelante: “Que ‘hacer lluvia’ estaría relacionado con cazar, es natural. La caza subsiste en base a plantas y la limitada vegetación de estas alturas depende de la lluvia” (MS: 255). Este argumento no me parece convincente. Pienso más bien que en el pasado, en situación de sequía prolongada, se cazaba la vicuña, un animal sagrado por antonomasia, para ofrecer el mejor sacrificio posible en función de obtener la lluvia. La danza, con el simulacro del sacrificio de sangre, ha substituido a la caza.

Además de los ritos en los cerros, hay otros en las chacras. Ya hemos mencionado el hecho de que se trae agua de las lagunas o vertientes de las cumbres para desparramarla sobre los sembradíos.

Girault describe una ceremonia que se ejecuta con un sapo de piedra: “Si las lluvias parecen tardarse o si se quiere tener seguridad de que caerá suficientemente en el futuro, se apela a un indio que tiene un sapo de piedra. En compañía de otros, se dirige entonces a un campo recientemente sembrado; todo el mundo se pone en el centro donde es depositado el sapo, cuya concavidad se presenta por encima. Con vino rojo y alcohol, cada campesino comienza a hacer una *ch’alla* alrededor de esta figura. A su vez, el propie-

144 Véase Tschopik, 1968: 316. El mismo Tschopik, basándose en Bertonio, dice: “El canto figura en la magia para hacer llover de los aymparas del siglo XVII” (1968:272; nota 570). Sin embargo, no está claro que el texto de Bertonio se refiera efectivamente a un canto: “*Huacacalitha*. Dar bozes los del pueblo como en procassion para que llueva, y diziendo, *Huacacali huacacali*, es rito gentilicio” (1612, II: 141). En el moderno diccionario del aymara peruano de Büttner y Condori encontramos la palabra: “*weakalli*, misericordia. Ver: *weaqali*” (1984: 240). Se trataría, entonces, más bien de gritar por misericordia.

145 El significado de esta palabra no está claro. Del Carpio dice que “equivale a decir ‘chapuzados o hijos del agua’” (1918: 41). Según este mismo autor, “tenían el oficio de hacer llover en sus sequías y para esto tenían que ir a las lagunas que hay en las cumbres de los montes inhabitados y traer el agua desde allí para rociar las sementeras” (1918: 41).

146 Bertonio presenta: “*Choquela*: Gente cimarrona que viue en la puna sustentándose con la caça” (1612, II: 89). Bandelier habla de *chokela* (MS: 254) y *chacu-ayllu*: “A los *chayllpa* los presentó (el doctor Carpio, informante de Bandelier) como cazadores, con tal motivo, bailan el *chacu-ayllu*” (1914: 262). *Chacu-ayllu* parece una etimología interesante de *chokela*, que puede basarse en Bertonio: “*Chacu*: Rodeo que se hace del ganado. *Chacu haque*: Cimarron o vno que no acude a las obligaciones vniuersales como otros” (1612, II:68).

tario vierte un poco en la concavidad del sapo y lo vuelve al aire. Algunos segundos después vierte agua sobre su vientre y lo vuelve, dejándolo así algunos minutos a fin de que ‘ponga sus huevos’. Finalmente, cada asistente hace una última *ch’alla* y el sapo es recuperado por su dueño” (1988: 307). El mismo autor, en otra parte de su obra, describe lo observado por él en los alrededores de Pucarani (prov. Los Andes, La Paz): “Era exactamente el 30 de noviembre, día de San Andrés, momento decisivo para la caída de las lluvias; lluvias que no son torrenciales todavía, pero que, sin embargo, deben comenzar, lo que no era el caso ese año. Unos quince campesinos, hombres y mujeres, recorrían sus chacras limítrofes vestidos de una manera particular; los hombres llevaban sus chaquetas al revés, las mujeres igualmente sus faldas o sus casacas. Después de haber caminado un poco, se sentaron en el centro de sus respectivos terrenos que acababan de ser sembrados, y se pusieron a masticar coca tomándola con la mano izquierda. Luego, teniendo en la mano izquierda botellas o vasos llenados de alcohol, hicieron aspersiones circulares sobre el suelo. Finalmente, siempre con la mano izquierda, empezaron a beber. Esta reunión duró hasta acabarse el alcohol. Después todos se fueron” (1988: 350-351). Aquí, al llevar prendas de vestir al revés y ejecutar actos con la mano izquierda, cumplían claramente la función de conjurar la sequía y atraer la lluvia.

La Barre menciona nuevamente el papel que juegan los niños en los ritos de la lluvia: “Uno de mis informantes dijo que pegan a niños desnudos en los campos para implorar lluvia del cielo” (1948: 200).

Vellard dice que “en Playa Verde, cerca de Oruro, se entierra viva una llama, cargada de sacos de sal, para obtener la lluvia” (1981: 169). Un aymara de Oruro me explicó que la sal presente en las aguas del océano Pacífico y en los salares de Coypasa y Uyuni atrae el frío y las heladas, y simboliza los vientos del oeste, vientos que no traen lluvia. Al enterrar la sal, junto con la llama como animal tradicional de sacrificio, se ‘entierra’ la mala influencia del oeste, que impide la llegada de las lluvias.

Una curiosa costumbre en relación con la obtención de lluvia presenta Del Carpio: “Revolvían los hormigueros, sacaban al sol los animales que viven bajo la tierra” (1918: 41)¹⁴⁷. Los gusanos viven sobre la tierra especialmente durante la época de lluvias; al obligarlos a aparecer en la superficie, se piensa poder atraer a la lluvia¹⁴⁸. En cuanto a las hormigas, la cosa no está clara. De una observación hecha por Paredes se podría colegir que la aparición de estos insectos impide, en realidad, la llegada de las lluvias: “Particularmente las hormigas coloradas, cuando abandonan su nido, indican que se despejarán las nubes y un sol resplandeciente se mostrará en el cielo (...); y con objeto de que esto suceda los indios deshacen los nidos en que se encuentran” (1976 [1920]; 122).

En caso de extrema sequía, cuando todos los demás medios para atraer la lluvia han fallado, se puede recurrir a realizar un sacrificio humano, pero esto

147 Paredes probablemente haya plagiado este texto a Del Carpio: “revuelven los hormigueros y obligan a cuanto animal vive bajo tierra a que salga fuera” (1976[1920]: 119).

148 “Cuando los gusanos se introducen bajo tierra, anuncian que no lloverá más (Mamani, 1988: 93).

es completamente excepcional. La víctima será siempre una persona de mala fama, a quien se acusa de ser culpable del retraso de las lluvias. En ninguna fuente científica se menciona esta eventualidad. Sólo en una fuente literaria se relata un caso: en la novela *Altiplano*, de Raúl Botelho, se acusa al *yatiri* Basilio Quispe de tener relaciones con el *Supaya*¹⁴⁹ y de causar la maldición de los sembrados. En un acto colectivo le quitan la vida, convencidos de cumplir un deber para con las fuerzas de la naturaleza que están ofendidas por los actos negativos del *yatiri*¹⁵⁰. En una comunicación personal, el autor me dijo que este caso no se basa en un hecho verídico que él haya registrado.

En cuanto a los destinatarios de los ritos de la lluvia, podemos formular varias preguntas. ¿Cuáles son las fuerzas que controlan la lluvia y determinan la llegada o el retraso de la misma? ¿Han conocido o conocen los aymaras una fuerza especial de la lluvia? ¿Hay otras fuerzas que pueden ejercer influencia sobre aquella o aquellas que controla o controlan la lluvia? Trataremos de contestar estas preguntas.

Girault, al hablar del antiguo dios del trueno, en un intento de jerarquizar parte del supuesto panteón aymara, dice lo siguiente: “esta divinidad del trueno controla, según se piensa, dos fuerzas principales que, a su vez, manejan otros elementos naturales. Así, para los aymaras, *Illapu* tiene bajo sus órdenes una primera fuerza, *Akarapi*, que maneja la lluvia, *jallu*, el granizo, *chijchi*, el hielo, *chullun*, la nieve, *khunu*, y el frío, *chchisi*. La segunda fuerza que controla es *Waira*, que hace soplar el viento, *thaya*, y en especial el huracán, *thaya tumasa*” (1988:50)¹⁵¹. Resumiendo el texto en cuanto al tema que nos interesa en este momento, podemos decir que, según este autor, la lluvia es controlada por *Akarapi* y en última instancia por *Illapu*. Fijémonos primero en la figura del *Illapu*. Efectivamente, las fuentes antiguas lo presentan como el dios que controla la lluvia. Así, leemos en un famoso texto de Polo de Ondegardo, de 1585: “está en su mano el llover y granizar y tronar, y todo lo demás que pertenece a la región del ayre donde se hazen los ñublados” (1916a:6)¹⁵². Según las creencias de aquellos tiempos, este *Illapu* sacaba el agua de la lluvia de la Vía Láctea, considerada como un río: “Decían más que por medio del cielo atravezaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada Vía Láctea (...) Deste río, pues, tenían creído tomaba el agua que derramaba sobre la tierra” (Cobo, 1964 [1653], II: 160). Ahora bien, esta figura del *Illapu* ha prácticamente desaparecido del panteón aymara; sólo en algunos diccionarios modernos se encuentra todavía la palabra *illapa* para rayo¹⁵³.

Girault presenta como controlador más inmediato de la lluvia a *Akarapi*,

149 Originalmente un espíritu ambivalente, maligno y benévolo, que por influencia del cristianismo ha sido degradado e identificado con Satanás.

150 Véase Botelho, 1982: 78-81.

151 *Chullun* debe ser: *chhullunkhaya* (véase Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 99). Para ‘frío’ existen varias palabras: “Frío. a) *thaya*, temperatura fría (sin viento). b) *alala*, *ch’uch’a*, algo que está frío, que esta helado. c) *ch’isi*, muy frío. Se dice así cuando la temperatura del medio ambiente es muy fría” (Cotari, Mejía y Carrasco 1978, II: 90). *Thaya tumasa* parece una expresión antigua: “Huracán; *thaa tumasi*” (Bertonio, 1612, I:271). Los diccionarios modernos presentan varias palabras para huracán: “*weayra thaya*, *ch’asca thaya*” (Miranda, 1970: 54); “*Tutuk weayra*” (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978, II: 102).

152 Murúa copia literalmente este texto de Polo de Ondegardo (1946 [siglo XVI], mientras que Cobo, en su obra de 1653, elabora un poco el texto: “Como atribuían al trueno la potestad de llover y granizar con todo lo demás que toca a las nubes y región del aire (...) así debajo del nombre de trueno (...) adoraban al rayo, al relámpago, al arco del cielo, las lluvias, el granizo y hasta las tempestades, torbellinos y remolinos de vientos” (1964, II:160).

153 Véase De Lucca, 1983: 141 y Büttner y Condori, 1984: 55.

de quien dice, además, lo siguiente: “*Akarapi* puede ser benévolo y enviar únicamente la lluvia, pero su acción puede ser nefasta cuando envía el granizo o desencadena un frío excesivo” (1988:68). El mismo autor agrega que en las fuentes antiguas no hay referencias a esta figura¹⁵⁴, pero - y esto no lo indica el autor - tampoco se encuentra en fuentes modernas. Mis amigos aymaras no lo conocen. Sólo en dos diccionarios del idioma aymara hemos encontrado la palabra *Akarapi*. Bertonio dice: “*Accarapitha*. Neuar copos de nieve muy grandes. *Accarapi*: Los copos mismos” (1612, II: 5); y en el diccionario de De Lucca encontramos: “*Akarapi*, Escarcha” (1983: 11)¹⁵⁵. Estos significados no nos dan suficiente argumento para caracterizar al eventual *Akarapi* como fuerza que controla la lluvia, el granizo, la nieve, la helada y el frío, y nos preguntamos si efectivamente existe en el panteón aymara.

Con los espíritus de los cerros como destinatarios de los ritos de la lluvia, pisamos suelo más firme. Curiosamente, parece tratarse especialmente, aunque no exclusivamente, de los cerros que podemos llamar intermedios, o sea, los que en cuanto a su altura quedan entre los cerros bajos del Altiplano y las grandes montañas de la cordillera andina. Son los cerros que se destacan en una determinada región, como el Qachaxa, en la parte septentrional de Carangas, el Kaphia, en la región meridional del lago Titicaca, el Jipi en la península de Huata, el Pachjiri en la zona de Achacachi, el Atojja de Chucuito, y muchos otros. Es a estos cerros que se sube para pedir lluvia, considerando el agua que se encuentra en las lagunas o vertientes de sus cumbres como *jallu uma* o *uma jallu*, ‘agua de lluvia’ que se recoge en recipientes y trae a las chacras como símbolo o anticipo de la lluvia que mandarán después los propietarios de la lluvia en agradecimiento por el reconocimiento y por las ofrendas y sacrificios que se les ha presentado. Los dueños de estos cerros parecen ser los verdaderos dueños o dispensadores de este líquido tan esencial para el crecimiento de las plantas. Así lo expresa Tschopik: “Aún cuando no existe propiamente un espíritu de la lluvia, *hallu*, se cree que ésta es controlada por el espíritu del cerro Atojja” (1968: 128). También se destaca esta convicción en una oración que ha registrado el mismo autor: “Espíritu Atojja, acepta esta *p’awaca*. Haz llover para éstos, tus hijos” (1968: 316). Así se explica también que los que sacan el agua de alguna laguna de las cumbres de estos cerros piden perdón y permiso al espíritu del cerro, conscientes de que toman parte de aquello que él tiene que mandarles por su voluntad y en recompensa por los honores que le han brindado, o que no puede mandarles por haber fallado ellos en el cumplimiento de sus deberes para con él: “pidiéndole perdón al genio local por su proceder, sacan agua sagrada de la laguna” (Vellard, 1981: 171-172).

Para conseguir el favor de estos dispensadores de la lluvia, los campesinos se dirigen también a otras fuerzas, que pueden ser consideradas, en este caso,

154 Véase Girault, 1988: 67.

155 Es dudoso si efectivamente la palabra *akarapi* corresponda a ‘escarcha’. Para esta última palabra encontramos los siguientes vocablos en aymara: *juyphi* (Bertonio, 1612, II: 222; De Lucca 1983: 212) y *qaqawara* (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978, II: 83; De Lucca, 1983: 679; Büttner y Condori, 1984: 174). La palabra *juyphi* se usa también para helada (Miranda, 1970: 167; De Lucca, 1983: 212; Büttner y Condori, 1984: 89).

como intermediarios: la *Pachamama*, los grandes *Achachilas*, los protectores de las diferentes comunidades, el espíritu del lago Titicaca¹⁵⁶. Hay también otros intermediarios: diferentes santos como las vírgenes, San Isidro, tal vez San Andrés, y los difuntos. Finalmente, pueden ser considerados igualmente como intermediarios ciertos animales, como las ranas y los sapos: “los espíritus al oír el croar de las ranas y al conocer el padecimiento de dicho animales que sufren por falta de agua, se apiadan y envían lluvias abundantes para salvar a estos animales sagrados”, dice el aymara Justino Llanque (1974:27)¹⁵⁷.

Ya que el objetivo de estos ritos está suficientemente ilustrado: obtener lluvias, no hace falta elaborar más sobre este tema.

3.2.10. Ritos de protección de las chacras

Durante la época del crecimiento de los cultivos, las mayores amenazas naturales, aparte la falta de lluvias, son las granizadas y las heladas. Los campesinos, por un lado, tratan de prevenir estas amenazas y, por otro, en caso de que lleguen a concretarse, harán todo lo posible para combatir las y conjurarlas.

Como hemos visto ya, al final de la época de la siembra se designa a una persona que debe hacerse responsable de la vigilancia de los sembrados. Aparte de que debe estar constantemente atento a que hombres y animales no hagan destrozos en las parcelas cultivadas, tiene como responsabilidad y tarea principal proteger los campos contra las heladas y las granizadas, consideradas no como simples fenómenos naturales sino que como amenazas que provienen de las fuerzas de la naturaleza.

Para poder cumplir con esta misión, el encargado escoge un lugar estratégico, en el centro de las chacras o en el punto más alto de la comunidad, desde donde ejecutará sus funciones. A veces, se construye un ‘calvario’, una especie de “altar agrícola dedicado a la protección de los cultivos” (Carter y Mamani, 1982: 84) o se coloca una cruz sobre un ‘calvario’ existente¹⁵⁸. Esta sencilla construcción de piedras amontonadas tiene, a menudo, un pequeño nicho en la parte superior en el que se ponen ofrendas. En algunas zonas, el responsable es solemnemente instalado en su cargo. Carter y Mamani describen de la siguiente manera cómo se realiza, en Irpa Chico, esa ceremonia: “Una vez terminado el calvario, todo el grupo, menos el *jilaqata* y el *kamana* del año anterior, se arrodillaron con la cara hacia el este y con Serapio al centro (...) El *jilaqata* le ofreció hojas de coca al nuevo *kamana*, le pidió que las mascara, y después le ofreció tres vasijas de alcohol puro de caña. A medida que recibía cada vaso, Serapio lo tomaba en su mano izquierda y con su dedo índice derecho hacía saltar, en semicírculo delante de él, de la tercera parte a la mitad del líquido, pidiendo al mismo tiempo las

156 No está claro quién es este espíritu del lago. La Barre dice: “Los aymaras hacen sacrificios a la *q’otawicha*, la abuela del lago, para obtener lluvia, porque creen que las aguas del lago Titicaca están de alguna manera misteriosa relacionadas con la lluvia” (1948: 182). Albó registró que los aymaras de la región de Achacachi (prov. Omasuyos, La Paz) hablan de un espíritu del lago, llamado *chuqila*: “Es un *achachila* del lago. Se cree que en el fondo del lago hay un cerro en el que está este *achachila*” (1971-1974: XA- 739; XA-1590).

