

Capítulo 4

Cosmovisión y flaqueza humana

En los capítulos precedentes hemos expuesto y analizado los diferentes esfuerzos que los aymaras hacen cada año para obtener una buena cosecha y garantizar así su subsistencia. Hemos visto que estos esfuerzos se realizan en varios niveles, tanto empíricos como simbólicos. Hemos centrado el análisis alrededor del tema: 'La tierra no da así no más'. El campesino aymara está muy consciente de que obtener aquello que necesita para sobrevivir no es fácil. Además, la experiencia le enseña que a menudo no consigue lo que tanto desea: hay años de pocas lluvias, de sequía, de malas cosechas, de hambre. Surge, entonces, la pregunta apremiante: ¿A qué se debe todo esto? ¿Cómo es posible que, a pesar de tantos esfuerzos, no haya buenas cosechas?

El pueblo aymara no ha sido nunca fatalista, jamás se ha resignado simplemente ante realidades negativas y dolorosas. Por el contrario, ha buscado respuestas a las preguntas formuladas y las ha encontrado: respuestas que le satisfacen y que le motivan para esforzarse cada año con ánimos renovados para alcanzar la meta que se ha puesto. Estas respuestas las ha expresado en la cosmovisión que se ha formado en base a su experiencia vital con el mundo que le rodea y en base a su experiencia social como pueblo.

En este capítulo intentaremos presentar esta cosmovisión y sus implicaciones para la agricultura y la subsistencia del hombre en el Altiplano.

4.1. Cosmovisión y equilibrio

4.1.1. *El equilibrio fundamental*

La cosmovisión aymara se ha formado en base a la experiencia y la percepción del universo como una totalidad. Kusch ha definido el cosmos aymara

como “una totalidad orgánica”, como “algo orgánico, total” (1973:100-101). Los mismos aymaras expresan este concepto del Universo con el siguiente proverbio: “*Taquipuniw aka pachanx mayaki*. Todo en este mundo es única realidad” (Albó y Quispe, 1987b:15)

Dentro de esta realidad concebida como totalidad, todos los elementos o componentes están en una relación mutua: “Ésta es la grandeza de los aymaras: que consideran todas las cosas mutuamente relacionadas, que todos tienen que ver con todos y no hay nada ni nadie aislado, separado” (Paxi *et al.*, 1986:7). Además esta relación mutua se caracteriza por una reciprocidad, un dar y recibir, que se extiende a todas las dimensiones del universo: “En nuestra cosmovisión englobamos al hombre, a la tierra, a los animales y a toda la naturaleza. Hay reciprocidad a todos estos niveles”, dice el aymara Calixto Quispe (Albó y Quispe, 1987b:13)

La interrelación de todos los componentes del Universo y la reciprocidad entre estos componentes revelan un equilibrio fundamental que es la base y el sostén de la existencia misma del cosmos. Como dice Kusch, “en un Universo así, tomado como algo orgánico, no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale, ante todo, su equilibrio interno” (1973:101). Overgaard ha expresado la misma idea en una terminología más sociológica que, según me parece, interpreta perfectamente bien el sentir aymara: “La armonía es un valor importante, no sólo en las familias individuales o comunidades, sino también en la sociedad humana y lo que incluye todo y todos en un único proceso vital” (1976:244).

Hay un equilibrio fundamental en el Universo como totalidad, dentro de los grandes componentes de este universo, y entre estos componentes. Pero este equilibrio no es algo estático, inmóvil; tampoco es, por decirlo así, un estado permanente de tranquilidad, sino algo dinámico, algo que existe en principio, mientras que al mismo tiempo debe ser buscado y realizado continuamente.

Para los aymaras el Cosmos tiene tres grandes dimensiones o componentes: la naturaleza, la sociedad humana y la sociedad extrahumana.

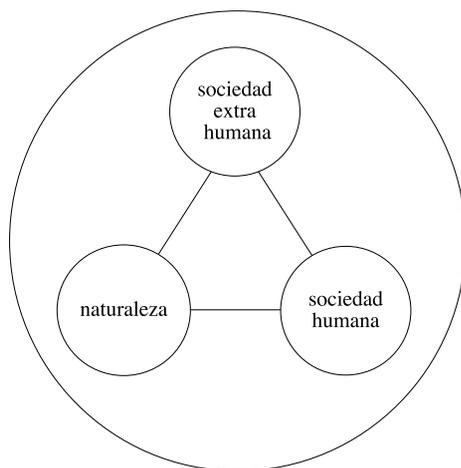
En la naturaleza el equilibrio fundamental se manifiesta o exterioriza en la normalidad o regularidad con que se presentan o desarrollan los componentes de la misma; los astros, los fenómenos meteorológicos, las plantas y los animales. Cada uno de estos componentes tiene su ciclo anual, y si estos ciclos se desarrollan según su propio ritmo, hay normalidad, hay equilibrio. Tomando como ejemplo el ciclo climatológico, podemos decir que un año normal es un año en que la sucesión de las tres estaciones: la seca, la lluviosa y la fría, se desarrolla de tal manera que las tres etapas del ciclo agrícola: siembra, crecimiento y cosecha, pueden efectuarse sin mayores dificultades, de modo que el resultado de la actividad agrícola es satisfactorio. Esta normalidad puede tener ciertos márgenes: las lluvias pueden adelantarse o atrasarse. Como hemos visto, es la misma naturaleza, observada siempre atentamente por el campesino aymara, que comunica o revela esto. Pero si los márgenes no son traspasados, continúa la normalidad.