157 Monast, al hablar de San Andrés como demonio de la lluvia, menciona todavía otros posibles dueños de la lluvia: “Quizá - para mí es posible - existía una fiesta en honor de algún demonio, un *sajra*, un *supay* o un anchanchuu, señor de la lluvia” (1972:81-82). *Saxra* es el nombre genérico de los espíritus malignos dependientes del *supaya*, mientras que los *anchanchus* son seres malignos que moran en los fondos de los ríos, en las cuevas y grietas de las montañas, en las quebradas, bajo la tierra en lugares desolados y en casas deshabitadas. Nunca hemos leído o escuchado que estos seres malignos tengan poder sobre la lluvia. Más bien causan enfermedades, robando el alma de la persona humana.

158 Véase La Barre, 1948: 183.

bendiciones de los espíritus de diferentes lugares y montañas. Cuando recibió el tercer vaso roció la cruz que había hecho de palitos con tanto cuidado. El *kamama* saliente se sacó su poncho negro y el chicote de plata tachonado de gemas y con mucha ceremonia los colocó sobre los hombros de Serapio (...) Serapio colocó la pequeña cruz en su nicho y encendió un fuego en la base del altar con un montón de bosta que había traído” (1982:102).

Durante los meses del crecimiento de los cultivos hasta el comienzo de las cosechas, el responsable de proteger los campos se dirigirá regularmente al ‘calvario’ o al lugar escogido para el cumplimiento de su deber, para orar y para presentar ofrendas a las fuerzas de la naturaleza mientras que, al mismo tiempo, investigará constantemente el cielo para poder saber qué tiempos se puede esperar.

En algún momento de este período del año se pueden realizar ritos comunitarios para prevenir la caída de granizadas. Según Albó, en la zona occidental de Achacachi se efectúan en vísperas de la fiesta de San Andrés¹⁵⁹. Curiosamente, Zalles dice con respecto a la misma zona de Achacachi, que se celebran después de la Semana Santa¹⁶⁰, lo que parece extraño ya que por aquella época del año la amenaza de granizadas prácticamente ha desaparecido. Ochoa indica que en la provincia de Chucuito (Puno) “se realiza (este rito) en muchas partes en el mes de enero; pero en otras partes suelen realizar en diciembre, febrero y marzo” (1975c: 3).

Los ritos reciben diferentes nombres: (*jach’a*) *chhijchhi tispachu*¹⁶¹ (gran despedida del granizo); *chhijchhi luraya*¹⁶², literalmente ‘mandar hacer granizo’, lo que significa en este contexto ‘el hacer ofrenda para el granizo; *chhijchhitaki mayisiña*, “oración para pedir que no granice” (Büttner y Condori, 1984: 35), o simplemente *ruwamintu*¹⁶³, del castellano ‘ruego’.

En la provincia de Chucuito¹⁶⁴, donde los ritos duran más de dos días, en la fecha acordada se realizan primero las ‘vísperas’ en la iglesia o la capilla de la comunidad. Al anochecer los comuneros se reúnen allí y durante varias horas se dedican a rezar y cantar, mientras que, al mismo tiempo, hacen libaciones y sahumeros, interrumpiendo de vez en cuando estos actos para un descanso durante el cual mascan coca y beben alcohol.

El día siguiente, a temprana hora, todos se reúnen nuevamente en la capilla, junto con doce niños y niñas que representan ángeles y que han sido escogidos para dirigir sus oraciones a los espíritus del granizo, a otras fuerzas de la naturaleza y a los seres sobrenaturales, en favor de la comunidad. Todos están en ayunas. Después de una breve permanencia en la capilla, se dirigen todos cantando al calvario de la comunidad, llevando la imagen de algún santo, con preferencia la de Santiago. Al llegar al calvario se colocan alrededor del mismo y empiezan a rezar, levantando al mismo tiempo los braseros que han traído. Luego se hace un acto de arrepentimiento y de penitencia: de rodillas, dan varias vueltas alrededor del calvario. Cerca del mediodía vuelven a la comunidad y entran nuevamente a la capilla, donde se sirven de la comida especial que se ha preparado.

159 Véase Albó, 1971-1974: XA-811.

160 Véase Zalles, 1972: 17.

161 Véase Albó, 1971-1974: XA - 811 y Zalles, 1972: 17.

162 Véase Patch, 1971: 10.

163 Véase Ochoa, 1975c: 3.

164 En lo que sigue resumimos lo descrito por Ochoa, 1975c: 3-9.

Hacia el anochecer de ese mismo día, los líderes de la comunidad se reúnen en la casa del mayordomo de la iglesia, junto con el *yatiri*. Este último ‘lee’ la coca para discernir a qué hora y en qué lugar deben realizar el rito de la presentación de ofrendas complejas (*misas*). Se preparan varias ofrendas y, a la hora establecida, se dirigen al lugar escogido para la ceremonia. Allí preparan una pequeña fogata y, después de haber pedido permiso a los destinatarios del rito, arrodillados alrededor del fuego, colocan las ofrendas sobre él y hacen libaciones sobre las ofrendas y el fuego. Luego se retiran de allá y se dirigen a un lugar no muy distante, para observar cómo se consumen las ofrendas y qué señales reciben de las fuerzas de la naturaleza. Durante cierto tiempo, hacen nuevas libaciones, beben alcohol y mascan coca. Finalmente, besan el suelo y todos se desean ‘buena hora’.

Patch describe las ceremonias que “son realizadas en todas la comunidades de Manco Cápac” (1971:10). También aquí se preparan ofrendas cuyos ingredientes principales son huevos envueltos en lanas de color, cuyes y fetos de llama. Orando, se hacen libaciones sobre estas ofrendas. Algunos campesinos seleccionados llevan estas ofrendas a un lugar apartado y no cultivado donde las queman. Luego vuelven a la comunidad y al llegar exclaman que han capturado al granizo llamado ‘ladrón’, presentando un escarabajo que han encontrado en el lugar donde quemaron las ofrendas. “El *yatiri* coloca el escarabajo en un cuerno de vaca que cierra con estiércol y empiezan a golpear el cuerno con un látigo, diciendo: ‘Ladrón ingrato, no estás satisfecho con todo lo que te hemos pagado y quisieras seguir atreviéndote a venir a este lugar. Por tu atrevimiento te castigaremos’” (Patch, 1971: 11). Luego se hace un atado amarrando el cuerno a una cruz de palmera bendecida en Domingo de Ramos, otra cruz de madera, una botellita con agua bendita y semillas de *kuti kuti* (*Prosopis* sp.). Uno o dos de los participantes agarran este atado y huyen con él de la comunidad, perseguidos por los demás, que tratan de azotarlos con látigos y tirarles piedras. Los que llevan el atado se escapan y se dirigen a una cueva, donde esconden el atado¹⁶⁵.

En otras zonas se realizan ritos semejantes, siempre con variaciones o peculiaridades regionales: “este rito varía en algunas comunidades, ya que en otras partes el rito sólo ofrecen de día, en otras partes de noche; muchos hacen y ofrecen simplemente coca misa o incienso misa, donde no participa la comunidad, sino los líderes son los únicos que ofrecen al granizo una simple *ayta* (ofrecimiento de coca con copala)” (Ochoa, 1975c:9)¹⁶⁶.

Cuando efectivamente amenaza granizar o ya ha empezado a caer el granizo, los campesinos harán todo lo posible por conjurar la amenaza o para deshacerse cuanto antes de este perjudicial fenómeno natural.

El primer responsable de combatir el peligro es el encargado oficial de proteger las chacras. Se esforzará en emplear todos los medios que estén a su alcance para cumplir con su deber: dirigir vehementes oraciones a los espíritus del granizo, mover su chicote en dirección del granizo u ondear la cruz

165 Zalles menciona también este detalle del escarabajo: “(...) y luego cuando dos jóvenes comisionados hayan traído preso al *Chhijchi* en figura de escarabajo, se le propinará una estupenda palizada” (1972: 17).

166 *Ayta*: especie de ofrenda sencilla que consiste en tres hojas perfectas de coca, algunos pedacitos de sebo de llama, un poco de copal y menta pulverizada.

del calvario, hacer libaciones con alcohol puro o desparramar agua bendita, echar ceniza en dirección del granizo o esparcir sal sobre las chacras. Gritará contra el granizo. “¡Aléjate, espíritu, lleva tu maldición a la comunidad vecina; ellos tienen mejores cosechas que nosotros! Aquí sólo tenemos miseria; no pierdas tu tiempo aquí; andá buscar algo mejor” (Carter y Mamani, 1982: 103). En caso de emergencia, tocará el pututu, un cuerno de vaca, tanto para espantar al granizo como para alarmar a los comuneros. Prenderá fuego cerca del ‘calvario’ o sobre un colina, y todos los demás lo harán igualmente. “Algunos suelen amarrar trapos en un palo mediano, luego echan querosene y, encendido, lo dejan en la parte más alta o más visible de la casa” (Ochoa, 1975c: 3). Todos levantan gritos contra el granizo diciendo: “Pasa, pasa, pasa *Achachila*”. A veces, hacen reventar dinamita para espantar al granizo. Suelen golpear a los niños para que chillen y a los perros para que aúllen y con este recurso apelan a la compasión del espíritu del granizo. El responsable de proteger las chacras quemará ají en el fuego, huesos de pescado, un feto de burra y hojas de palmeras bendecidas en Domingo de Ramos. También quemará incienso, lo que, a veces, se hace también en los patios de las casas. Recogerá granizo en su sombrero, les echará sal y los arrojará al fuego, para que se derritan, diciendo reiteradamente: “*Chullu*”, lo que quiere decir. “Que se derrita”¹⁶⁷. Patch dice que en caso de que las granizadas sigan dañando los cultivos, “se sellan granos de granizo con estiércol en un cuerno de vaca. El cuerno es pegado nuevamente con látigos y finalmente arrojado en la parte más profunda del lago Titicaca” (1971: 13). También se prepararán ofrendas para quemarlas en el fuego¹⁶⁸. Carter y Mamani dicen que “si después de todas estas medidas las cosechas sufrieran grandes pérdidas, el *kamana* pagaría altas sumas de su bolsillo y solicitaría contribuciones de otras personas para encargár a los magos locales que se ocuparan de ofrecer las ‘*misas*’ necesarias para aplacar a los espíritus enfurecidos (1982: 103).

En caso de amenaza de heladas o de aparición de heladas, los actos son muy semejantes a los que acabamos de describir. Nuevamente el responsable de proteger a las chacras es el primero que debe entrar en acción: “se pasaría toda la noche cerca del altar, manteniendo un fuego grande con bastante humo, haciendo sonar su *pututu*, ondeando ramas de palmera bendecidas por el cura, haciendo ofrendas de incienso y de alcohol y gritándoles a los espíritus de la helada que se alejen de Irpa Chico y lleven su maldición a las comunidades vecinas” (Carter y Mamani, 1982: 102-103). Cuando las heladas son muy peligrosas, todos los comuneros participarán en los intentos de combatir las y de conjurarlas. Estos mismos autores escriben: “A eso de las nueve de la noche, temiendo que la temperatura siguiera bajando, la gente salía a los patios de sus casas. Casi todos encendían fuegos, usando toda la paja vieja y bosta de la que podían prescindir. A medida que los fuegos se

167 *Chullu*: “forma verbal que se utiliza en el rito para transformar el granizo en lluvia” (Büttner y Condori, 1984: 32).

168 La Barre dice lo siguiente sobre la composición de estas ofrendas: “Los sacrificios que se hacen allá (en el calvario) incluyen una piedra amarilla llamada *chisho*, aguardiente o vino, un ave benite’ [?], agua bendita, *pachamanqa* o pequeños confites, sebo de llama (*llik'i*), fruta, etc.” (1948: 183). En ningún diccionario hemos podido encontrar la palabra *chisho*. La única piedra amarilla que, según nuestro conocimiento, se coloca en las ofrendas complejas, es una piedra de azufre, llamada en ayмара *sirsukina*, que es muy probable que simbolice el deseo de hacer daño a una persona. El ‘ave benite debe ser, sin duda, el ‘agua bendita’. *Pachamanqa*, ‘alimento de la tierra’, es un nombre genérico para ofrendas dirigidas a la *Pachamama*; uno de sus ingredientes importantes son dulces y confites.

apagaban, hacían arrodillar a todos los niños juntos en el centro del patio para gritar hacia el este: ‘Andáte de aquí, helada. Andáte a otra parte’. Algunos sacaban luego sombreros de sus casas y los colocaban en un círculo boca arriba. Otros hacían sonar los *pututu* y gritaban a voz en cuello: “Andáte, helada, fuera de aquí” (1982:86).

La más antigua referencia a un destinatario especial de los ritos contra el granizo y la helada la encontramos en Polo de Ondegardo: “hiziesen veneración al *Chucuilla* para que no helase ny graniçase” (1916c [1571]: 113). *Chucuilla*, expresión quechua que Cobo traduce por ‘resplandor de oro’ (1964 [1653], II: 160), es uno de los nombres de la antigua divinidad del trueno, *Illapu*, que controla los fenómenos naturales como la lluvia, la nieve, la helada y el granizo. Hemos visto ya que esta divinidad desapareció del panteón aymara, siendo substituída por el apóstol Santiago. Por eso no puede sorprender que los campesinos de Chucuito lleven imágenes de este santo al calvario donde realizan sus ritos contra el granizo¹⁶⁹. Sin embargo, no está claro si efectivamente Santiago es destinatario de estos ritos; parece más bien un intermediario.

Resulta difícil determinar cuál de las fuerzas de la naturaleza es considerada en la actualidad como el ‘espíritu del granizo’ o quiénes son los ‘espíritus del granizo’. Pertenecen a la esfera de los *Achachilas*: lo llaman *janq’u punchun achachila*¹⁷⁰, ‘abuelo de poncho blanco’, o *janq’u qhawani achachila*¹⁷¹, ‘abuelo de coraza blanca’. Pero, por lo demás, esta figura se pierde en lo legendario. Un informante de Tschopik dijo: “Es un espíritu ocioso que no quiere cultivar sus campos y no quiere permitir que otros lo hagan” (1968: 129). Un dicho aymara presenta la misma idea: “*Chhijhhisa, juyphisa, thayas jayra jakenacan wawapawa*. El granizo, la helada y el viento son hijos de los ociosos” (Sayritupa 1979:57). Estas afirmaciones se basan en una leyenda que narra el aymara Ochoa¹⁷². En la época de Dios Padre, el *awkipacha*¹⁷³, es decir, la primera época de la historia, “no existía el granizo, la helada, vientos huracanados y otras plagas. Toda la humanidad vivía felices porque no conocían ninguna clase de sequías, miseria, etc. Todos los cultivos producían bien y en abundancia”. A lo largo, esta situación cómoda causaba la flojera y la miseria entró en el mundo. Una viuda, que se quedó con tres hijos flojos, desesperada por la falta de alimentos, primero escarbó las papas de otra familia y fue castigada por los dueños de la chacra; luego “hizo comer a sus hijos sopa de carne extraída de uno de sus muslos”, lo que le causó la muerte. Los hijos decidieron vengarse de los dueños de la chacra y se convirtieron: “el hermano mayor en vientos huracanados, el segundo en granizo y el tercero en la helada”. Desde aquel momento existen estas plagas en el mundo.

169 Véase Ochoa, 1975c: 6.

170 Véase Carter y Mamani, 1982: 289.

171 Véase Tschopik, 1968: 129.

172 Véase Ochoa, 1975c: 1-2.

173 Influidos por el cristianismo, los aymaras suelen dividir la historia del mundo en tres épocas, correspondiendo la primera a Dios Padre. Esta época corresponde en parte al *ch’amakpacha*, época de la obscuridad, de su propia mitología, y ha terminado con la aniquilación de la primera raza humana y con la creación de la luz. La segunda época es la de Jesucristo, *yuaqapacha*, y durará hasta el Juicio Final. La tercera época es la del Espíritu Santo, *ispiritupacha*, y comenzará después del Último Juicio.

Frontaura, en su obra *Mitología aymarakhechua*, cuenta una leyenda totalmente diferente: “*Chchijñi* había enviudado misteriosamente varias veces. Era la quinta vez que se casaba. Y murió también su mujer. Los *Yatiris* tomaron parte: no se casaría más. *Chchijñi* salió en comisión como *Chhaski*¹⁷⁴. A su regreso, se trasladó a las montañas a morar con los *Achachilas*. Desde allá baja con otros espíritus malos y destroza las cosechas. Cada granizo es un espíritu malo. *Chchijñi* es uno de ellos” (1935: 112 - 113).

La leyenda que presenta Ochoa parece la más difundida. En relación con este relato, se comprende que los que se dirigen al espíritu del granizo suplicándole que se vaya a otra parte, lo llamen ‘flojo’ y ‘ladrón’, y que lo capturen simbólicamente para expulsarlo.

Una creencia muy conocida en relación con este espíritu del granizo es que es acompañado por los niños que han muerto sin haber recibido el bautismo¹⁷⁵; ellos le modelan las bolas de hielo.