En la sociedad humana, cuyos componentes principales son las comunidades, las familias y los individuos, el equilibrio se define y se determina por el cultivo de las relaciones mutuas que hacen justicia y hacen valer a cada uno de los componentes y por una adherencia entre los intereses, las aspiraciones y las expectativas de las comunidades, de las familias y de los individuos.

La sociedad que llamamos extrahumana es bastante compleja. Consta de los seres sobrenaturales, como Dios y los ángeles; de las fuerzas de la naturaleza personificadas, como el Sol, la Madre Tierra, los espíritus de los productos, las fuerzas subterráneas, etc.; los santos y las almas de los difuntos. Hay una cierta jerarquía en esta sociedad y el equilibrio se determina por el modo en que cada uno de los componentes ocupa su puesto en esta jerarquía y por el papel particular que juega en este conjunto, manteniendo la medida que le pertenece.

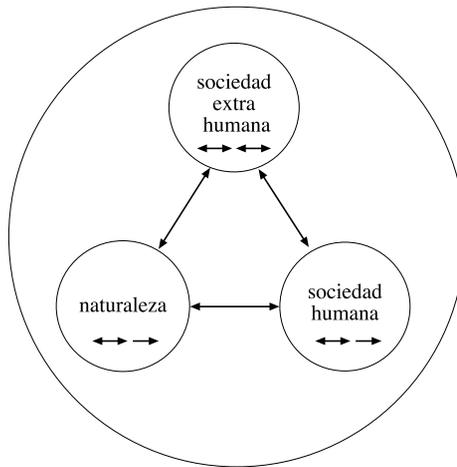
La armonía del cosmos es óptima si no solamente hay equilibrio dentro de cada uno de los tres grandes componentes del universo sino que, también entre ellos mismos. Equilibrio entre la sociedad humana y la naturaleza: si el hombre respeta a la naturaleza reconociendo las características propias de su vida y sus ritmos y si se adapta a ellos, la naturaleza mantendrá su equilibrio y dará al hombre lo que él quiere recibir de ella. Equilibrio entre la sociedad humana y la sociedad extrahumana: si el hombre atiende respetuosa y debidamente a los muchos integrantes de ese mundo, llevando una conducta moral correcta y relacionándose con ellos por medio de oraciones, ofrendas y sacrificios, ellos estarán quietos y darán al hombre su protección, bendición y ayuda. Equilibrio, finalmente, entre la sociedad extrahumana y la naturaleza: el equilibrio interno de la sociedad extrahumana, determinada en gran parte por la sociedad humana, tiene su repercusión sobre el equilibrio de la naturaleza: Así, los integrantes de la sociedad extrahumana garantizan, en principio, el equilibrio de la naturaleza, de modo que ella pueda sustentar al hombre. Con esto el círculo se ha cerrado: 'todo tiene que ver con todo'.

Podemos visualizar este concepto de equilibrio y esta cosmovisión de la siguiente manera:



4.1.2. Las fuerzas antinómicas

Ya hemos dicho que el equilibrio cósmico no es estable, no garantiza un estado de reposo duradero. Podemos llamarlo frágil, y decir que su fragilidad se debe a que dentro del universo, cada uno de los tres componentes es hasta cierto punto el contrario de los otros dos, mientras que dentro de la naturaleza, la sociedad humana y la sociedad extrahumana, cada elemento es de alguna manera el contrario de otro elemento. Las fuerzas o principios antinómicos están en constante tensión y tienden a sobrepasar sus límites. Así encontramos en este concepto otra parte fundamental de la cosmovisión aymara: por un lado reconoce que existe un equilibrio fundamental en el universo pero, por otro, afirma la existencia de fuerzas y elementos contrarios que amenazan este equilibrio. Podemos visualizar esta segunda afirmación de la siguiente manera:



En lo que sigue analizaremos este otro aspecto de la cosmovisión aymara.

4.1.2.1. Las fuerzas antinómicas en la naturaleza

Las fuerzas antinómicas en la naturaleza son múltiples y tan fuertes que puede ser que el llamado ‘pensamiento dualista’ de los aymaras se haya formado en buena parte en base a la experiencia existencial de estas fuerzas.

Día y noche, luz y oscuridad, frío y calor. A lo largo del año, en la meseta andina, no hay mucha diferencia entre la duración del día y la noche. Días con sol son muy frecuentes: un sol abrasante, que endurece la tierra y hace duros los rostros de los campesinos. Noches frías, todo el año, pero más frías aún en los meses de invierno. El sol calienta y favorece el crecimiento de las plantas, y así, garantiza la vida; pero el sol puede también abrasar la tierra y causar la muerte de las plantas y, de esta manera, poner en peligro la vida de los hombres. El frío hace temblar y sufrir, las heladas de la época del crecimiento pueden matar los cultivos; pero el frío más intenso del invierno “que aún las vicuñas lo sienten y lloran” (Bertonio, 1612, II;151), es el mejor frío para la preparación del *ch’uñu*, la papa deshidratada, que se puede conservar por mucho tiempo y que garantiza la sobrevivencia en tiempos de escasez.

Humedad y sequedad. El clima del Altiplano es un clima bastante seco, en el sur todavía más que en el norte. Pero en un año normal, las lluvias son suficientes para fructificar la tierra. Sin embargo, a menudo, las lluvias escasean y la sequía amenaza. De ahí que las lluvias son símbolo de la vida y la tierra seca símbolo de la muerte.

La misma tierra se caracteriza por la presencia de fuerzas opuestas. A la tierra los aymaras la llaman *uraqui*. Ahora bien, se distingue entre *purum uraqui*, “tierra salvaje”, “tierra virgen” o “tierra no labrada” y *yapu uraqui*, “tierra labrada” o “tierra cultivable”. El *puruma* es duro, pedregoso, difícil o imposible de labrar, el *yapu*, al contrario, es suave, blando, dispuesto a recibir la semilla. Entre *puruma* y *yapu* se presenta la oposición entre esterilidad y fertilidad, que al mismo tiempo simboliza nuevamente la oposición entre la muerte y la vida.

A menudo se ha señalado que los aymaras dividen casi toda la naturaleza entre elementos masculinos y femeninos, de modo que se puede hablar de una “división sexuada del universo” (Albó, 1975:32). Aunque no haya una división absoluta de este tipo, es ciertamente notable cómo los aymaras usan las categorías masculino y femenino para caracterizar los contrarios en el mundo que les rodea. El sol es masculino, *Tata Inti*; la luna, femenina, *Mama Phaxsi*. Hay estrellas masculinas y femeninas. El cielo es masculino; la tierra, femenina. Los cerros son masculinos; la pampa, femenina. El agua de los ríos y de los lagos es femenina, pero el agua de las lluvias, que fecundan la tierra, es masculina. Hay piedras machos y piedras hembras, plantas masculinas y plantas femeninas, etc.

Esta división se extiende también a las realizaciones culturales en el paisaje aymara: la casa campesina es masculina, el patio de la casa es femenino; la torre de la iglesia o capilla es masculina y la capilla misma, femenina.

La existencia de estas fuerzas opuestas no es un obstáculo para la vida del hombre. Más bien hace posible esa vida, siempre que no sobrepase los márgenes o límites que le son impuestos.

4.1.2.2. Las fuerzas antinómicas en la sociedad humana

También en la sociedad humana encontramos varias fuerzas antinómicas y a diferentes niveles. En primer lugar, a nivel económico. A lo largo de su historia, el pueblo aymara agricultor ha tenido una economía de subsistencia y de autoconsumo antes que una economía de mercado. Y aún en la actualidad sigue en vigencia este tipo de economía en la mayor parte del territorio aymara. Los momentos contrastantes que enfrentan constantemente los campesinos aymaras son el hambre y la abundancia, la carencia y el bienestar, la pobreza y la riqueza.

Estos momentos extremos se presentan las más de las veces más a nivel individual o familiar que comunitario, aunque hay años en que toda una comunidad campesina goza de cierta abundancia o sufre la escasez.

Para los aymaras, la pobreza es un mal, porque causa dependencia y mendicidad, lo que implica pérdida de libertad y de dignidad. Pero la riqueza o la

abundancia es considerada también un mal, como algo negativo, porque el acaudalado se impone más fácilmente a un grupo y hace dependientes a sí a los que tienen menos.

A nivel social se presentan también principios opuestos, a menudo, directamente relacionados con la situación económica.