En cuanto al lugar donde vive el espíritu del granizo, encontramos muy pocos datos. Tschopik dice que los aymaras de Chucuito “creen que este espíritu reside en la isla Amantani, en el lago Titicaca” (1968: 129). Vellard informa que “el padre principal del granizo es el *Caca-Aca*, el pico oriental del Huayna Potosí (...) Cuando el granizo amenaza, el campesino le ofrece ofrendas y canta: ‘Perdón, *Caca-Aca*, perdón, no nos envíes el granizo’” (1981: 129). Este dato es interesante porque ya en 1638 Calancha hizo una mención especial de esta montaña al hablar de las creencias de los aymaras de Pucarani (prov. Los Andes, La Paz): “Los Idolos que adoraban estos Indios eran los fronterizos de cerros nevados, dando más adoración al que tenía mayor alteza. En los que gastaban más sacrificios, i estremaban el culto era en el cerro *Illimani Cullcachata*, i en el más frontero del pueblo llamado *Cacaaca*, éste por ser muy eminente i estar siempre nevado, fue muy venerado de todos los desta Provincia de Omasuyos” (1978: 1960)¹⁷⁶.

Sobre el espíritu del hielo tampoco sabemos mucho. Según Girault, se lo llama *saxra wiphina*, ‘espíritu maligno del hielo, y “se lo imagina como un gran anciano de raza indígena, flaco y con largos cabellos blancos” (1988 [1972]: 103)¹⁷⁷. Viviría en la constelación de las Pléyades, desde donde baja a la tierra provisto de una gran bolsa con rayos de hielo que derrama sobre los campos cultivados¹⁷⁸.

Al igual que en el caso de los ritos de la lluvia, en las oraciones que acompañan los ritos contra el granizo y la helada se invoca a los demás *Achachilas*, los grandes y pequeños protectores de las comunidades y, también, a los ‘santos y vírgenes’ católicos. No son destinatarios en sentido estricto, sino más bien intermedarios, que pueden interceder frente al espíritu del granizo y el espíritu del hielo en favor de los campesinos.

174 *Chaski*, ‘mensajero’.

175 Estos niños no bautizados se llaman *murus* (del castellano ‘moro’), *murú almas* o *murú wacetas*.

176 Otro autor colonial hace igualmente mención de esta montaña: “Adoraban estos gentiles un cerro que sobresale entre los demás de la cordillera y es el inmediato al pueblo, llamado *Cacaaca*, siempre cubierto de nieve, donde tenían la figura de un indio de piedra, de media vara de alto, sacrificando criaturas para aplacarlo” (Alecedo, 1967 [1786-1799], III: 241).

177 Esta imaginación concuerda bien con el significado original de la palabra *saxra*, que encontramos en Bertonio: “*Sakhra*. Flaco. *Sakhra achachi*. Viejo o vieja que no tiene más que el pellejo” (1612, II: 305). Actualmente se usa la palabra comúnmente para ‘espíritu maligno’.

178 Véase Girault, 1988: 103-104 y Paredes, 1976 [1920]: 120.

El objetivo de los ritos que hemos descrito es bastante claro: combatir y conjurar aquello que puede poner en serio peligro el normal desarrollo y crecimiento de las plantas y, por ende, la futura cosecha. En parte, se emplea la tecnología empírica, prendiendo fuegos y esparciendo sal sobre las chacras. Pero como la causa de la amenaza no es exclusivamente natural, se emplea también la tecnología simbólica, concretamente aquélla que se usa cuando se trata de conjurar o contrarrestar un maleficio. El cuerno izquierdo de la vaca, *ch'iq'a waxra*, es frecuentemente usado con fines maléficos. En este caso, se usa para obligar al granizo a alejarse del lugar donde amenaza con hacer estragos. Paredes ilustra esta idea con el siguiente ejemplo: “Cuando se produce la creciente de un río por la abundancia de lluvias, acostumbran poner un cuerno de buey en la ribera amenazada de inundación, porque suponen que las avenidas son presididas y guiadas por el diablo, quien al notar un cuerno cree que se encuentra escondido en el lugar un compañero suyo y por no tener inconvenientes con él o herirle, desvía la corriente por otro lado” (1976[1920]: 152). El feto de la burra, considerado como el más insignificante, sólo es usado en maleficios: debe atontar al espíritu del granizo. El estiércol y los huesos de pescado quemados producen un olor insoportable que debe ahuyentar a este espíritu. El *kuti kuti*, literalmente ‘vuelve, vuelve’ (del verbo *kutiña*, ‘volver’), simboliza el deseo de que el espíritu del granizo vuelva al lugar de donde procede y deje en paz a los hombres. Finalmente, los símbolos cristianos, las hojas de palmera bendecidas en Domingo de Ramos y el agua bendita, hasta ahora son usados también en muchas zonas de Europa como medio de conjuración, concretamente contra los rayos que podrían caer sobre las casas y provocar incendios.

3.2.11. Ritos contra la lluvia

La lluvia es el elemento más indispensable para el crecimiento de las plantas en el Altiplano, pero, algunas veces, las precipitaciones pueden llegar a ser tan intensas y de tan larga duración que se convierten, a su vez, en una amenaza para la agricultura. Como esto, sin embargo, es algo excepcional, no hay ritos muy elaborados para contrarrestar este fenómeno. Dos autores afirman que no existen ritos para combatir a las lluvias excesivas. Así, dice Tschopik: “El aymara de Chucuito no parece conocer ninguna ceremonia especial que impida la lluvia” (1968: 316). Y Vellard afirma: “No existe ningún rito para hacer cesar la lluvia demasiado abundante. El fenómeno además es raro y los indígenas se resignan diciendo: ‘Es la voluntad de Dios’” (1981: 172).

Estas afirmaciones son demasiado tajantes. Ya en el vocabulario de Bertonio se encuentran dos expresiones que indican algo como un rito contra la lluvia. La primera es: “*Phuscarpaatha*. Echar el aguacero soplando, como suelen los hechiceros con sus embustes, para engañar a los indios” (1612, II: 281). Esta costumbre la registró también La Barre en 1948: “Durante la época de crecimiento, si llueve de tal manera que los cultivos son perjudicados, todos los que han nacido en la época de lluvias entran en los campos y soplan, ya sea sólo con el aliento, ya sea con humo de tabaco, en la dirección de donde viene el viento, para que se vaya” (1948:85). El autor se equivoca cuando dice

que entran en los campos “todos los que han nacido en la época de lluvias”. De hecho, se trata de los que han nacido en la época seca: ¡con lo seco se combate lo húmedo!

Esto ya se advierte en la segunda expresión de Bertonio: “*Tunqui*. Vn paxaro grande como lechuza, que tiene las plumas amarillas. *Tunqui aatutha*. Leuantar este paxaro en vn palo, como esperado para que no llueue, es superstición de indios” (1612, II: 364). De esta ave de los Yungas, llamado también gallito de roca, los campesinos creen aún hoy que trae suerte. La disecan y la guardan en sus casas, convencidos de que puede protegerles contra males y desgracias. Bertonio es el único autor que menciona la costumbre de exponer esta ave disecada para combatir las lluvias excesivas. Ninguno de mis informantes aymaras la conoce. Sin embargo, es muy común que, en caso de precipitaciones prolongadas se abran sepulcros y se saquen calaveras o partes de esqueletos para exponerlas al aire libre y así, por la sequedad de los vestigios humanos, combatir la lluvia. El primero que ha registrado esta costumbre ha sido Bandelier: “cuando llueve mucho, desentieran algún esqueleto humano y lo exponen diciendo: ‘Cuando llueve mucho, algunos muertos deben ser sacados’” (MS: 203). En otra parte del mismo manuscrito, dice este autor: “La creencia de que los cráneos de los *chullpas*¹⁷⁹, expuestos a la luz del día, disipan las nubes y arrojan la lluvia, es general entre los aymaras. Con frecuencia sacan estas calaveras y las dejan decaer en aire libre, cuando la lluvia es demasiado abundante” (MS: 188). Paredes presenta esta costumbre de una manera más interpretativa postulando: “Cuando las lluvias son excesivas, acostumbran descubrir los túmulos antiguos o *chullpas*, para que las almas de sus antepasados las hagan cesar y no se inunden y remojen sus huesos” (1976 [1920]: 119)¹⁸⁰. Conocemos solamente un caso de desentierro del cadáver de una persona recién fallecida para contrarrestar la excesiva caída de lluvias - justamente en la provincia de Chucuito, de la cual ha dicho Tschopik que no se conocen ceremonias especiales para impedir la lluvia. Preston presenta en su *Diario de Santa Lucía* el siguiente testimonio de una de sus informantes: “Ella continuó: ‘Demasiado lluvia. La lluvia sigue cayendo. La chacra está mal, apesta. Con el *paqó*¹⁸¹ hemos desenterrado el cadáver de Eustasio Condori, el muchacho que murió justo cuando empezó a llover. Hemos hecho una *mesa* y lo hemos cubierto con *k’antuta*¹⁸². Lo hemos dejado al aire libre toda la noche. En la mañana lo hemos enterrado nuevamente. Ahora creemos que las lluvias pararán’” (1971, IV: 44-45).

Parece contradictorio que en el caso de la fiesta de los difuntos se saquen esqueletos o calaveras de los sepulcros con el objeto de que las almas intervinieran para que haya suficientes lluvias y crezcan los cultivos, mientras que en caso de lluvias excesivas se saquen estos restos mortales para contrarrestar las precipitaciones. Sin embargo, los casos son diferentes. Una vez por año se

179 Es posible que la palabra *chullpa* en el aymara antiguo haya significado ‘envoltura’, en la que se ponían los muertos. Por extensión, ha llegado a significar también ‘momia’ y, luego, ‘lugar de entierro’ y ‘torre funeraria’.

180 La siguiente observación de la Barre se basa en un erróneo pero común empleo de la palabra ‘fetichismo’: “(...) el uso de cráneos de las *chullpas* en la magia de la lluvia es otra práctica fetichista” (1948: 181).

181 *Paqu*: palabra quechua que usan los aymaras del sur del Perú para el especialista religioso que se conoce en Bolivia con el nombre de *yatiri*.

182 Un arbusto con flores amarillas y/o rojas que brota tanto en el Altiplano como en los valles subtropicales: *Cantua buxifolia* Jus. y *Cantua híbrida* Jus.

festeja a las almas de los difuntos, se las alimenta abundantemente para que durante el año hasta la siguiente fiesta actúen en favor de sus familiares y no perturben la tranquilidad de sus hogares. Los esqueletos y calaveras que eventualmente se sacan de los sepulcros simbolizan entonces la presencia de las almas. Después de esta fiesta¹⁸³ hay que dejar en paz a los muertos porque, según la creencia general, perturbar su tranquilidad significaría causar sequías. Por eso, los aymaras siempre se han opuesto a la realización de excavaciones, particularmente de las *chullpas*, y han tratado de impedir las. Pero en caso de lluvias torrenciales se pueden abrir los sepulcros para que el tiempo se vuelva más seco.

Tschopik menciona otra práctica para combatir la lluvia. Uno de sus informantes le dijo que “cuando llueve demasiado, se arrojan al fuego serpientes vivas” (1968:316). Parece que tenemos aquí una reminiscencia del antiguo dios del trueno, *Illapu*, que, entre otros elementos meteorológicos, controla la lluvia: una de sus manifestaciones principales es el relámpago, el cual se asocia con la serpiente, por su reptación. De la misma manera, se asocia a las serpientes con la lluvia y, al deshacerse de ellas, se cree librarse de las lluvias.

Decíamos que cuando la sequía es extrema y de larga duración, se puede decidir, excepcionalmente, recurrir a un sacrificio humano. En caso de lluvias prolongadas y de inundaciones fuertes, se puede igualmente recurrir a esta medida extrema. Un caso muy conocido fue el sacrificio humano que se realizó en una comunidad de la provincia de Huanacán, del departamento de Puno, a fines de febrero de 1986. Este caso tenía relación con la enorme subida del nivel del lago Titicaca y las grandes inundaciones que hubo en las zonas ribereñas del lago, que destruyeron totalmente los sembrados del año. A pesar de que la autoridad máxima del departamento de Puno declaró a la prensa que “para aplacar lluvias, inundaciones o sequía, sacrificios humanos son cosa frecuente en Puno”¹⁸⁴, tenemos que interpretar este hecho como de naturaleza muy excepcional. Llama la atención que en ninguna de nuestras fuentes se menciona a los destinatarios de las prácticas con que se trata de combatir las lluvias excesivas. Sin embargo, podemos suponer que son las mismas fuerzas de la naturaleza las que son invocadas en caso de ausencia duradera de lluvias, es decir, aquéllas que ejercen el control sobre este elemento natural. Los muertos deben ser considerados solamente como intermediarios.

3.2.12. Los ritos de la precosecha

A comienzos de febrero, los campesinos realizan una inspección de sus cultivos: investigan cómo las plantas van desarrollándose. Es motivo para ejecutar algunos ritos sencillos. Lo hacen tradicionalmente en la fiesta de la Virgen de la Candelaria, el 2 de febrero.

En algunas zonas, como, por ejemplo, en la de *Achacachi* (prov. Omasuyos, La Paz)¹⁸⁵, en la noche del 1 de febrero, las autoridades visitan las chacras junto con los *yatiris* y realizan una *q'uwacha*, un sencillo acto ritual en que

183 En algunas zonas se festeja también a los difuntos en Jueves Santo. Este día es celebrado como 'medio año' entre una y otra fiesta de Todos Santos.

184 Véase el periódico La República. Lima, 5 de marzo de 1986.

185 Véase Albó, 1971-1974, XA-738 y XA-1334.

quemar especies de *q'uxa* (*Satureia boliviana*), un pequeño arbusto que es muy conocido en el Altiplano. En Carangás (Oruro) se hacen oraciones en la capilla de la comunidad.

En la mañana del 2 de febrero se hace la visita a las chacras. Es un acto más de tipo familiar y realizado preponderantemente por mujeres. Para crear un ambiente festivo se colocan, a veces, banderitas blancas o banderitas de papel de distintos colores en las chacras¹⁸⁶. También se suele colocar cruces de madera, adornadas con serpentinas, en el centro de los diferentes campos¹⁸⁷.

Con bosta que han traído de sus casas, encienden pequeñas fogatas en las que harán luego un sahumero, echando copal y *q'uxa*¹⁸⁸. También se puede quemar incienso en pequeños braseros¹⁸⁹.

El acto central consiste en llamar a los espíritus de los productos y en escarbar algunas plantas. Los participantes agarran el paño en que han traído la bosta o el tejido en que las mujeres llevan su coca, y lo sacuden en todas direcciones mientras rezan diciendo: “Ven, ven de todos los campos, ven a éste. De todos los lados, ven aquí” (Carter y Mamani, 1982: 103). Después de cierto rato, pasan a buscar algunas plantas bien formadas y las escarban cuidadosamente, preocupados por no dañarlas. Luego hacen libaciones con alcohol y vino sobre las papas que han encontrado y también sobre las mismas chacras.

Celebran el acontecimiento con la presentación de ofrendas, generalmente una *muxsa misa*, una ofrenda dulce¹⁹⁰. Por último, las mujeres amarran al pasto que crece a los bordes de las chacras, anudándolo. Allen dice con respecto a este detalle: “Esta acción de amarrar encierra y mantiene los efectos benéficos del rito para la chacra” (1972: 19).

Al volver a sus casas, llevan las plantas con los tubérculos que han escarbado para preparar más tarde una sopa especial con ellos. Barstow dice al respecto: “Pero antes de que este producto pueda ser cocido (junto con ají y cuy), debe guardarse durante un día entero sobre un *awayu* en la casa de los cultivadores, junto con una vela prendida y una imagen de la Virgen de Copacabana” (1979: 227). El 3 de febrero se consume esta comida ritual.

Los destinatarios de estos ritos sencillos de la precosecha son, en primer lugar, los espíritus de los productos, llamados en forma colectiva ‘el espíritu de la chacra’¹⁹¹ o ‘el espíritu de la cosecha’¹⁹². Los nombres que se les da son al mismo tiempo los nombres rituales para los productos. El nombre que encontramos con mayor frecuencia es *ispalla*; también *mama ispalla* o *ispalla mama*. El primero en registrar esta palabra fue Miranda, en su diccionario de 1970:

186 Véase Mamani, 1988: 117.

187 Véase Allen, 1972: 19 y Barstow, 1979: 228.

188 Véase Albó, 1971-1974, XA-738; Carter y Mamani, 1982: 103; Mamani, 1988: 100.

189 Véase Barstow, 1979: 228.

190 Carter y Mamani dicen que se presenta una *tira misa* (1982: 257) y dan la siguiente definición de esta ofrenda: “*Tira misa*. Esta misa está compuesta principalmente de hojas de *k'oa* (*displostephium*), material tan resinoso que al echarse sobre brasas produce un humo aromático. En la misa, la *k'oa* está mezclada con grasa de llama y unas cuantas hojas de coca” (1982: 296). En ninguna otra fuente hemos encontrado este nombre de *tira misa* que, sin duda, significa ‘ofrenda para la tierra’ (tira: aymarización de ‘tierra’). El nombre científico de *q'uxa* es *Satureia boliviana*. En cuanto a *Displostephium* se conoce el *Displostephium lanatum* Cuatr., una especie silvestre del Altiplano, llamada en aymara *wikacha*, y el *Displostephium aff Haenkel*, una especie de la ceja de la montaña, llamada en aymara *k'umira* (véase Girault, 1984: 452).