El aymara siempre ha vivido en comunidad, y su comunidad es precisamente uno de los puntos de referencia más fuertes para la determinación de su identidad. Sin embargo, el individualismo es una de las características más ostensibles del campesino aymara. Este individualismo puede manifestarse de diferentes maneras. Por un lado, en una falta más o menos grave de interés por el bien común, por la buena marcha de la comunidad, que se manifiesta en la no aceptación de cargos en la comunidad o en un cumplimiento deficiente de los cargos recibidos. Por otro lado, este individualismo puede observarse también en la demostración de un interés desmedido por la comunidad, lo que implica generalmente un deseo de imponerse a la comunidad, de hacer dependiente de sí a la comunidad.

Es evidente, también, el particularismo de la familia, que se manifiesta, por ejemplo, cuando dos familias llegan a emparentarse. Albó observó al respecto: “En los ritos iniciales del matrimonio abundan los simbolismos de desconfianza y agresividad entre las familias protagonistas (...) Después del matrimonio persiste la clara división entre los dos grupos familiares en medio de su mutua colaboración, e incluso esposo y esposa pueden mantener por años las propiedades separadas de sus bienes”. (1975:20).

Dentro de cada comunidad aymara encontramos grupos de interés o de presión que se basan en la tradicional división de la comunidad en dos mitades (*alabaya*, “mitad de arriba” y *masaya*, “mitad de abajo”), en relaciones de parentesco y compadrazgo, en diferencias generacionales, en situaciones económicas, en ideologías políticas o en la pertenencia a diferentes confesiones religiosas. Estas divisiones pueden ser causadas también por la influencia de la sociedad moderna con sus tendencias secularizantes. En la actualidad los grupos pueden, a veces, llegar a tener relaciones antagónicas, lo que no corresponde al carácter tradicional del pueblo aymara.

Finalmente, encontramos también el particularismo comunitario, que se manifiesta en la oposición entre diferentes comunidades, especialmente entre comunidades colindantes, pero también entre los aymaras pastores y los aymaras agricultores. Esta oposición, generalmente, está relacionada con litigios sobre linderos, pastizales para el ganado, la distribución de agua, etc.¹

El divisionismo entre los aymaras es una realidad pero no un hecho simple. Más bien forma parte de su idiosincracia, que se caracteriza tanto por el individualismo y el faccionalismo como por un sentido de comunitarismo y solidaridad. Es parte también de su cosmovisión, que se basa en la constante tensión entre fuerzas antinómicas y, al mismo tiempo, en un encuentro de éstas en un equilibrio básico.

1 Para mayores detalles sobre el individualismo y faccionalismo aymara, véase Albó, 1975: 17-31.

4.1.2.3. Las fuerzas antinómicas en la sociedad extrahumana

También en lo que hemos llamado la sociedad extrahumana encontramos fuerzas antinómicas.

Es peculiar en el pensamiento aymara que ninguno de los integrantes de esta sociedad extrahumana es totalmente bueno o benévolo, o totalmente malo o malévolos. Todos, de alguna manera, son ambiguos. Sin embargo, en unos prevalecen los rasgos positivos o benígnos, en otros los rasgos negativos o malignos, de modo que se puede establecer cierta división entre ellos. Al lado más generalmente positivo se encuentran la *Pachamama*, los *Achachilas*, los protectores locales y del hogar, los espíritus de las chacras y de los productos, Dios Jesucristo, el Espíritu Santo y los santos², al lado generalmente más negativo se encuentran principalmente los demonios, los espíritus que dominan lugares considerados peligrosos como casas deshabitadas, ruinas, las antiguas torres funerarias (*chullpas*), lugares desolados, grietas y fuentes, y los espíritus de ciertos fenómenos meteorológicos como el arco iris, los vientos fuertes, el hielo y la granizada.

Algunos autores han interpretado esta división en la dirección de un contraste entre orden y caos. Según el psicólogo Montes, los seres más positivos son la manifestación o la personificación de “un principio energético vital que crea, anima y ordena al cosmos: no es una fuerza desbordada y devastadora como la contenida en el terremoto, sino más bien una forma de energía controlada y sometida a un orden, la cual opera como una potencia constructiva” (1986:74). El otro grupo, al contrario, representa “a la naturaleza indómita y salvaje que es imposible de someter a los fines humanos; la energía que por ser caótica e incontrolable resulta devastadora” (Montes, 1986:87). La misma idea encontramos en Bouysse y Harris. Los seres principalmente positivos o benévolos están relacionados con la “idea precristiana de orden, sociedad “en policía”, asociada a la luz solar y a la agricultura” (1987:53). En cuanto a los otros, “se trata de una fuerza salvaje, no plenamente socializada y por lo tanto no del todo controlable, que hace pensar en el *puruma* de los antiguos: los bordes del mundo social donde se encontraban fuerzas excepcionales y salvajes” (1987:36-37)³.

En el fondo se trata, según mi parecer, de una división entre seres relacionados con el *puruma*, la naturaleza salvaje, no cultivable o cultivada, y seres relacionados con el *yapu*, la naturaleza cultivada. Los aymaras consideran principalmente positivos aquellos integrantes de la sociedad extrahumana que conciben como directamente relacionados con el *yapu*, la chacra, porque ellos siempre están dispuestos a beneficiar las chacras y se asocian a los campesinos para ayudarles a que éstas produzcan. Al contrario, son negativos aquellos que pertenecen al *puruma*, a la tierra salvaje, porque representan una amenaza para la agricultura y pueden hacer que los cultivos sean dañados y que las chacras no produzcan. En los ritos con motivo de la precosecha, se aprecia claramente esta oposición: en las mismas chacras los campesinos ha-

2 Una excepción es el apóstol San Andrés, que es considerado, generalmente, como negativo o malévolos. Analizaremos más adelante las opiniones sobre este apóstol.

3 Para este concepto de *puruma*, véase Bouysse, 1987: 179-182.

cen ofrendas para los protectores de los cultivos, pero por otro lado, las mujeres anudan la hierba que crece alrededor de las chacras, trazando así un cerco alrededor de las mismas para proteger los cultivos contra las fuerzas negativas del *puruma*, que empieza donde la tierra cultivada, el *yapu*, termina.

Dentro de esta sociedad extrahumana encontramos también la división entre seres o fuerzas femeninas y masculinas. Ya hablamos del *Tata Inti*, el sol y la *Mama Phaxsi*, la luna. Entre los protectores mayores y menores encontramos los *Achachilas* o *Mallkus*, protectores masculinos y las *Awichas* o *T'allas*, protectoras femeninas. Los primeros se encuentran principalmente en los cerros, mientras que las otras están ubicadas en la pampa. El espíritu protector de la casa campesina es masculino, *Kuntur Mamani* (cóndor halcón), mientras que el fogón de la casa está protegido por un espíritu femenino, la *Qhiri Awicha*, 'la abuela del fogón'. La torre de la iglesia se llama *Turi Mallku*, considerada igualmente como un poderoso protector, mientras que la plaza y la iglesia son consideradas como habitadas por fuerzas femeninas: *Plasa T'alla* e *Iglis T'alla*. Los espíritus de los productos se dividen igualmente entre espíritus masculinos y espíritus femeninos.

4.1.3. En búsqueda de equilibrio

Los aymaras no conciben el equilibrio como algo estático, como una quietud o como una nivelación de fuerzas, sino como un balance de fuerzas contrarias, y al mismo tiempo, complementarias. Las fuerzas opuestas no se excluyen, como el bien y el mal en la cosmovisión cristiana. El equilibrio se establece en un encuentro de estas fuerzas. Por un lado, está, por decirlo así, el reconocimiento de la existencia de elementos opuestos, pero, por otro, hay la búsqueda constante de equilibrio. Esta búsqueda es posible porque las fuerzas no son antinómicas en un sentido absoluto. Entre noche y día hay momentos de transición, el anochecer y el amanecer. El *puruma* puede convertirse en *yapu* y éste puede volverse nuevamente *puruma*. Las fuerzas positivas son capaces de comportarse como malignas y las negativas, a veces, son benévolas. El aymara individualista es también comunitario y solidario. El aymara, entonces, no busca el equilibrio para que desaparezcan las fuerzas antinómicas sino para que ninguna de ellas sobrepase sus límites.

4.1.3.1. El hombre y la naturaleza

El campesino aymara está continuamente ocupado en observar la naturaleza para descubrir su ritmo y la armonía fundamental que hay en ella. En el idioma aymara hay varios verbos, todos derivados de la raíz *uñaña*, 'ver', que indican formas de observación: *uñakanaña*, "escudriñar; mirar de un lado para otro", *uñantaña*, "mirar hacia adentro"; *uñanuqaña*, "mirar a lo lejos tratando de ver" (De Lucca, 1983:443). Para el aymara la naturaleza tiene su propio lenguaje, y hay que tratar de entender este lenguaje: hay que saber 'leer' lo que la naturaleza comunica. Las personas ancianas muy experimentadas y los *yatiris* son los más entendidos en esta materia y, por eso, siempre son consultados. José María Monasterios, un aymara de la zona de Carabuco (prov. Camacho, La Paz) hablando sobre los *yatiris*, dice lo siguiente: "El *yatiri* juega

un papel muy importante en la comunidad, sobre todo en agosto (...) En esta oportunidad hace recomendaciones a toda la comunidad después de mirar en todas direcciones (leyendo las señales de la naturaleza; *uñanuqt'asiña*) y de leer la coca. Con eso toman previsiones para el nuevo año. El yatiri dice: "Este año todos deben sembrar en surcos horizontales, porque va a ser un año seco". El siguiente año, tal vez dice: "Este año será un año de lluvias. Hagán surcos verticales". Otro año dice: "este año será de mucha helada. Siembren en lugares abrigados" (Albó y Quispe, 1987b:18). El aymara Víctor Ochoa de Chucuito (Puno) dice lo mismo en forma más general: "A través de los servicios de los líderes religiosos se busca (...) que haya una forma de adecuarse a la realidad de la naturaleza" (1977e:13).