191 Véase Allen, 1972: 18.

192 Véase Albó, 1971-1974, XA-2701.

“*Ispalla*. Víveres, productos agrícolas” (1970: 173). Luego encontramos los siguientes significados: “*Ispallanaca*: espíritus que velan por las chacras” (Ochoa, 1979: 2). “*Ispalla*. Nombre dado a la papa grande y gemela¹⁹³ en una ceremonia agrícola; sin. *ispall mama*. *Ispälla*. Espíritu de los productos agrícolas” (Büttner y Condori, 1984: 62). La siguiente lista con otros nombres nos enseña que entre estos espíritus hay tanto femeninos como masculinos:

espíritus femeninos

papa imilla	<i>imill t'alla</i>	‘señora papa’
papa	<i>mama jatha</i>	‘señora semilla’
quinua	<i>p'isqü t'alla</i>	‘señora quinua’
quinua	<i>t'ijur mama</i>	‘señora que corre’

espíritus masculinos

oca	<i>apilltata</i>	‘señor oca’
papa	<i>jach'a mallku</i>	‘mallku grande’
cebada	<i>waranqa ispilan mallku</i>	‘mallku de mil espigas’ ¹⁹⁴

Como en casi todos los ritos, la destinataria es también la *Pachamama*. Otros destinatarios son los *Anchanchus*, a quienes se presentan ofrendas. Las *q'uwachas* son ofrecidas también a los *Anchanchus*, esos espíritus de carácter maléfico a quienes siempre hay que tener en cuenta¹⁹⁵.

El objetivo inmediato de los ritos de comienzos de febrero es procurar que las plantas logren un buen desarrollo. Por eso Mamani puede llamar a estos ritos: ‘ritos de crecimiento’ (1988: 117). Por medio de ellos, se alimenta a las plantas que están creciendo, “propiciando una vez más las fuerzas femeninas de la fertilidad” (Barstow, 1979: 227-228). ‘*Ispallaru manq'ayañani*: haremos comer a los productos’, dicen los aymaras mismos¹⁹⁶. Esta idea se expresa también en la comida ritual que se sirve el 3 de febrero, ya que contiene los mismos ingredientes fecundadores que la comida ritual de la siembra. Y en las oraciones los campesinos expresan su esperanza de “que las papas lleguen a ser grandes y que vengan papas de otras parcelas a parar en las suyas” (Carter y Mamani, 1982: 257). Así se presenta ya el objetivo último: obtener una buena cosecha.

3.2.13. *Anata*: otra celebración de la precosecha

Averiguar cómo las semillas que han puesto en la tierra están desarrollándose es algo importante para los campesinos aymaras: quieren saber si hay motivo para ser optimistas con respecto a la próxima cosecha o si, en cambio, tienen que resignarse ante la perspectiva de no poder esperar mucho de la tierra, a pesar de todos sus esfuerzos. De todos modos, quieren ser más optimistas que pesimistas: cada año lo manifiestan en la fiesta que se llama *Anata*, ‘juego’, que se celebra en el curso del mes de febrero o en la primera quincena de marzo y que coincide con el Carnaval cristiano.

193 Cotari, Mejía y Carraseo dan para gemelo *ispa wateca* (1978, II: 92). De Lucca presenta: “*ispalla*; segunda criatura que nace de un parto doble” (1983: 152).

194 Para otros nombres rituales, véase van den Berg, 1985a: 257.

195 Véase pp. 130, nota 157.

196 Véase Allen, 1972: 18.

Por falta de datos históricos, no sabemos si originalmente los ritos sencillos de la precosecha que describimos en el acápite anterior y los ritos que se ejecutan actualmente en uno de los días de la semana de Carnaval, que son igualmente ritos de precosecha, eran realizados en una misma fecha o si siempre ha habido dos o más momentos en que se controlaba el desarrollo de los cultivos.

Tampoco sabemos cuándo se ha empezado a dar el nombre *Anata* a los festejos por motivo de la precosecha. En Bertonio, el verbo *anataña* tiene todavía un significado general. En la primera parte de su vocabulario encontramos: “Jugar: *Anatatha*; hablando generalmente” (1612, I: 273). En la segunda parte del mismo vocabulario encontramos simplemente “*Anatatha*. Jugar” (1612, II: 19). Sin embargo, parece que en verdad se trataba de un juego de ambiente festivo porque también encontramos: “Fiesta, o juegos: *Anataña*” (1612, I: 241). Qué juegos jugaban no está claro, ni tampoco si había una relación entre estos juegos y los ritos de la precosecha¹⁹⁷. Como fuere, en los diccionarios modernos se identifica *Anata*, sin más, con el Carnaval¹⁹⁸.

3.2.13.1. La preparación de la música

La música es un elemento importante, por no decir indispensable, en los ritos agrícolas. Según hemos visto al hablar de los ritos de los difuntos y de la lluvia, los tonos que producen los instrumentos musicales influyen sobre los fenómenos naturales y contribuyen así a que el crecimiento de las plantas pueda realizarse en forma regular. Mientras que, antes de la época de las lluvias y en caso de sequía prolongada, son los *pinkillus* los instrumentos más apropiados para ser tocados, porque atraen la lluvia, al final de la estación lluviosa y en especial en la fiesta de *Anata* se toca con preferencia la *tarqa*, un aerófono cuyo sonido alegre causa la cesación de las lluvias y anima a los cultivos a seguir desarrollándose hasta el momento en que pueda empezar la cosecha.

Algunas semanas antes de la fiesta de *Anata* - “en algunos lugares el 20 de enero, fiesta de San Sebastián; en otros el 2 de febrero, fiesta de la Candelaria” (INDICEP, 1973a: 4) los músicos sacan los instrumentos de los lugares donde los han guardado para empezar los ensayos. Lo más importante es que, como dicen los campesinos, entren nuevas melodías en los instrumentos, o que, en caso de que vayan a estrenar instrumentos nuevos, éstos reciban las melodías del ‘dueño de la música’. Con este fin, los músicos se dirigen por la noche a un lugar apartado donde se encuentra una vertiente o un manantial: “no cualquier lugar con agua: debe ser un tal donde el ‘agüita salte’. Es decir, donde se produzca sonido” (Martínez, 1976: 287). Allí habita el *Sirinu* (castellano: ‘sereno’)¹⁹⁹ o *sirinu mallku*²⁰⁰, un espíritu generalmente considerado como peligroso²⁰¹, que es el dueño de las melodías y sabe transmitir las a los

197 Por lo demás, los aymaras del siglo XVI conocían un número considerable de juegos. Véase Bertonio, 1612, vol. I, pp. 273-274.

198 Que yo sepa, la identificación de *Anata* con Carnaval aparece por primera vez en el vocabulario de Paredes de 1938, que fue editado recién en 1970: “*Anata*. Juego, carnaval” (1970: 215). Luego, en el vocabulario de Villamor de 1940: “Carnaval *Anata*” (1981: 33). En el vocabulario de García, de 1917 encontramos simplemente: “*anata*. Jugar, retozar” (1917, II: 17), sin referencia al Carnaval.

199 El *Sirinu* parece una figura introducida por los españoles: no hay palabra propia para esta figura en el aymara. Martínez dice al respecto: “Hemos buscado en Bertonio y otros algún indicio autóctono del nombre. Sin resultados, por cierto: la palabra parece, a todas luces, castellana” (1976: 288).

200 Véase INDICEP, 1973a: 4.

201 Cualquier persona que entre en contacto con el *Sirinu* puede ser agarrada por él y enfermarse o enloquecer. De tal persona se dice: *sirinu katjata*, ‘agarrada por *Sirinu*’. Véase Mamani y Mendoza, 1981: 28; Mendoza, 1981: 13.

instrumentos²⁰². Para que sus instrumentos sean templados o ‘serenados’²⁰³, los músicos tienen que enfrentarse con el *Sirinu*, lo que de ninguna manera es fácil y requiere de todas sus fuerzas. Martínez resume de la siguiente manera el relato de un famoso músico de Lunlaya, norte de Chile: “El acto era en extremo peligroso, pues se trataba de enfrentarse con *Supay*²⁰⁴ y requería de toda su energía espiritual y valor para resistir el momento en que éste llegaba. Cualquier debilidad le sería fatal: *Supay* se apoderaría de su alma y él enloquecería. Era indispensable darse fortaleza con abundantes *ch'allakus*²⁰⁵, oración y *akulli*²⁰⁶. Pero el riesgo bien valía la pena: *Supay* soplaba sobre el instrumento nuevo y, a partir de ese instante, todos los versos posibles estaban ya en el *pinkillu*. La música entera del universo estaba ahí depositada. No sería el músico sino el instrumento mismo el que tocaría” (1976: 287). Personalmente, hemos podido observar una vez tal ‘serenar’ de nuevos instrumentos en una comunidad aymara de los Yungas (La Paz): fue en la comunidad de Tocaróni, en enero de 1971. Con un grupo de diez jóvenes fuí, una noche de luna llena, a una cascada. Cada uno llevaba consigo un par de zampoñas (*sikuri*) nuevas. Al llegar a la cascada, los jóvenes se colocaron en semicírculo delante de la misma y después de haber rezado durante algunos minutos, empezaron a probar los instrumentos. Durante más de una hora intercambiaron las zampoñas, en silencio, sin tocarlas todavía verdaderamente, sólo susurrando en ellas, concentrándose y buscando la armonía perfecta de los pares de instrumentos y del conjunto. De repente las zampoñas estaban ‘serenadas’: cada músico había encontrado el par perfecto, y entonces empezaron a tocarlas con todo entusiasmo, sacando hermosas melodías.

Tocar música dentro del contexto de las actividades y ritos agrícolas no es simplemente un acto de divertimento; no se trata de dar realce a estas actividades o ritos. Más bien, es otro esfuerzo más para garantizar una buena cosecha y para que la vida continúe. Y para que este esfuerzo sea eficaz, hay que prepararse, hay que ensayar para lograr la combinación más perfecta. Esta preparación comienza con el enfrentamiento con el *Sirinu*: se trata, nuevamente, de un medir de fuerzas. Al concentrarse totalmente, al desplegar toda su energía y valor, el músico puede conseguir que lleguen a su instrumento los tonos y las melodías que, sacados en el momento oportuno, puedan contribuir a que los campos produzcan lo necesario para vivir y seguir existiendo.

3.2.13.2. Alt'ap uru (tuminku): día (domingo) de compras

El domingo de quincuagésima, los campesinos de las diversas comunidades de una determinada región se dirigen al pueblo central para comprar todo aquello que se necesita para celebrar la fiesta de *Anata* que, normal-

202 Según Ochoa, los *Sirinus* “tienen la forma de seres humanos, esto según los que vieron visten poncho rojo, chalina blanca, sombrero gris, y pantalones blancos. Estos espíritus aparecen solamente en las noches, tocando algún instrumento de percusión” (1978b: 29) En otro texto, el mismo autor dice que el *Sirinu* “va portando un instrumento que mayormente suele ser charango” (1978c: 3) Es extraña esta descripción, porque normalmente las sirenas son presentadas como figuras medio peces, medio mujeres. Uno de los informantes de Martínez habla de “ (...) un animal así, grande; su parte de atrás como pescado y en su delante tenía dos tetas grandes, así...” (1976: 288). Véase también Gisbert, 1980: 46-51.

203 Serenar quiere decir en este contexto: exponer para que reciba sus melodías el instrumento musical. Ofrendas y remedios son también ‘serenados’, es decir, expuestos a la claridad de la luna para recibir mayor fuerza y valor. Véase Albó, 1971-1974, XA-0473; Girault, 1988: 438-442.

204 *Supayu* es el jefe de los espíritus malignos: parece que el informante identifica al *Sirinu* con este espíritu.

205 *Ch'allaku*: libación de alcohol.

206 *Akulli*: el masear coca (de *aku*: ‘muela’).

mente, dura toda una semana, a saber, hasta el domingo de Tentación. Por eso se llama a este domingo *alt'ap uru* o *alt'ap tuminku*, 'día o domingo de compras'.

Los compradores son acompañados por conjuntos de músicos y grupos de bailarines. Las autoridades de las comunidades les dirigen. En el pueblo se realiza una especie de concurso folklórico en que participan las comparsas de las diferentes comunidades de la zona.

En varias regiones se realizan 'batallas rituales' pacíficas: "Se echan flores y confites con la denominación de *chayahua*²⁰⁷ y se golpean las espaldas con el fruto del membrillo o *lucma* (*Lucuma* obovata H.B.K-), encerrados en unos aparatos colgantes tejidos de lana de colores variados y pintorescos, llamados *huichi huichi*" (Paredes 1976 [1920]: 195-196). Bandelier observó en 1895, en la Isla del Sol, que los campesinos de la comunidad de Challa y de la estancia de Kea, se enfrentaban para "cambiar (...) hondazos de duraznos" (1914: 208). El hecho de que las 'armas' que se usan se llamen *wichi wichi*, nos hace pensar que aquí se trata de una sustitución pacífica de los combates violentos que se realizan todavía en algunas zonas con motivo de otras fiestas: el *wichi wichi* es, como hemos visto, una de las armas usadas en el *tinku* de la fiesta de los difuntos y de otras fiestas. Además, el uso de frutas, en especial del membrillo, nos indica que esta 'pelea' se efectúa con la finalidad de conseguir una buena cosecha: se espera que las papas tengan el tamaño de los membrillos²⁰⁸.

Al final de la tarde, se da la bienvenida al *Anata*, una persona disfrazada que personifica al espíritu de esta fiesta anual de la precosecha: "*Anata Wayna*, el Carnaval Nuevo, llega al campo prodigando abundancia a los campesinos aymaras, con él la papa nueva, la quinua, las flores, las mariposas" (INDICEP, 1973a: 3)²⁰⁹.

Los comuneros le arrojan mixtura y serpentinatas y le festejan diciendo: "Aquí está bebida y comida para tí, Carnaval, no te vas a amargar" (Ochoa, 1975b: 3). Junto con el *Anata* vuelven luego a la comunidad para continuar allá la fiesta.

3.2.13.3. La visita a las chacras

Durante la semana de Carnaval los campesinos visitan sus chacras para averiguar cómo están desarrollándose los cultivos²¹⁰. Este día se conoce por diversos nombres. Si se realiza la visita el día lunes, se habla de *jisk'a anata*, 'juego pequeño', a distinción de los demás días de la semana de Carnaval que, juntos, se

207 No hemos podido encontrar el significado original de la palabra *chayahua*. Miranda apunta en su diccionario: "*chayahua* - en carnavales se acostumbra echarse florecillas silvestres, darse golpes con membrillos en la espalda, etc." (1970: 133).

208 Hopkins, basándose en un documento de 1772, presenta un estudio interesante sobre el juego de enemigos con ocasión del Carnaval. Véase Hopkins, 1982.

209 A esta figura se la llama, a veces, el 'Viejo Carnaval'. Véase Ochoa, 1975b: 3-4.

210 Parece que esta visita se hace más comúnmente el día lunes, pero hemos encontrado también indicaciones con respecto a otros días de la semana de Carnaval. Para martes, véase Patch 1971: 5; Monast, 1972: 57; Mamani, 1988: 117. Para miércoles, véase Carter y Mamani, 1982: 104; Hatch, 1983: 325-326. Para jueves y viernes, véase Carter y Mamani, 1982: 257. Para viernes o sábado, véase Albó, 1971-1974, XA-731. En el fichero de Albó encontramos también indicaciones en cuanto a visitas rituales a las chacras, llamadas *ch'uqi urucha*, fuera de la semana de Carnaval: "Marzo o febrero (pasando Carnaval, en Yauriri, zona Jesús de Machaca el segundo jueves de la Cuaresma (XA) 1399) y en la comunidad de Satana (Jesús de Machaca) "el día 21 de marzo, o cerca de esa fecha" (XA-2635).

llaman *jach'a anata*, 'juego grande'²¹¹. Es un día no tan festivo aún, porque la atención se concentra sobre las plantas que deben ser atendidas. Recién cuando se ha cumplido con esta obligación pueden entregarse totalmente al baile y otras diversiones. Comúnmente llaman al día de la visita a las chacras '*ch'uqin urupa*', 'su día de la papa', considerándolo como el día del cumpleaños o del aniversario de la papa. Ochoa habla también del *ispallanak uru*, 'un día de los productos de las chacras'²¹², mientras que Patch dice que es el día en que "los campesinos realizan el *yapu catu* (el asegurar la cosecha)" (1971: 5)²¹³.

En la provincia Chucuito (Puno), el 'día de la papa' comienza con un rito en honor de la *Pachamama*. A las cuatro o cinco de la madrugada, cada familia campesina ofrece una *muxsa* misa, una ofrenda dulce, sobre un pequeño altar de piedra, llamado *wirjin misa cala*, 'piedra de ofrenda a la virgen', que se encuentra en el patio de la casa. La preparación y la quema de esta ofrenda van acompañadas de oraciones y libaciones de vino y alcohol²¹⁴.

Habitualmente los campesinos tienen enterrados, en los patios de sus casas, amuletos compuestos llamados *jach'ailla*²¹⁵, objetos de alabastrita que representan un conjunto habitacional (un patio con viviendas y depósitos) y animales domésticos. Con motivo de la fiesta de *Anata*, estos amuletos, cuya función es "asegurar la buena suerte para los trabajos y los productos del cultivo, una excelente reproducción del ganado, la salud y las riquezas para los propietarios" (Girault, 1988[1972]: 157), son desenterrados y llegan a ser objeto de oraciones y libaciones "a fin de conservar sus propiedades benéficas" (Girault, 1988[1972]: 157). Después se los entierra nuevamente.

En la misma madrugada del día de la visita a las chacras, los campesinos adornan sus casas y los patios de la mismas con flores silvestres y serpentinas: "Con las flores, mixturas y algunas plantas echan alrededor de la casa y en el techo de la casa diciendo: '*Ch'oke tapa* (nido de papa)²¹⁶, cuida bien los alimentos; hoy es tu día, bebe y pijcha coca" (Ochoa, 1975b: 6). Hacen libaciones y, a veces, reventan coheteros para marcar el comienzo de las actividades festivas del día.

Hacia las nueve de la mañana, las familias se dirigen a una de sus parcelas, donde primero encienden un pequeño fuego: "El propietario del campo quema coca, sebo de llama y *q'oa* en un círculo de estiércol, abierto hacia el este²¹⁷, como una ofrenda al espíritu del lugar" (Tschopik, 1968: 318). A veces se hace este fuego en una de las orillas de la chacra, con más frecuencia en el centro de la misma.

A continuación se preparan varias ofrendas compuestas que luego serán quemadas y, a veces, se realiza un sacrificio de sangre de una llama o de una oveja. Estos actos son acompañados por oraciones y libaciones de alcohol:

211 Véase Ochoa, 1975b: 4 y 10-11. La Barre se equivoca cuando dice que *jisk'a anata* se refiere a que en las comunidades campesinas se celebra el Carnaval en una forma más reducida que en los pueblos y ciudades: "Las celebraciones del Carnaval en las aldeas más pequeñas, a veces, son distinguidas de aquellas de las ciudades más grandes por llamarlas *jisk'a anata* o 'juegos pequeños' (1948: 191).

212 Véase Ochoa, 1975b: 4.

213 *Yapu katu* significa literalmente 'agarrar la chacra'.

214 Véase Ochoa, 1975b: 5-6.

215 *Jach'a illa*: 'amuleto grande'. Véase van den Berg, 1985a: 72-73.

216 *Ch'uqi tapa* es uno de los nombres que se da al espíritu de las papas.

217 De los puntos cardinales, el este es la dirección más importante en la religión aymara: simboliza lo positivo y el bien. Véase La Barre, 1948: 176; Tschopik, 1968: 256 y Girault, 1988: 143.

“Mientras que todo ardía y humeaba, nuestro arrendador estuvo al lado sin sombrero y arrojó en varias direcciones (principalmente hacia el este) vino rojo de un vaso sobre las matas de papa bebiendo un poco antes de lanzar sobre el campo. También se diseminaron pétalos de flores en la misma dirección” (Hickman, 1975: 112-113). Al mismo tiempo, se procede a la decoración de la chacra, echando confites, mixtura y serpentinas sobre las plantas y colocando banderitas blancas, símbolos de la fertilidad²¹⁸. “Finalmente, los visitantes seleccionan la planta que tenga las flores más bellas del campo, la cubren con mixtura y serpentinas, recomendándole proteger a las otras plantas de cualquier peligro que pudiera sobrevenir” (Hatch, 1983: 325).

El acto central de la visita a las chacras consiste, como en la fiesta de la Candelaria, en escarbar una cierta cantidad de papas para ver qué esperanzas pueden tener con respecto a la futura cosecha. Después de haber pedido licencia al espíritu de las chacras o al espíritu de los productos, las mujeres “buscan alrededor de la planta y, sin arrancar la planta, le sacan debajo tierra la papa” (Albó, 1971-1974: XA-2712). En lugar de las papas que de esta manera sacan de la tierra se colocan membrillos, para que las papas crezcan del tamaño de estas frutas. Con membrillos golpean las papas que han sacado diciendo: “¡Tamaño del membrillo, tamaño del membrillo!”²¹⁹. Luego se adornan las papas escarbadadas con mixtura y serpentina y se hacen libaciones sobre ellas: “Estos productos son objeto de libaciones, dan copala, coca, vino, como un acto de veneración e invitación” (Ochoa, 1975b: 7). En caso de que se haya realizado un sacrificio de sangre, se derrama también sangre de la víctima sobre estas papas.

Los actos que acabamos de describir se repiten en todas las parcelas que tiene una familia. Generalmente, todo esto va acompañado por la ejecución de música y danzas que simbolizan la fertilidad de la tierra y deben favorecer el crecimiento continuado de los cultivos. La danza más característica del ‘día de la papa’ es la que se ejecuta con los mismos tubérculos. Hombres y mujeres colocan papas escarbadadas en sus *awayus*, tejidos multicolores, los mismos en que han traído a la chacras los membrillos, y cargándolas sobre sus hombros o espaldas “hacen bailar a las papas”²²⁰.

Antes de regresar a su casa, las familias campesinas se dirigen a menudo al calvario que se encuentra en medio de las chacras. Se arrodillan delante del calvario y pronuncian una serie de sencillas oraciones. El calvario también es decorado con flores, serpentinas y mixtura. Cada familia muestra las papas que han escarbadado al cuidador oficial de las chacras, diciendo: “Este es nuestro trabajo y así lo hemos recogido”. El cuidador toma, a su vez un membrillo, y golpea con él las papas, diciendo: “Que todas crezcan del tamaño de este membrillo”. En agradecimiento por el trabajo que ha hecho durante el tiempo del crecimiento de las plantas, le ofrecen unas copitas de alcohol y porciones de coca y le echan mixtura sobre la cabeza²²¹.

218 Véase La Barre, 1948: 183; Patch, 1971: 5; Monast, 1972: 57; Ochoa, 1957b: 7; Vellard, 1981: 167-168 y Hatch, 1983: 325.

219 Véase Carter y Mamani, 1982: 104 y Hatch, 1983: 325.

220 Véase Albó, 1971-1974, XA-1394; Ochoa, 1957b: 9-10. Para bailes típicos de Carnaval, véase Harcourt y Harcourt, 1959: 56-59 y Paniagua, 1981: 7-8 y 13-14.

221 Véase Carter y Mamani, 1982: 104 y 257.

Finalmente, los que han visitado sus chacras vuelven a sus casas y extienden las papas escarbadadas sobre los *awayus* en el patio de la casa. A veces, llevan de las chacras también algunas plantas enteras de papas. En el patio se realiza una última ceremonia: “Los productos cosechados en ese día son sometidos a una *ch’alla* con rociadas de hojas de coca, mixtura y serpentina, y alcohol. Todos los miembros de la familia participan en la *ch’alla* mientras repiten las siguientes palabras: ‘Vengán a nosotros, productos, vengán a nosotros’” (Hatch, 1983: 326). Después de la comida ritual se guardan los productos en un depósito de la casa²²².

Según los investigadores de INDICEP, “el lunes de Carnaval también se espera la visita de los difuntos, para los que se prepara una mesa especial con platos de comida y ofrendas en un lugar tranquilo, para que las almas de los difuntos puedan saborearlos ese día y no pasen hambre” (1973a: 8). Harris, que hizo sus investigaciones entre los aymaras del norte de Potosí, afirma que “los muertos permanecen en el mundo de los vivos durante toda la estación de lluvias” (1983: 144) y que, durante la semana de Carnaval, se identifican con los diablos que entonces celebran su fiesta. No sé si esta afirmación es válida para otras regiones del mundo aymara. Lo que sí es cierto es que en las fiestas grandes siempre se tiene en cuenta a los difuntos y se les convida.

3.2.13.4. Jach’a anata, ‘juego grande’

Los demás días de la semana de Carnaval se denominan *jach’a anata*, ‘juego grande’. Son días de regocijo y de divertimento, en especial cuando hay buenas perspectivas de recoger una cosecha abundante.

Una de las características principales de estos días son las visitas que se hacen entre los comuneros de diferentes comunidades y en particular entre compadres y comadres. Se bebe copiosamente y se come en abundancia para dar satisfacción al cuerpo: de ahí que al día de visita se lo llame, a veces, *janchun uru*, ‘día del cuerpo’²²³. Los ahijados visitan a sus padrinos y les honran colgándoles al cuello un collar de pan adornado²²⁴, y ofreciéndoles obsequios en forma de productos agrícolas y alcohol²²⁵. A su vez, reciben de sus padrinos algún regalo que puede consistir, por ejemplo, en una oveja. Los jóvenes comuneros aprovechan de estos días para hacer visitas a comunidades amigas lejanas: “donde quiera que vayan a visitar ofrecerán plantas de los campos llamadas *paquma*, música y baile, y a su vez recibirán comida, bebida y coca” (Harris, 1983: 143). La palabra *paquma* se usa en el norte de Potosí y en las comunidades aymaras del departamento de Oruro²²⁶ para las

222 El tiempo durante el cual se guardan estos productos es diferente. Hatch dice que en las comunidades que él ha estudiado “se guardan los primeros productos cosechados hasta el próximo domingo, fecha en la cual serán utilizados en la preparación de una sopa especial (sin carne)” (1983: 326). Albó anotó que en Jesús de Machaca (prov. Ingavi, La Paz) estos productos son guardados hasta Pascua (1971-1974: XA-1401), mientras que Patch, que hizo sus observaciones en la provincia Manco Cápac (La Paz), dice que se los guarda hasta la fiesta de la Cruz, el 3 de mayo (1971: 5-6). Finalmente, Bandelier, hablando de las comunidades de las islas del Sol y de la Luna, indica que esta precosecha “fue llevada a casa, para ser guardada hasta la próxima estación” (1914: 208), lo que significaría que son destinados a servir como semillas en la próxima siembra.

223 Véase Ochoa, 1975b: 11.

224 Este collar se llama simplemente *warkunta*, de *warkuntaña*, ‘colgar’, o también *pillu*: “Corona, o cordón que usan algunas naciones de yndios ponerse en la cabeça” (Bertonio, 1612, II: 265).

225 Estos obsequios reciben el nombre de *liki*, ‘golpe’: su entrega es como un ‘golpe’ de cariño que se da a los padrinos.

226 Véase INDICEP, 1973a: 9.

plantas y los productos que se sacan de las chacras durante la precosecha. Pero, y de aquí nuevamente la relación entre la fecundidad de la tierra y la fecundidad humana, se usa esta palabra también en relación con la formalización del compromiso matrimonial que los jóvenes hacen dentro del contexto de la fiesta de *Anata*: “Los enamorados pueden oficializar su compromiso matrimonial; entonces se dice que *Anata Wayna* puede robar las muchachas a su paso, y que la muchacha comprometida se ha ido de *paquma*” (INDICEP, 1973a: 9).

Esta misma relación entre la fecundidad de la tierra y la fecundidad humana se comprueba en el hecho de que, durante la semana de *Anata*, una vez cumplida la obligación con las chacras y los productos, obligación relacionada con la fertilidad de la tierra, se suelen realizar matrimonios ficticios entre solteros y solteras, y entre viudos y viudas, administrados por personas disfrazadas de curas²²⁷.

3.2.13.5. La *kacharpaya*, ‘despedida’

La despedida de *Anata* se realiza generalmente el domingo de Tentación, el primer domingo de la Cuaresma, una semana después del inicio de la fiesta. Nuevamente se puede presentar una persona disfrazada como *Anata*, que hace su visita a la comunidad. A veces se levanta una pequeña carpa, que se parece a la ramada que se construye con motivo de un matrimonio o a la carpa que se coloca sobre la ‘tumba’, en la fiesta de los difuntos. El *Anata* se sienta debajo de la carpa y es agasajado por los comuneros. Además, “es objeto de muchos pedidos: protecciones, ayudas, etc.” (Ochoa, 1975b: 11).

En un determinado momento de la tarde, todos se dirigen hacia las afueras de la comunidad bailando al compás de música alegre, regocijándose y divirtiéndose. Al final de la tarde se queman las ramas que han sido llevadas, se deposita la coca mascada en la tierra y se carga al *Anata* con toda la serpentina con que se habían adornado: “Dicen que en la serpentina y en las ramas y en Coca *jallch’u* (coca mascada)²²⁸ se quedan todas las penas” (Ochoa, 1975b: 11). Luego, el *Anata* encargado de llevar las penas es ‘expulsado’: ‘no regresa junto con los bailarines sino se va otra parte o a su casa’” (Ochoa, 1975b: 12) por otro camino.

En el norte de Potosí se celebra el rito de la expulsión de los diablos²²⁹: “En cada estancia unos cuantos hombres y mujeres los personifican llevando cueros de cabra negros sobre la ropa, adornándose con flores silvestres y plantas de la chacras” (Harris 1983: 143). Estos diablos ejecutan sus bailes pasando por toda la comunidad y son convidados por los comuneros. Por la tarde, se los lleva fuera de la comunidad hacia el campo abierto “donde los disfraces diabólicos se despedazan y así los ‘demonios’ del carnaval son despachados” (Harris, 1983: 143).

227 Véase Paredes, 1976 [1920]: 199 e INDICEP, 1973a: 9.

228 *Jallch’u* viene de *jallch’ña*, un verbo antiguo para ‘mascar coca’ (véase Bertonio, 1612, vol II. P. 112). Actualmente se usa más comúnmente el verbo *akull’ña*.

229 Harris dice que este rito es conocido como el *tapakayu* (1983: 143). *Tapakayu* significa literalmente ‘pie de nido’ (de tapa, ‘nido’; *kayu*, ‘pie’) y es el nombre que se da a un ave con plumas en las patas (véase Miranda, 1970: 265). La relación entre tal ave y el rito mencionado no me queda clara.

El último acto de esta fiesta de despedida es el ‘entierro’ de los instrumentos musicales típicos de esta fiesta, las *tarqas*. Han jugado su papel: se puede esperar ahora el final definitivo de la estación de lluvias. En Carangas (Oruro) “la comparsa o pandilla se dirige al lugar donde fue recogida la música, y en determinado momento (...) todos echan sus instrumentos al lugar fijado, señalando que la fiesta ha concluido y será necesario esperar otro año para que los instrumentos vuelvan a ser utilizados” (INDICEP, 1973a: 4). En el norte de Potosí, las flautas son amontonadas y los músicos “toman sus charangos e irrumpen en una música radicalmente distinta (*kirki*)²³⁰ con la cual todos bailan con un abandono rara vez visto en otra ocasión” (Harris, 1983: 143).

3.2.13.6. Los destinatarios de la fiesta de Anata

El primer destinatario de los ritos de la precosecha es *Anata*, una figura bastante vaða que no aparece en ningún otro contexto ritual²³¹. Es viejo y joven al mismo tiempo. Viejo porque parece pertenecer al círculo de los *Achachilas*: “muchos dicen que es un *achachila* (...) una persona vieja que llega desde lejanas infinidades” (Ochoa, 1975b: 1). Y joven porque viene cada año de nuevo, identificándose con los tiernos productos de los campos y con los jóvenes que están por casarse²³².

Viene cada año, como las almas de los difuntos que, según hemos visto, están también presentes en esta fiesta, a reclamar “su parte de la cosecha del año”, “algunos dicen que es un pobre harapiento que llega una vez al año a disfrutar de muchas comidas que se sirven durante la fiesta del carnaval” (Ochoa, 1975b: 1). Viene a recoger o reunir su *mara ququ*, su ‘fiambre del año’²³³, y lo hace de diferentes maneras. En primer lugar, por medio de los participantes en la fiesta, que comen y beben copiosamente por él. En segundo lugar, aprovechando las peleas pacíficas que se hacen en la fiesta: “Hoy en día la gente le da al Viejo su *Mara Koko* por azotarse uno a otro con el *wichi wichi* que contiene membrillo, lujmas, etc.” (Ochoa, 1975b: 1). Las frutas están destinadas a él. Y, en tercer lugar, ‘apoderándose’ de las plantas que los jóvenes músicos recogen de las chacras: “Los integrantes de la pandilla pueden recoger durante los días del Carnaval las plantas más bellas que encuentren en su trayecto, ya sea en las chacras, las mejores plantas de papa, o ya en el camino, las flores más hermosas. Entonces se dice que *Anata Wayna* puede recoger a su paso la *paqoma*” (INDICEP, 1973a: 9).

Así, al igual que las almas en el día de los difuntos, *Anata* viene a ‘pasar su día’ en la fiesta de las chacras y es por eso que se dice que él es el padre de las chacras y el esposo de la *Pachamama*, “que por el día de las chacras llega a festejar junto con los *Ispällanaca*” (Ochoa, 1975b: 1-2), los otros destinatarios de

230 *Khirki* o *khirkinchu* es el armadillo (*Dasypus* sp.) de cuyo caparazón se hace el charango (instrumento musical de cuerda). Bertonio escribe: “*Quiquitha*, vel *Taquitha*; Baylar, brincar” (1612, II: 298). En Carangas se usa este verbo para ‘cantar coplas’ (De Lucca, 1983: 363).

231 Aunque los investigadores de INDICEP, en su artículo sobre el Carnaval de las comunidades aymaras del departamento de Oruro, dicen que “Todos Santos es la festividad en la que *Anata Wayna* se prepara para llegar nuevamente” (1973a: 4). No hemos encontrado ninguna alusión o referencia a esta figura en las fuentes que nos informan sobre la fiesta de los difuntos.