Los aymaras siempre han tratado de adaptarse a la naturaleza, de descubrir, de reconocer y de respetar su ritmo y equilibrio. Por eso se puede entender que, cuando alguna de las fuerzas opuestas a la naturaleza sobrepasa sus límites, el hombre trate de hacerlo retornar a su lugar. Los ejemplos los tenemos en los ritos de la lluvia, de protección de las charcas y en los ritos contra la lluvia.

Dentro de la naturaleza, la tierra, especialmente la tierra cultivable, es la que recibe más atención de los aymaras. El sacerdote aymara Domingo Llanque ha dicho: "para nosotros los aymaras, la medida del amor es la tierra" (Albó y Quispe, 1987b:15). La tierra es sagrada para el campesino aymara, porque lo ampara, dándole el sustento diario. "La tierra para los andinos no es simplemente tierra; ella es el centro de su existencia, la fuente de su organización social y origen de sus tradiciones y costumbres. Se puede decir que la tierra es la vida misma del pueblo andino, su historia personal y comunal" (Llanque, 1986: 17). Estos conceptos originan, en mi opinión, actitudes con respecto a la tierra que se pueden sintetizar en la disposición básica que acostumbramos llamar respeto: "La Tierra es siempre motivo de respeto. Por eso no se puede roturar o ni siquiera pisar así no más"; "La tierra es el nido de la vida. Por eso también la cuidamos, haciéndola descansar tres, hasta siete años" (testimonios de aymaras en Albó y Quispe, 1987b: 14).

De esta convicción, el deber de respetar la tierra, emana otra convicción: la de no tener el derecho de explotar la tierra. Mi amigo aymara Calixto Quispe dice lo siguiente al respecto: "Nos dicen que la tierra es para explotarla lo más que se pueda para enriquecernos, ser poderosos y estar cada vez más sobre el hombre. En cambio, en nuestra concepción, hay que abonar, proteger y respetar y venerar a la Tierra con ofrendas y sacrificios porque es la que nos da la vida (...) La Tierra no es para explotarla sino para vivir de generación en generación" (Albó y Quispe, 1987b:14).

Pero dentro de esta tierra, es la chacra, el *yapu*, con la que el campesino tiene una relación más íntima aún. Paredes ya habló, en su obra de 1920, de esta relación íntima entre el campesino y su chacra: "De la *puruma*⁴ se encariña tanto, que la visita con frecuencia, contemplándola con ansias de enamorado y cifrando en los dones de su fertilidad acumulada todas sus esperanzas y anhelos. Muestra el sitio a sus allegados y poseído de amor filial intenso a su

4 El uso de la palabra *puruma* aquí, es equivocado, ya que como hemos visto, *puruma* se refiere a la tierra no cultivable o salvaje.

sembradío, les dice que allí, en su seno privilegiado, duermen papas del tamaño de cabezas humanas. Cuando celebra alguna fiesta lo primero que hace es ir al terrazgo querido, ir a su *yapu*, y rociarlo con aguardiente antes de haberse servido...” (1976: 109-110).

El campesino manifiesta de muchas maneras su respeto por la chacra y manifiesta, por medio de los ritos agrícolas, su deseo de ayudarlo a producir. En diversas oportunidades las chacras son adornadas, preferentemente con banderitas blancas, símbolos de fecundidad. A veces se colocan pequeñas cruces en las chacras, sin duda para protegerlas contra peligros. En todos los ritos se hacen libaciones de alcohol sobre las chacras y se deposita la coca mascada en las mismas: alcohol y coca son dones alimenticios especiales para la tierra. Además, con cierta frecuencia, se hacen sahumeros, siendo el incienso un don olfatorio para la misma tierra. Ofrendas y sacrificios de sangre sirven para alimentar la tierra de la chacra y la sangre de la víctima, derramada sobre la tierra, debe aumentar su fertilidad. El fuego se prende sobre su superficie; debe calentarla, y así, excitar su fertilidad mientras que la comida ritual, que se prepara sobre este fuego, y de la cual una parte se deposita en la tierra, le debe servir como alimento; por eso se la llama *pacha manq'a*, ‘comida para la tierra’. Por último, cuando las lluvias no llegan a tiempo y la sequía endurece la tierra, los campesinos traen agua de los cerros y la derraman sobre sus chacras, esperando que los dueños de la lluvia se compadezcan de ella y manden la lluvia deseada.