232 INDICEP, al decir que “el día Domingo de Tentación se despide a *Anata Wayna* (...) porque el Carnaval Viejo, *Achachi Anata*, debe dar paso al Carnaval Nuevo” (1973a: 3), insinúa que hay dos Anatas, pero me parece que, de hecho, se trata de la misma figura.

233 *Mara*, ‘año’; *ququ*, ‘fiambre, merienda’.

los ritos de la precosecha a quienes ya encontramos cuando hablábamos de los ritos que se ejecutan con motivo de la fiesta de la Candelaria. Estos ‘espíritus de los productos’ son considerados como hijos de la *Pachamama* (y de *Anata*)²³⁴; por medio de ellos la *Pachamama* alimenta a sus hijos, los hombres: “*Ispälla* es el alma y espíritu de todos los alimentos o productos alimenticios (...) *Ispälla* es él que da vida a los hombres y a las plantas, da vida a los animales, y como *Ispälla* y las plantas se producen en la tierra, dicen que todos los seres vivos somos hijos de la Tierra” (Ochoa, 1975b: 12). De entre estos espíritus de los productos se honra en forma especial al espíritu de la papa, llamado *ch’uqi tapa*, ‘nido de papa’, en cuyo honor se adornan las casas y los patios con motivo de esta fiesta²³⁵.

Por último, y como siempre, también la *Pachamama* es destinataria de los ritos de la precosecha, siendo ella la última responsable de la producción de la tierra: “Echan entonces confites y mixtura con alcohol y vino y pequeñas flores sobre el suelo, diciendo a la tierra: ‘*suma achuñapataki*’, ‘para que produzca bien’²³⁶ y ‘*waxt’asksmacu suma pachamama*’, ‘estoy convidándote, buena *Pachamama*’”²³⁷ (La Barre, 1948:183).

3.2.13.7. El significado de la fiesta de Anata

Al analizar y sintetizar los diferentes elementos de la fiesta de *Anata*, me ha llamado la atención el evidente paralelismo entre esta fiesta y la de los difuntos, de comienzos de noviembre. Este paralelismo puede apreciarse en el siguiente esquema:

fiesta de los difuntos	fiesta de Anata
preparación	preparación
domingo de compras	domingo de compras
adorno de las casas	adorno de las casas
llegada de las almas	llegada de <i>Anata</i> (llegada o presencia de las almas)
alimentación de las almas	alimentación de <i>Anata</i> (y de las almas)
visitas	visitas
encuentro de adolescentes y jóvenes en función de fecundidad humana (y de la fecundidad de la tierra)	oficialización de compromisos matrimoniales
alusiones a las flores y la futura producción	festejo de los primeros productos
peleas violentas en función del crecimiento de los cultivos	peleas pacíficas en función de la última fase del crecimiento de las plantas
música de <i>pinkillus</i> para atraer la lluvia	música de <i>tarqas</i> en función de la cesación de las lluvias
despedida de las almas	despedida de <i>Anata</i> (y de las almas)
fiesta con matrimonios ficticios, etc.	fiesta con matrimonios ficticios, etc.

234 Ochoa anota: “También se escucha decir que *Ispállanaca* es *Achachila* y tiene por día u onomástico el Carnaval” (1975b: 2).

235 Véase Ochoa 1975b, p. 6.

236 *Achuña*, ‘producir’.

237 *Waxt’aña*, ‘dar de comer, dar de beber, regalar, convidar’.

Este paralelismo confirma nuestra interpretación de la fiesta de los difuntos en el sentido de que ella está directamente relacionada con la agricultura. La fiesta de los difuntos y la fiesta de *Anata* se realizan en función del crecimiento de las plantas, cada una en su propio momento del ciclo agrícola anual. La fiesta de los difuntos es una fiesta de postsiembra y se efectúa para estimular la llegada de las lluvias que son necesarias para que lo sembrado pueda desarrollarse, mientras que *Anata* es una fiesta de precosecha y su finalidad es detener las lluvias, condición necesaria para que aquello que ha ido creciendo no se pudra y pueda seguir desarrollándose hasta que se lo pueda cosechar. Al entierro de las semillas, simbolizado en la fiesta de los muertos, sigue su resurrección, simbolizada en la fiesta de *Anata*: “Para los aymaras el carnaval es como el año nuevo de las chacras (...), como el nacimiento de las chacras” (Ochoa, 1975b: 2).

La fiesta de los difuntos es una fiesta de grandes esfuerzos: el futuro es incierto, la muerte es una amenaza real. Por eso los aymaras oran con toda la fuerza de su alma, comen y beben abundantemente para alimentar y satisfacer a las almas de sus difuntos, para que colaboren en su empeño de garantizar la continuidad de la vida. Los jóvenes entran en competencia y miden sus fuerzas en ensayos de amor. Jóvenes y adultos se enfrentan, dispuestos a derramar su sangre, para que la tierra siga dando sus frutos. Y los tonos agudos del *pinkillu* tratan de penetrar en el cielo azul para llamar a las nubes que deben traer la lluvia.

Anata, al contrario, es la fiesta del relajamiento. Ya no hace falta orar tanto. Se alimenta a *Anata* y a las almas, pero es más por reconocimiento y agradecimiento que por preocupación. Los jóvenes enamorados pueden comprometerse más definitivamente y empezar a prepararse para el matrimonio, que se celebrará después de las cosechas, porque la tierra, fecunda ahora, dará frutos para alimentar a los hijos que serán el fruto de su fecundidad. Las peleas ya no son violentas ni sangrientas, sino más bien juegos (*anata*) en el mejor sentido de la palabra: cosecha habrá, pero ¡que sea abundante!, ¡que las papas sean tan grandes como membrillos con que los comuneros se aporrean mutuamente! Y los tonos suaves y alegres de la *tarqa* logran calmar las lluvias, que ya han hecho su trabajo y pueden ahora dejar de regar la tierra.

3.2.14. Los ritos de la cosecha

Hemos mostrado, al hablar de las actividades agrícolas, que la cosecha, al igual que la siembra, abarca en el Altiplano un período relativamente largo. Actos religiosos se ejecutan casi exclusivamente al comienzo y al final de este período: éstos están relacionados con el inicio de la cosecha y el almacenamiento de los productos, por un lado, y con la conclusión de la cosecha y la preparación del *ch'uñu*, por otro. La mayoría de estos ritos tienen un carácter familiar y menos comunitario y se realizan en parte en los campos y en parte en los hogares campesinos.

3.2.14.1. Los ritos que acompañan el comienzo de la cosecha

Cuando el campesino ha fijado el día en que comenzará a cosechar sus papas, puede reunirse la noche anterior con su familia para realizar una sencilla ce-

remonia religiosa de preparación a esa actividad importante que es la cosecha. El aymara Ochoa es el único autor que describe esta ceremonia, tal como es realizada en la provincia de Chucuito, departamento de Puno. Primero, los participantes, bajo la dirección del jefe de la familia o, a veces, de un *yatiri*, tratan de “averiguar sobre la forma de ofrecer los ritos y la hora precisa y adecuada de oficiar el ofrecimiento” (1976d: 10)²³⁸. Luego se prepara una ofrenda: una *muxsa misa*, ofrenda dulce, o una *ayta*²³⁹, una ofrenda sencilla que consiste en hojas de coca, algunos pedacitos de sebo de llama, un poco de copal y menta pulverizada. “Durante la preparación todos los presentes rezan, oran y envían una serie de peticiones a Dios y a los dioses, a fin de que él y ellos sigan enviando las bendiciones respectivas” (1976d: 11). El acto central de la ceremonia es la quema de la ofrenda, que se hace en el fogón de la cocina o en una fogata que con este propósito se ha hecho en la cercanía de la casa. Finalmente, se hacen libaciones de alcohol y vino, y todos se saludan con el conocido ‘que sea buena hora’.

En la mañana del primer día de la cosecha se colocan, a veces, astas con banderitas blancas en las chacras y las dejan allí hasta el final de la época de cosecha, “siendo objeto de diversas ofrendas que son depositadas al pie de los mismos: libaciones de alcohol, hojas de coca y a veces lanas de color” (Girault, 1988: 139). En la misma chacra se hace también una ofrenda de hojas de coca²⁴⁰ o se quema una *muxsa misa*²⁴¹. En caso de que se haga una ofrenda de coca, los participantes se ponen de rodillas formando un círculo, se persignan, pronuncian algunas oraciones y toman hojas de coca que primero alzan hacia el cielo y luego colocan sobre un tejido o en un plato que se encuentra en el centro del círculo que han formado. “Después de este acto, el que oficia tiene que completar con la copala o azúcar a fin de que este implemento sirva como *llujt’a* (lejía que se aumenta para mascar la coca) para la *Pachamama*” (Ochoa, 1979: 7)²⁴². Finalmente, la ofrenda es quemada o enterrada. Junto con la presentación de la ofrenda se hacen, a menudo, sahumeros con incienso en el centro de la chacra.

En alguna comunidad se realiza todavía un sacrificio de sangre de llama. En este caso, se rocía la chacra con la sangre de la víctima.

Durante el escarbo de las papas o al final de éste se suele revisar los surcos para ver si todavía han quedado algunos tubérculos. En caso de que se encuentren todavía papas en algún surco, el cosechador de ese surco es agarrado de manos y pies por un grupo de cosechadores y empujado hacia otro grupo que, a su vez, lo lanza hacia el primer grupo. Varias veces se repite esta operación²⁴³. Este juego se llama comúnmente *qatati*, ‘arrastre’²⁴⁴. Ochoa

238 Cuando se trata de un rito que se realiza en el curso de la noche, la medianoche es generalmente considerada como la hora más apropiada para la quema de las ofrendas.

239 *Ayta* debe venir de *ayataña*: ‘levantar’. Sólo el diccionario de Büttner y Condori presenta esta palabra: “*Ayata*. ‘*Ayta*’. Ofrenda ritual donde se queman hojas de coca y otros objetos rituales” (1984: 23). Todas las referencias que hemos encontrado con respecto a esta ofrenda vienen de los aymaras del sur del Perú. Véase Tschopik, 1968: 253; Llanque, 1972: 244; Ochoa, 1976d: 11.

240 Existen varias palabras para designar a la ofrenda de coca: *ayta*; *ayyaqa*, de *ayaqasiña*, ‘llevarse’; *laphika*, de *laphi*, ‘hoja’; *phaxxaqa*, de *phaxxaña*, ‘echar’.

241 Véase Albó, 1971-1974, XA-0497.

242 “*Llukhta*: Ceniza que hazen de la caña de la quinua, y amasandola despues la comen con coca” (Bertonio, 1612, II: 207). Actualmente se hace lejía con más frecuencia de cáscara de café o de ajenojo (*Artemisia absinthium* Linn.), en aymara *ch’illka*.

243 Véase Ochoa, 1979: 8-9.

244 *Qatatiña*, ‘arrastrar’; *qatatisiña*, ‘arrastrarse unos a otros’.

dice que “en algunos sitios, el *katati* consiste en arrastrar unos cuantos metros a la persona que ha escarbado mal y ha dejado las papas en los surcos; también son afectados los hombres que no escarban rápidamente” (1979:9). El *qatati* puede tomar también una forma más general, no limitándose a las personas que se descuidaron al escarbar la papa: “Cuando termina el escarbo de las papas, los hombres arrastran a las mujeres, echadas sobre el suelo y, después, las mujeres arrastran a ellos. Se persiguen unos a otros, y al que se alcanza es arrastrado por los demás” (Vellard y Merino, 1954: 123). Incluso pueden ser integradas en el juego personas que no pertenecen al grupo de cosechadores, como, por ejemplo, pasantes que casualmente se encuentren cerca de la chacra²⁴⁵.

Según Ochoa, el *qatati* “muestra la alegría por la producción y es una señal de la unidad familiar” (1979: 8). Además, es “una lección o enseñanza del amor hacia el trabajo” (1979: 9) para los que no han trabajado bien. Pero, en el fondo, se trata también aquí de una manifestación de la relación entre la fecundidad humana y la fecundidad de la tierra, la misma que hemos encontrado en otros momentos importantes del ciclo agrícola. El mismo Ochoa indica esto cuando dice que el *qatati* “motiva en el caso de los jóvenes, el conocimiento y las relaciones amorosas entre los *waynas* y las *tawakos* (el joven y la joven) que participan en la cosecha” (1979:8). El despertar y excitar los deseos y necesidades sexuales libera fuerzas que pueden influir positivamente en las fuerzas generadoras de la tierra. Así en última instancia, se hace este juego “para que la cosecha sea grande”, como dijo, acertadamente, Tschopik (1946: 518).

Tal como en el día del inicio de la siembra, también en el primer día de la cosecha se realiza una comida ritual, llamada en este caso *waja*. *Waja* es, en primer lugar, un horno pequeño que se hace en la chacra colocando terrones, uno encima de otro, dejando libre una pequeña entrada por la cual se aviva el fuego. Cuando los terrones están suficientemente caldeados, se introducen papas cosechadas el mismo día en el horno junto con queso y pedazos de carne. Luego se destruye el horno tapando así las papas y demás ingredientes y se espera el tiempo necesario para la cocción del alimento, al que también se da el nombre de *waja*. Paredes anotó en su conocida obra de 1920 que esta ceremonia de la preparación y del consumo de la *waja*, acompañada por música de flautas, “se realiza con el fin de no ahuyentar el alma de los frutos, que debe continuar vivificando ese terreno para que el año próximo se manifieste más pródigo en sus dones” (1976: 124). Podemos decir también que, como en el caso de la siembra, el fuego que se hace en la chacra debe calentar la tierra y estimular sus fuerzas reproductoras y que los que se alimentan con los nuevos productos de la tierra le alimentan también a ella, gracias a una intercomunicación real que existe entre el hombre y la tierra.

El primer día de la cosecha puede terminar en un ambiente festivo en las chacras, con música y bailes típicos llamados *mamajatha apthapi*, ‘recogimiento de la señora semilla’²⁴⁶.

245 Véase Vellard y Merino, 1954: 123 y Ochoa, 1979: 9.

246 *Mamajatha*, ‘señora semilla’; *apthapiña*, ‘recoger’. Véase Ochoa, 1979: 10. Ochoa dice también que “actualmente en algunos lugares como en el sector de Yungúyo esto se llama *pascu* (pascua)” (1979: 10). Esta denominación puede estar relacionada con el hecho de que la cosecha empieza cerca de la fiesta de la Pascua.

3.2.14.2. Ritos en relación con el almacenamiento de los productos

El almacenamiento de los productos conoce algunos ritos sencillos.

Los productos son apilados en el patio de la casa y cubiertos con paja para protegerlos contra el frío, puestos en costales o colocados sobre el piso del depósito. Alrededor de los productos así almacenados se acostumbra colocar piedrecillas que se considera que poseen una fuerza protectora especial para evitar que los productos vayan a otra parte. En vez de piedras se pueden utilizar también una *ch'iqa ch'ankha*, un hilo de lana torcido a la izquierda, que cumple igualmente una función protectora. Incluso se pueden colocar tales piedrecillas o hilos alrededor del depósito o del patio. Estos actos son normalmente acompañados con libaciones de alcohol, sahumerios y oraciones.

En el depósito de los productos se encuentra a menudo una ofrenda compuesta especialmente²⁴⁷, envuelta en un lienzo, que debe garantizar la buena conservación de los productos y procurar una abundante producción en el futuro. Cada año, en la época de la cosecha, se renueva esta ofrenda. Girault da la siguiente descripción de un rito de renovación de ofrenda observado por él el 6 de mayo de 1960 en la comunidad de Wankollo, cerca de Tiwanaku:

“En un rincón de este depósito el padre de familia tomó un paquete envuelto en un lienzo blanco, sacó de él una mesa que colocó sobre la tierra en el centro del local que había sido barrido cuidadosamente. De esta *mesa*, una de las más ordinarias que hay, sacó los confites y las galletas secas y las dio a sus niños que, cada uno a su vez, comenzando por el mayor, los besaron y los pusieron nuevamente sobre la ofrenda. Después de esto, el campesino y su esposa efectuaron libaciones de vino rojo y alcohol blanco sobre la *mesa* y nos invitaron a hacer lo propio. Luego, empezaron a mascar coca, manteniendo el silencio durante más o menos diez minutos. Llevando las botellas de vino rojo y de alcohol, el campesino salió del edificio para dirigirse a algunas decenas de metros de las construcciones, hasta una de la chacras que acabaron de darle las papas. En uno de los ángulos hizo un pequeño hoyo con su dedo y colocó hojas de coca en él y tapó todo. En este lugar vertió algunas gotas de alcohol, agradeciendo a la *Pachamama* por las cosechas hechas recientemente, y dirigiéndose a ella para que ‘continúe vigilando la fertilidad de sus tierras’. Luego efectuó, en dirección de las montañas que se destacaban en el horizonte, libaciones de vino rojo destinadas a los espíritus ancestrales, agradeciéndoles e implorando su protección. Volvió hacia el local donde se había quedado el resto de la familia. Durante su ausencia la mujer había preparado sobre el piso un pequeño fogón con carbón de madera. Tomando la *mesa*, el campesino la colocó encima. Era alrededor del mediodía. Durante todo el tiempo de la incineración de la *mesa*, los niños rieron, batieron palmas y cantaron entre ellos haciendo aspecto de bailar. Unos veinte minutos después la ofrenda estaba completamente consumida, y los niños retomaron entonces una actitud seria por orden de su padre. Éste y su mujer se inclinaron hacia el fuego para ver el color de las cenizas de la ofrenda. Por suerte, casi todas eran blancas, una señal muy buena: el año siguiente conocería cosechas igualmente buenas. Satisfechos, el hombre y la mujer hicieron libaciones de vino rojo y alcohol sobre las papas recientemente cosechadas y todo el mundo salió. En el curso de la tarde, el campesino fue a cavar un hoyo cerca del umbral del local, dentro, para enterrar en él las cenizas de la ofrenda acerca de las de los años anteriores”. (1988: 442-443).

247 Para la composición de tal ofrenda, véase Girault, 1988: 302-313.

El autor que hemos citado no menciona que después de la quema de la ofrenda del año anterior se compone una nueva ofrenda, la cual es igualmente objeto de libaciones y que es colocada en un lugar seguro del depósito. Al preparar y colocar esta nueva ofrenda, el campesino y su familia piden que ella cumpla su función, tal como lo han hecho las ofrendas anteriores.

3.2.14.3. El día del festejo de la nueva producción

A lo largo de las semanas que dura la cosecha, los campesinos separan los productos más grandes y más perfectos, y los de formas extrañas: éstos serán objeto de un rito especial en agradecimiento por la cosecha. Estos productos, que representan el total de la cosecha, reciben el nombre de *mamata*: “La comida que nos sustenta, atribuyanle como poder divino o cosa semejante” (Bertonio, 1612, II: 213)²⁴⁸. Los diferentes productos reciben también nombres especiales. El más conocido de estos nombres es *llallahwa*, ya registrado por Polo de Ondegardo en una obra de 1585: “En tiempo de la cosecha viendo las papas llamadas *llallahuas*, que son de diferente forma que las demás: ó viendo maçorecas de mays, ó otras rayzes de diuersa hechura que las otras las suelen adorar, y hacer sus ceremonias particulares de adoración, bebiendo y baylando, teniéndolo por agüero” (1916b: 191-192)²⁴⁹. Otros nombres que hemos encontrado son:

<i>amka</i>	“ productos agrarios de los más grandes o unidos, como papas, ocas” (Miranda, 1970: 109) ²⁵⁰ .
<i>ispa</i>	papa con dos caras: “nombre dado a la papa gran de gemela en una ceremonia agrícola” (Büttner y Condori, 1984:62).
<i>luk'anan ch'qi</i> <i>t'inka ch'uqi</i>	papa con dedos. “papas grandes especiales que representan a la chacra en la ceremonia, especialmente en Pentecostés y carnavales” (Büttner y Condori, 1984: 226).
<i>ruminquitu</i> <i>wanglla</i>	“papa con varias caras” (Ochoa, 1976 d: 14) ²⁵¹ . “productos agrícolas de los más grandes” (Miranda, 1970: 294) ²⁵² .
<i>chilca</i>	“habas grandes de varios colores” (Ochoa, 1976d:14).

248 Llanque dice que el significado de la palabra *mamata* “proviene etimológicamente de dos palabras aymaras: *Mama* = madre y *jatha* = semilla” (1972: 239), lo que no me parece claro.

249 Esta frase de Polo de Ondegardo ha sido copiada casi literalmente, primero por Murúa y más tarde por Cobo. “Y en tiempo de la cosecha viendo las papas, llamadas *llallaguas*, que son de diferente forma que las demás, y viendo mazorecas de maíz y otras raíces de diversa hechura que las otras, las solían adorar, e hacer muchas ceremonias particulares de adoración, bebiendo y bailando, teniéndolo por agüero” (Murúa 1946): 278). Y en Cobo encontramos: “En tiempo de cosecha viendo las papas llamadas *llallahuas* que son de diferente forma que las demás, mazorecas de maíz o otras legumbres de diversas hechuras que los otros, las solían adorar” (1964, II: 167). Llama la atención que estos autores cambian el tiempo del verbo, para dar la impresión de que en su tiempo esta costumbre ya se había perdido. Lo mismo hace García en su obra de 1607: “Como en las Raíces que llaman Papas ai vnas estrañas, a quien ellos ponen nombre *Llallaguas*, í las besaban, i adoraban” (1981: 92). En Bertonio encontramos las siguientes referencias: “Papas monstruosas que nacen como vna mano, o balastradas, o como vna cabeza, yc. *Llallagua*, y hazen supersticiones con ellas” (1612, I: 346). “*Llallahua*: Papa, o animal monstruoso, como dos papas pegadas, o como vna mano, vn animal de cinco o seys pies &c. *Llallahua haccuritha*: Tener por agüero el topar con las tales papas al tiempo de la cosecha, y solían comerlas y guardarlas como cosa diuina, y las llaman *Tomínco*” (1612 II: 199). Paredes se basa evidentemente en el texto de Bertonio cuando escribe: “Las papas grandes, o que tienen distinta forma de las demás y que se llaman *llallahuas*, así como las panojas de gran tamaño, o compuestas de dos o tres unidades, las tienen cual portadores de buen agüero y las colocan en sitios de preferencia, con el nombre de *tomicos* prestándoles muchas reverencias, como si fueran cosas divinas” (1976 [1920]: 126).

250 En la época de Bertonio la palabra *amka* era todavía una palabra común para la papa; “*Amca vel choque*. Papa, comida ordinaria destos indios” (1612, II: 15). La palabra ha entrado en desuso. Para una papa grande Bertonio da: “*Mama amca*. Papa grande” (1612, II: 213). Extraña me parece la definición que da De Luca de esta palabra: “*Amka*. Toda cosa pequeña más o menos esférico (papa, ojo, etc)” (1983: 21).

251 No he encontrado esta palabra en ningún diccionario.

252 No he encontrado esta palabra en ningún diccionario.

<i>jach'a luruk'u</i>	“quinua con cabeza o mazorca más grande” (Ochoa, 1976d:14).
<i>tara apilla</i>	“Occa chata: Como la mano, no redonda” (Bertonio, 1612, II; 338). “Oca en forma de balsa” (Ochoa, 1976d:14).

En la víspera del día que se ha fijado el festejo de los nuevos productos, se alistán aquéllos extraordinarios que se han ido seleccionando y que son considerados como “reproductores y guías de los demás” (Ochoa, 1976 d:13).

Las mujeres van a las chacras más cercanas de la casa y realizan el rito de la *chutacha*, que consiste en colocar mojones (*chuta*) levantando montoncitos de terrones alrededor de cada chacra. Lo mismo hacen alrededor de la vivienda y su patio, colocando piedras o terrones. En vez de colocar terrones o piedras puede usarse *ch'iq ch'anca*, hilo torcido a la izquierda. “Este hecho es realizado con el fin de que los productos que están en la casa, así como los que no se han cosechado, no se vayan o no se escapen a otra parte y que sigan acompañando a la familia que los posee” (Ochoa, 1976d:14).

En la víspera se hace también la *jixwq'icha*²⁵³, una ceremonia que consiste en quemar bosta con sebo y coca en las chacras o cerca de la casa, “con la idea de hacer sahumeros a la *Mamata* y para extenderle el cuidado cariñoso que se le debe” (Llanque, 1972:242).

El día del festejo de los nuevos productos se llama *manq'an urupa* o *mamatan urupa*, ‘el día del alimento’ o ‘el día de la comida’²⁵⁴. A una determinada hora de la mañana, la familia campesina, junto con algunas relaciones amigas y, a veces, con un *yatiri*, coloca en el patio de la casa, sobre un tejido multicolor (*awayu*), los productos seleccionados. Todos se arrodillan y piden licencia a los destinatarios del rito para realizar la ceremonia. Luego se ahuman los productos con incienso, se hacen libaciones con vino y alcohol sobre ellos y se desparraman hojas de coca sobre los mismos.

A continuación se prepara la ofrenda, que puede ser coca o una ofrenda dulce. Este acto se llama *manq'ataki luqaña*, ‘ofrendar para la comida’²⁵⁵. La ofrenda es quemada en el mismo patio o en una chacra cerca de la casa.

También en esta ocasión se suele hacer, a veces, un sacrificio de sangre de llama, de oveja o de cuy. Los productos son regados con la sangre de la víctima, llamada en este caso *manq'a wilancha*, ‘sangre para el alimento’.

En algunas zonas se hace un baile con los productos: “bailan alrededor de la casa y en los campos, llevando a la espalda, envueltos en las mantas de cargar, los productos vegetales perfectos” (Tschopik, 1968: 273). Un informante de Tschopik comentó este acto con las siguientes palabras: “Es como si las papas bailaran, hacen la fiesta para las papas” (1968: 318).

Al final de la ceremonia, los productos son repartidos entre los participantes. En el sur del Perú se usa para esta distribución la palabra *paylla*, que normalmente significa: “pago de jornal en víveres, especialmente en época de cose-

253 *Jixwq'i*, ‘humo’; *jixwq'ichaña*, ‘ahumar hacer fogata’.

254 *Manq'a*, ‘comida’; *uru*, ‘día’.

255 *Manq'a*, ‘comida’; *taki*, ‘para’; *luqaña*, ‘ofrendar’.

cha” (Miranda, 1970:224). Llanque, hablando de lo que él llama *paylla*, “o sea provisión sagrada”, dice: “Estos productos serán guardados como símbolo de que no faltará alimento en la casa. Estos frutos no deben ser utilizados para comer. Se tiene que guardar para semilla, para que den frutos en abundancia, puesto que han sido *ch'allados* (bendecidos)” (1972:248).

Después de la comida ritual, todos se abrazan pidiendo perdón y deseándose ‘que sea buena hora’²⁵⁶.

3.2.14.4. La preparación del *ch'uñu*

Después de la cosecha, los campesinos someten una cierta cantidad de papas especialmente seleccionadas a un proceso de deshidratación para conseguir *ch'uñu*.

En la mañana del día en que empiezan este trabajo, la familia campesina lleva las papas escogidas al *ch'uñuwiri*, el lugar que han escogido para hacer el *ch'uñu*, y las extienden sobre una capa de paja. Se pronuncian oraciones y se hacen libaciones sobre las papas. Carter y Mamani dicen que en Irpa Chico se hace, luego, una *wilancha*: “A Néstor se le ordenó traer un cordero, Mateo le cortó la vena yugular, y la sangre fue esparcida como una libación sobre el *ch'uñuwiri*, ya colmado de papas, elevando siempre plegarias a los espíritus de la casa, a la Pachamama y a los diferentes espíritus de las montañas, para que todo saliera bien” (1982:104-105).

En algunas comunidades se realiza todavía un juego ritual antiguo. El grupo que empieza a preparar el *ch'uñu* escoge a un joven de quien se sabe que es un buen corredor²⁵⁷, para que ‘robe’ una papa del *ch'uñuwiri* de otro grupo que está trabajando.

Ese muchacho, que lleva un saco vacío sobre la cabeza, personifica al Señor, el *mayku* que hace venir la simiente de las papas. Cuando logra su misión sin que lo detengan, lleva la prosperidad a su grupo y lo reciben con grandes aplausos, fiestas y regalos. Durante su carrera todos lo animan con grandes gritos, agitando las bolsas tejidas que contienen grasa de llama, incienso, copal y hermosas papas: ‘Ven aquí, por aquí, tú llegas, tú has tomado bien a la pequeña madre, tú la has tomado bien’ (Vellard, 1981: 168)²⁵⁸.

Si el joven fracasa en su intento de traer la papa para su grupo y los integrantes del otro grupo logran capturarlo, éstos le pegan con el saco que lleva sobre la cabeza, le untan todo el cuerpo con sebo de llama, lo obligan a emborracharse y lo encierran. “Si a pesar de todo esto logra escaparse, es recibido triunfantemente por los suyos” (Vellard, 1963:110).

Nuevamente tenemos aquí un caso de competencia, de medir fuerzas, en función de conseguir la abundancia para el propio grupo: “A su llegada, todos le felicitan, le dan alcohol, coca, cigarrillos. El ha ganado una carrera de papa, y

256 Para una descripción detallada de una ceremonia de acción de gracias por motivo de la cosecha, véase Llanque, 1972.

257 Vellard dice que este muchacho “recibe el nombre honorífico de *Malkou hiskala haxwila*, ‘el jefe que trae la pequeña papa’” (1963: 109). La traducción de esta expresión aymara no es correcta. Debe ser: ‘Pequeño *malku*, ven acá’. Además, no es el nombre que se da al muchacho sino una interjección con que lo animan.

258 En un estudio anterior, Vellard describe ya este juego y presenta la siguiente frase con traducción al francés: “*haxwi, haxwi akaro / purina ktata hiska I mama katatas maxwara*: ¡viens, viens par ici - tu est arrivée petit mère! ¡tu l’as bien prise!” (1963: 110). El aymara no ha sido registrado correctamente por este autor. Según los profesores de aymara del Instituto de Idiomas de los padres Maryknoll de Cochabamba, a quienes he consultado al respecto, la frase que Vellard ha escuchado ha sido probablemente sido *jaxwi, jaxwi akaru, purir tata*: ‘ven, ven acá, llegador señor (señor que llegas); *jisk'alala mama, katktas nayra*: ‘pequeña señora, lo que cogiste primero (con la primera papa que cogiste)’.

la próxima cosecha, gracias a él, será abundante” (Vellard, 1963: 110). Es interesante observar cómo el campesino, apenas conseguida la cosecha del año, ya se pone en la perspectiva de la cosecha del año siguiente, en la dinámica de la próxima ‘carrera de papa’.

Cuando el *ch'uñu* está preparado -un proceso que dura entre dos y tres semanas-, se puede efectuar todavía un sencillo rito de agradecimiento y de protección. Se hacen libaciones sobre los tubérculos procesados y se queman hojas de coca con bosta. “El significado de este acto es para que ese chuño dure más para su alimentación, no se ‘vaya’ a otro lugar” (Almanaque, 1982: junio).

3.2.14.5. Ritos comunitarios

Dijimos al comienzo de esta sección que los ritos de la cosecha tienen un carácter más familiar que comunitario. Sin embargo, tenemos conocimiento de ritos verdaderamente comunitarios, es decir, de ritos que reúnen a toda una comunidad para festejar la nueva producción.

Queremos mencionar, en primer lugar, un rito de agradecimiento por la cosecha que se realizaba en el siglo XVI. Fue observado y descrito por un clérigo llamado Marcos Otazo en el pueblo de Lámpaz, antigua provincia aymara de Canas y Canchis, al norte del lago Titicaca, en mayo de 1547. Este clérigo entregó su relato al cronista Pedro Cieza de León, quien lo incluyó en su famosa obra *La crónica del Perú*, de 1553. El relato de Otazo tiene un gran valor para los estudiosos de la religión aymara porque presenta la única descripción detallada de un rito aymara de la época colonial. Por eso, queremos citar íntegramente el texto de Otazo:

Marcos Otaço Vezino de Valladolid estando en el pueblo de Lampaz doctrinando indios a nuestra sancta fe christiana año de M.D. y xlvii. en el mes de mayo: siendo la luna llena: vinieron a mi todos los caciques y principales a me rogar muy ahincadamente les diesse licencia para que hiziessen lo que ellos en aquel tiempo acostumbrauan hazer: yo les respondí que auía de estar presente, porque si fuesse cosa no lícita en nuestra sancta fe cathólica, de allí en adelante no la hiziessen. Ellos lo tuvieron por bien, y assí fueron todos a sus casas. Y siendo a mi ver el mediodía en punto, començaron a tocar en diuersas partes muchos atabales con vn solo palo: que assí los tocan entre ellos: y luego fueron en la plaça en diversas partes de ella echadas por el suelo mantas a manera de tapices para se assentar los Caciques y principales, muy adereçados y vestidos de sus mejores ropas: los cabellos hechos trenças hasta abaxo, como tiene por costumbre: de cada lado vna crizneja de quatro ramales texida. Sentados en sus lugares, vi que salieron derecho para cada cacique vn mochacho de edad de hasta doze años, el más hermoso y dispuesto de todos muy ricamente vestido a su modo: de las rodillas abaxo las piernas a manera de saluage, cubiertas de borlas coloradas: assimismo los brazos. Y en el cuerpo muchas medallas y estampas de oro y plata. Traya en la mano derecha vna manera de arma como alabarda: y en la yzquierda vna bolsa de lana grande, en que ellos echan la Coca. Y al lado yzquierdo venía vna mochacha de hasta diez años muy hermosa vestida de su mismo trage: saluo que por detrás traya gran falda que no acostumbrauan traer las otras mugeres. La qual falda le traya vna yndia mayor, hermosa de mucha autoridad. Tras estas venían otras muchas indias a manera de dueñas con mucha mesura y criança. Y aquella niña lleuaua en la mano derecha vna bolsa de lana muy rica llena de muchas estampas de oro y plata. De las espaldas le colgaua vn cuero de león pequeño que las cubría todas. Tras estas dueñas venían seys Indios a manera de labradores, cada vno con su arado al ombro, y en las cabeças sus diádemas y plumas muy hermosas de muchos colores. Luego venían otros seys como sus moços,

con vnos costales de papa tocando su atambor. Y por su orden llegaron hasta vn passo del señor. El muchacho y niña ya dichos, y todos los demás como yuan en su orden le hizieron vna muy gran reuerencia baxando sus cabeças. Y el cacique y los demás lo recibieron inclinando las suyas. Hecho esto cada qual a su cacique, que eran dos parcialidades: por la misma orden que iuan el niño y los demás, se bolvieron hazia atrás sin quitar el rostro dellos, quanto veynte passos, por la orden que tengo dicho. Y allí los labradores hincaron sus arados en el suelo en ringlera: Y dellos colgaron aquellos costales de papas muy escogidas y grandes. Lo qual hecho, tocando sus atabales, todos en pie sin se mudar de vn lugar hazían vna manera de bayle: alçandose sobre las puntas de los pies. Y de rato en rato alçauan esto arriba aquellas bolsas que en las manos tenían. Solamente hazían esto estos que tengo dicho: que eran los que yuan con aquel mochacho y muchacha, con todas sus dueñas. Porque todos los caciques y las demás gente estauan por su orden sentados en el suelo, con muy gran silencio escuchando y mirando lo que hazian. Esto hecho se sentaron y traxeron vn cordero de hasta vn año sin ninguna mancha todo de vna color otros indios que auían ydo por él; y delante del señor principal cercado de muchos indios alrededor, porque yo no lo viesse: tendido en el suelo biuo le sacaron por vn lado toda la assadura: y esta fue dada a sus ágoreros, que ellos llaman Guacamayos, como sacerdotes entre nosotros, Y vi que ciertos indios de ellos lleuauan a priessa quanto más podían de la sangre del cordero en las manos, y la echauan entre las papas que tenían en los costales (Cieza de León, 1984 [1552]: 305-306).