La semilla es, junto con la tierra y la chacra, el tercer elemento natural que merece el respeto y el cariño de los campesinos. Después de la cosecha, se seleccionan cuidadosamente las papas que mejor puedan servir como semillas para la próxima cosecha. Estas son también objeto de libaciones y aspersiones con sangre, en caso de que se haga una *wilancha* el día de la siembra; la sangre debe aumentar la productividad de las semillas. Algunas semillas reciben un trato especial: son untadas y adornadas para que así, contentas, se desarrollen con vigor y sirvan como guías, *anakirinaka*, para las demás. Además, hay que protegerlas para que no se pierdan o para que no se vayan a otras partes: se untan las semillas con una mezcla que contiene alumbre (*millu*) para protegerlas contra enfermedades; a veces, se coloca una sogá alrededor de los costales en que se encuentran las semillas, para que no escapen y no se vayan a otras partes. Este deseo de protección se manifiesta también a partir de la primera precosecha: las mujeres colocan nudos en el pasto que crece alrededor de las chacras para que los productos no se vayan a otra parte. Con la misma finalidad se cercan los productos almacenados y el patio con la casa y las chacras cuando se festeja la nueva producción. Las papas escurbadas en la precosecha y las papas recogidas en la cosecha son adornadas y llegan a ser objeto de libación, como manifestaciones del cariño que se les tiene y de agradecimiento por garantizar la subsistencia. Por eso, a veces, se ejecuta también un baile con las papas cosechadas. Siempre se espera que las semillas que son depositadas en la tierra produzcan abundantemente y que los productos sean lo más grandes que sea posible.

Este deseo se expresa en las oraciones que se pronuncian durante los ritos y en la costumbre de golpear a las papas con membrillos. Finalmente, el buen trato que se da a las papas debe ejercer atracción sobre las semillas de otras partes para que se vengán a las chacras donde se hacen grandes esfuerzos por satisfacer las propias semillas.

En una leyenda recopilada por el aymara Víctor Ochoa se expresa bien este pensamiento de los aymaras sobre las semillas:

Las papas suelen convertirse en hermosas jóvenes que, por haberse recibido mala retribución y fiestas desagradables por parte de los hombres, suelen irse cargadas de hermosos mantos. Estas jóvenes, antes de irse, visitaron a uno de los comuneros (a la familia más buena) a fin de revelar su descontento.

Llegadas a la casa anuncian: 'Ustedes no nos han festejado bien, hemos tenido tratamientos nada buenos. Nosotras estamos acostumbradas a alegrarnos y pasar momentos de jolgorio junto con los abuelos... por toda disconformidad nos vamos a ir lejos a buscar otro sitio donde nos puedan atender mejor...'. Después de este diálogo, las jóvenes se acostaron en la cama que había preparado la familia. Al día siguiente, cuando los dueños de la casa fueron a la cama para saludar a las jóvenes, se sorprendieron ante la desaparición misteriosa de las doncellas. Ellos, al descubrir la cama, encontraron tres hermosas papas que descansaban entre las frazadas (Ochoa, 1979: 5).

4.1.3.2. La colaboración mutua entre los hombres

El aymara, sin duda, tiene un carácter individualista, pero, paradójicamente, al mismo tiempo, posee un alto sentido social, que se manifiesta muy concretamente en las muchas formas de colaboración mutua que ha creado, desarrollado y cultivado a lo largo de la historia.

Una nueva pareja se origina en una dualidad: dos personas diferentes, hombre y mujer; dos familias, cada una con sus propios intereses. Pero, como dice Albó, "esta dualidad va desapareciendo en el seno de la nueva familia a medida que transcurren los años" (1976: 13). Los jóvenes esposos, ayudados por sus padres y padrinos, aprenden a colaborar mutuamente y a fortalecer cada vez más esa unidad, sin que dejen de tener, ambos, sus propias características, intereses y tareas⁵. Carter y Mamani dicen acertadamente de los esposos aymaras: "Educados en una cultura que desde hace siglos ha apoyado actividades de ayuda mutua, ellos encuentran que el trabajo es más ameno y que ciertas responsabilidades pueden ser cumplidas con mayor eficacia, cuando éstas son compartidas" (1982: 132).

La ayuda que la joven pareja recibe de sus parientes consiste, primero, en la dote que le entregan sus padres poco después del matrimonio y, luego, en la colaboración en la roturación y en la siembra de sus propias chacras. Bertonio ya señaló este tipo de ayuda en su vocabulario de 1612: "*Ccollithaptatha*: Iuntarse a barbechar los parientes de los recién casados, y es como en dote" (vol. II, p. 54). "*Satathapitatha*: Sembrar en la chacara los parientes del marido y de la mujer, como parte del dote, el primer año después de casados" (vol. II, p. 312). Hasta hoy, la siembra de la chacra de una nueva pareja tiene un carácter festivo y concurren a ella los parientes y los padrinos.