Lo que en la actualidad se sigue celebrando a nivel familiar, antes se lo celebraba a nivel comunitario, en un ambiente de solemne festividad, hasta que los misioneros y doctrineros lo prohibieran. El clérigo y doctrinero Otazo consideró este rito efectivamente como “cosa no lícita en nuestra sancta fe cathólica” e interrumpió su ejecución: “De manera que con sus dichos y mis amonestaciones se fueron muy temerosos y corridos sin auer dado fin a su sacrificio” (Otazo, 1984 [1553]: 307).

El rito, tanto en su forma comunitaria como familiar, expresa la fe en la vida: por un lado afirma la vida y, por otro, la proyecta hacia el futuro. La afirmación de la vida se simboliza en los niños y niñas, con sus atuendos festivos que, a su vez, simbolizan la abundancia; en la majestuosidad de los caciques, los principales y las “indias a manera de dueñas”, y en los “costales de papas escogidas y grandes”, que son alzados en un gesto de agradecimiento y triunfo.

Pero esta vida está en constante peligro de ser atormentada o de perderse. Este peligro, según mi parecer, se simboliza en el cuero del puma (*Felis concolor*), animal temido en el Altiplano por su voracidad y ferocidad. La lanza del cazador, que llevan los indios en la mano, simboliza, entonces, el deseo y la voluntad de defender esta vida y de luchar para que no se pierda.

Desde esta afirmación de la vida se llega a proyectarla hacia el futuro. El campesino no puede permitirse un descanso en aquel momento de abundancia: un ciclo se ha cerrado, ya está por empezar un nuevo ciclo. Por eso, la fiesta que se celebra no es solamente la culminación de todo un año de trabajo sino que debe ser, también, anticipo, casi diría ensayo, de la fiesta que culminará el nuevo ciclo y de la cual se espera siempre que pueda ser más grande aún. Esta proyección se manifiesta en la aspersión de las papas escogidas con la sangre de la llama sacrificada, que serán las semillas para la próxima siembra: la “transfusión de sangre” debe garantizar que la vida que está en estas semillas, se conserve y de desarrolle en una nueva cosecha, más abundante aún.

Se trata de conocer con anticipación el resultado que tendrán los esfuerzos que se harán durante el nuevo ciclo agrícola, investigando la asadura de la llama sacrificada, “donde pronostican sus sementeras y sucesos de todo el año” (Otazo, 1984 [1553]:307).

Entre los aymaras del sur del Perú se celebra hasta hoy un rito comunitario en relación con la nueva producción: la ceremonia *chuqila*, que consiste principalmente en una danza ritual que lleva el mismo nombre.

Aunque se puede suponer que se trata de un rito antiguo, solamente una fuente colonial presenta el vocablo *chuqila*: se trata del vocabulario de Beronio de 1612: “*Choqela*: Gente cimarrona que vive en la puna sustentándose con la caça” (1612, II:89)²⁵⁹. El rito es claramente una ceremonia de caza, que ha sido integrado en el ciclo de los ritos agrícolas. Cuentas dice al respecto: “La danza choqela tiene origen prehispánico evidente. Sin duda tiene relación con el *modus vivendi* de los primitivos pueblos del Altiplano (...) que tuvieron como actividad principal de caza o el pastoreo de auquénidos (...) Servían para satisfacer sus necesidades vitales (alimentación y vestido) por lo que se preocupaban de su conservación e incremento. Con este objeto tenían que practicar una danza ritual que agradecerá los *Apus* y/o *Achachilas* a fin de asegurar la prosperidad del ganado. Cuando cultivaron la tierra hicieron extensiva esa danza para conseguir la fertilidad del terreno” (1982:4-5). La hipótesis aquí presentada de que la *chuqila* era una herencia cultural-religiosa de los cazadores prehistóricos del Altiplano no se puede comprobar. Tal vez sea más probable que la integración de esta danza ritual en la cultura religiosa de los agricultores se deba a que, anualmente, los pastores de auquénidos que viven normalmente en la puna alta bajan al Altiplano en el invierno, es decir, en la época de la cosecha, cuando en la puna el agua está congelada y ya no hay nada de que vivir. Esto, al menos, parece expresarse en una canción que las mujeres campesinas cantan durante el rito de la *chuqila*:

<i>Yucamani tataya</i>	Padre Yucamani ²⁶⁰
<i>Choqelaxa juntani</i>	el Choqela va a llegar
<i>Yucamani tataya</i>	Padre Yucamani
<i>Choqelaxa purini</i>	el Choqela ha llegado.
<i>Marca taqña muni</i>	Desea conocer el pueblo
<i>jani cuna fiambri</i>	sin ningún fiambre
<i>jani cuna umani</i>	sin nada de agua
<i>jani cuna fiambri</i>	sin ningún fiambre.
<i>Choqelaxa purini</i>	El Choqela ha llegado
<i>janu cuna chalani</i> ²⁶¹	sin ningún recurso
<i>Choqelaxa purini el</i>	Choqela ha llegado
<i>chuñu qorompi purini</i>	con chuño seco ha llegado.

259 La etimología de la palabra *chuqila* no está clara. Las siguientes etimologías podrían ser consideradas: 1) *chiqi*, ‘oro’ + *illa*, ‘traer’: ‘traer el oro’; 2) *chuqi*, ‘oro’ + *illa*, ‘amuleto’: ‘amuleto de oro’; 3) *chuqi* = *chacu*, ‘caza’ + *illa* = *ayllu*, parcialidad que se dedica a la caza’. Esta última etimología me parece la más probable (véase Cuentas, 1982: 3).

260 Yucamani: cerro alto del distrito de Acora, provincia de Chucuito, Puno.

261 La palabra *chala* significa ‘trueque’. El pastor viene a refugiarse con los agricultores sin poder ofrecerles siquiera algo en trueque.

<i>Thayalacau sartani</i>	Con la boca fría se levanta
<i>Choqelaxa purini</i>	el Choqela ha llegado.
<i>Jinay juchuru Achachila</i>	Vamos hoy, Achachila
<i>Choqelaru jijintayañataki</i>	para hacerlo dormir al Choqela
<i>jani saparu jaitanti</i>	no lo dejemos solo.

[En Cuentas, 1982: 15]²⁶².

Sea cual fuera el origen de la introducción de este rito en la cultura aymara, la *chuqila* tiene claras características de una danza de pastores y cazadores de la puna, y su realización actual tiene lugar con preferencia en los cerros sagrados que se elevan en la zona lacustre del departamento de Puno.

En el día escogido para realizar la *chuqila*, los comuneros suben al cerro junto con el *yatiri* (o los *yatiris*) y sus ayudantes, más un grupo de músicos y una tropa de bailarines, entre los cuales se destaca un grupo de muchachos o jóvenes que representan a las vicuñas llevando en la mano una cría de vicuña disecada²⁶³ y un grupo de *chuqilas*, es decir, de cazadores de la puna que llevan látigos de lana entretejida.

Cuando han llegado al lugar donde se realizará el rito, las vicuñas se esconden y los *chuqilas* tratan de descubrirlas y de perseguirlas. Mientras tanto, en el área ceremonial se construye un ‘corral’ “con una línea de postes con una pequeña abertura de cara al este. Enfrente de esta abertura se enciende un fuego de estiércol. Dentro del corral, en la parte de atrás y al oeste, un hombre prepara una *mesa*” (Hickman, 1975:97). Los postes, llamados *llip’is*, literalmente ‘trampas’, son portados por mujeres: “Estos *llip’is* están enlazados en su parte superior con delgadas cintas de lana de colores y simbolizan los elementos con los que van a cercar al animal perseguido” (Cuentas, 1982:8).

El oficiante, en una larga sesión, dirige primero sus oraciones hacia los cerros sagrados de la región y de la Cordillera Real. Luego se hace la *k’intusqa*²⁶⁴, el oficiante “sopla sobre la bolsa (de coca) que la agita en el aire, luego pasa la bolsa al ayudante que repite lo hecho por el *paqo*²⁶⁵ (...). A continuación el *paqo* comienza a extraer hojas de coca que las mastica invitando al ayudante a hacer igual cosa; escogen las mejores hojas enteras que las colocan cuidadosamente en grupos de tres y del lado más verde” (Cuentas, 1982:9). Después de la *K’intusqa* se realiza una *ch’alla*, una libación, derramando alcohol mezclado con agua, vino o chicha, en el suelo y sobre el fuego. A continuación,

262 Esta canción, que hemos reproducido sólo parcialmente, ha sido grabada en la parcialidad Marca Espeña del distrito de Acora, provincia de Chucuito, Puno.

263 Cuentas menciona lo siguiente respecto a esta vicuña: “No es propiamente un animal disecado; el cuero y la lana del mismo se hacen secar por un procedimiento especial no curtiéndolo, y luego que están debidamente secos se cosen las extremidades del pellejo con caito (hilo de lana) y se rellenan con la lana; además, se colocan algunos palos (*k’aspi*) por dentro para evitar que se deforme el cuerpo y otros palos delgados pero resistentes se colocan en las extremidades para que el *wari* conserve la posición de un animal erguido” (1982: 11).

264 *K’inta*: conjunto de tres hojas de coca perfectas.

265 *Paqo*: palabra quechua que usan los aymaras del sur del Perú para un especialista religioso.

266 No ha sido dilucidado del todo por qué se llama *jayma* a esta canción. El significado de esta palabra es una forma de trabajo agrícola comunitaria: “*Haymatha*. Ir a trabajar en la chacaras que se hazen en comunidad, como son las del Cacique, Fiscal, o de los pobres, &c.” (Bertonio, 1612, II: 127). Actualmente la palabra *jayma* significa; terreno de una institución, terreno público” (Büttner y Condori, 1984: 78).

las mujeres cantan la canción especial de esta ceremonia, llamada *Jayma*²⁶⁶, que relata la dura vida del *chuqila*. Mientras tanto, el oficiante y su ayudante hacen sahumeros y después otra *k'intusqa*.

En seguida se llama a los jóvenes que están realizando la caza de la vicuña y éstos se dirigen hacia el área ceremonial. Uno de los que representan a las vicuñas es obligado a entrar en el 'corral'.

Allí las mujeres portando los *llip'is* simulan acorralar al animal perseguido y capturado éste con las reatas de los *choqela* se le tiende al suelo y se le cubre con una manta. Presto se acerca el *paqo* y esgrimiendo un cuchillo simula degollar el animal. Los ayudantes intervienen luego y al poco rato sacan en *chuas*²⁶⁷, porciones de un líquido rojizo, simulado ser la sangre del animal sacrificado y que en realidad son porciones de vino (...). Luego sacan pequeños trozos de carne cocida en grasa animal o 'chicharrón' que distribuyen entre los concurrentes (Cuentas, 1982:10).

La ceremonia termina con una comida ritual²⁶⁸.

Según Tschopik, la ceremonia *chuqila* tiene por objetivo "beneficiar a toda la comunidad en el año venidero" (1968:124), y "producir el bienestar y la prosperidad generales" (1968:210). De los diferentes elementos de la ceremonia no se distinguen fácilmente estas tres funciones pero se advierten algunos indicios en la descripción de Hickman de un rito realizado en Chucuito. En primer lugar, uno de sus informantes, hablando de las oraciones que el oficiante dirige a los cerros, dijo: "El *paqo* necesita conocer todos los nombres de los lugares para poder realizar una buena mesa o ceremonia. Si comete un error es malo para la *choqela*, la comunidad y la cosecha del año por venir" (1975:100). En segundo lugar, "en el pasado inmediato, los músicos solían ir de casa en casa después de la ceremonia a tocar música por bebida y alimentos. Este acto se efectuaba en beneficio de los campos del dueño de la casa" (1975:100). Finalmente, según la convicción de los campesinos del sur del Perú, la ejecución de la *chuqila* es indispensable para tener una buena cosecha. Cuando la Guardia Civil de Chucuito prohibió una vez la *chuqila* "no hubo ninguna cosecha por dos años mientras la *choqela* estuvo prohibida. El año anterior, la *choqela* se realizó en Chucuito (...) La soberbia cosecha de ese año no deja dudas sobre el resultado del regreso de la *choqela*" (1975:101).

Tomando en serio estas observaciones, nos sorprende leer en el estudio que Cuentas publicó sobre la *chuqila*: "esta danza nativa se ejecuta durante festividades religiosas en honor al patrono del pueblo o comarca. No guarda relación con las estaciones o cambios climáticos ni con actividades agrícolas ni con el apareamiento o reproducción del ganado" (1982:5). Es cierto que la *chuqila* actualmente es ejecutada en diferentes fiestas patronales o generales, pero siempre dentro de muy determinados períodos del año, es decir, el período de la cosecha y el período de la siembra²⁶⁹. Es igualmente cierto que muchos campesinos ya no conocen el significado original de esta danza y el motivo por el cual ha sido integrada al ciclo ritual agrícola. Pero no se puede

267 *Chuzva*: plato pequeño de barro.

268 Para descripciones detalladas de la *chuqila*, véase Hickman, 1975: 96-101, y Cuentas, 1982.

269 La *chuqila* es bailada con cierta preferencia en la fiesta de la Cruz, el 3 de mayo, pero también en las diferentes fiestas patronales. Véase Cuentas, 1982: 5 y Harcourt y Harcourt, 1959: 33-34 y 83-84.

negar que hay una conciencia de la necesidad de ejecutar esta danza. En la época de la cosecha se celebra con esta danza la (relativa) abundancia del momento, abundancia en la que se hace participar a los desamparados pastores de la puna, y por medio de la *chuqila* se proyecta la vida hacia el futuro, mientras que en la época de la siembra se ejecuta la *chuqila* para atraer la lluvia, como ya hemos mostrado en nuestro análisis de los ritos de la lluvia.

3.2.14.6. Los destinatarios de los ritos de la cosecha

Los destinatarios principales de los ritos de la cosecha son la *Pachamama* y los espíritus de los productos.

La *Pachamama* es la que, en última instancia, produce los frutos de la tierra. A ella siempre hay que dar, hay que ofrecer por medio de los ritos, para que ‘continúe vigilando la fertilidad de sus tierras’. Pero ella transmite su fuerza a los espíritus de los productos, que son sus hijos: “Estos (...) tienen que ver con la mayor o menor producción de cada una de las especies de los productos. Por eso, la gente trata de agradar e invocan una serie de peticiones y ritos a estos espíritus” (Ochoa, 1976d:6).

Los espíritus de los productos, a su vez, transmiten su fuerza a los mismos productos, de modo que éstos reciben su “espíritu vital” o “alma”. Así, los aymaras “reconocen un espíritu vital en los alimentos y una fuerza vital en la tierra para producir frutos en beneficio de ellos” y, por eso, la fiesta de la cosecha llega a ser un “homenaje al “Espíritu vital” o alma alimenticia de todos los productos agrícolas” (Llanque, 1972:239).

Bouysson, al comentar el rito de la cosecha que describe el doctrinero Otazo, dice que esta alma se encuentra concentrada en la llama que se sacrifica en el rito de la cosecha: “Al matar la llama se mataba el *camay* (fuerza vital) de las *mamas* (madres vegetales) de la anterior cosecha. Al regar con sangre las papas, se le devolvía la fuerza a la futura cosecha. El sacrificio aseguraba la continuidad de la vida (...); en el rito agrario, la aspersión de las papas permite renacer el alma de la vegetación, concentrada en la llama” (1987: 272). No creo que esta interpretación sea correcta. No hemos encontrado en ninguna fuente una referencia en que se identifique el alma o espíritu vital de los productos con el “alma” de la llama. Creemos, en contraste, que la sangre es otra fuerza vital, distinta de la tierra y de los productos, que es capaz de vivificar el alma vegetativa y la misma tierra. Esta otra fuerza vital se encuentra tanto en los animales que se sacrifican en los ritos como en los hombres que, en ciertos momentos, están dispuestos a derramar su sangre para dar fuerza a la tierra. Lo que sí es verdad es que esa fuerza vital de los hombres y de los animales es, a su vez, fortalecida por la fuerza vital de la tierra a través de los alimentos que ella produce.