5 Carter y Mamani presentan un cuadro muy interesante en que indican la 'División del trabajo por sexos' de una familia de Irpa Chico. Véase Carter y Mamani, 1982: 125-131.

A partir de su matrimonio, la pareja aymara siempre podrá contar con la colaboración de sus parientes. La ayuda en sentido general se llama *yanapa*: “Es la relación a nivel más íntimo, entre las familias más vinculadas por parentesco real o ritual. Hay que darla siempre que se solicita. Se da tan por supuesta que ni siquiera exige una reciprocidad estricta” (Albó, 1985: 32)⁶.

Una ayuda mutua más específica, que encontramos especialmente entre parientes consanguíneos y rituales, aunque no exclusivamente, es el *ayni*. Se trata de un tipo de cooperación que se basa en una estricta reciprocidad, como ya indica la definición que dio Bertonio: “Trabajar por uno para que después trabaje por él” (1612, II: 29). Este *ayni* se realiza por varios motivos: trabajos agrícolas, en especial la siembra y la cosecha, “para intercambios de regalos o ayudas en alimentos, bebidas, etc., con ocasión de matrimonios, presteríos, al construir casa nueva (...), para prestar plata o para cumplir cargos comunitarios” (Albó, 1985: 32). Generalmente, se anotan cuidadosamente los *aynis* prestados y recibidos, para saber exactamente a quién se debe una contrayuda o quién tiene que prestar ayuda a uno.

Los hijos aprenden a temprana edad a colaborar con sus padres en los quehaceres domésticos, el pastoreo de los animales y la agricultura. Les enseñan a tomar responsabilidad y a desarrollar así su sentido comunitario. Un interesante ejemplo de esta enseñanza es la *sataqa*⁷: “Cuando un niño o niña llega a la edad de siete años (...), su padre cosecha para él una hilera de la orilla del terreno de papas. Esta hilera es cosechada por el mismo niño y el producto llega a ser su propiedad personal. Lo puede vender en el mercado (...) No obstante, antes de hacer esto, él mismo debe preparar una parte de la semilla que sembrará el siguiente año” (Carter, 1967: 78).

Una familia puede recibir también la colaboración de personas que no pertenecen al círculo de los parientes reales y rituales. Una familia que posee bastante terreno no tiene, a menudo, suficiente mano de obra para realizar las actividades agrícolas.

En este caso, puede recibir ayuda en forma de *ayni*, pero la mayoría de las veces prefiere una colaboración en forma de *minka*, una institución antigua, definida por Bertonio de la siguiente manera: “Alquilar o servirse de cualquiera persona, pagándola por su trabajo, o por lo que le manda hacer” (1612, II: 222). El pago puede hacerse en efectivo o en productos. Especialmente las personas pobres que no tienen terrenos propios son las que se ofrecen para hacer una *minka*.

No solamente puede faltar mano de obra, sino también otras cosas, como suficiente semilla o una yunta de bueyes. También en estos casos los aymaras tienen sus formas de colaboración mutua especiales. Una de estas formas se llama *waki*: “sembrar a medias, uno pone el terreno, el otro la semilla y su trabajo, después se parten a mitades del producto o dejan un surco para uno y sacan el otro surco para sí” (Miranda, 1970: 292). Algo semejante se hace entre una persona que tiene terreno y otra que tiene una yunta: “El

6 Derivados de *yanapa* se encuentran los verbos: *yanapaña*, ‘ayudar’, *yanapasiña*, *yanapt’asiña*, ‘ayudarse mutuamente’.

7 *Sataqa*: “terreno concedido para sembrar” (Büttner y Condori, 1984: 197).

propietario de la yunta realiza toda la labor para su preparación y el cultivo de la tierra; el dueño de la tierra proporciona el abono y las semillas” (Carter, 1967: 80)⁸.

A veces, una familia quiere realizar una importante labor, por ejemplo, la cosecha, en un solo día. En este caso, invita a un grupo lo más numeroso posible, para colaborar. Este tipo de trabajo se llama, generalmente, faena, palabra castellana probablemente asociada a una antigua palabra aymara, a saber, *hayma*: “ir a trabajar en las chacaras que se hacen de comunidad...” (Bertonio, 1612, II: 127). Una breve descripción interesante de esta forma de colaboración la encontramos en un texto de 1813: “Se juntan pues en un sembrío unos con yunta de bueyes, otros con su lampa o atuna, otros con la tacla...; apulio [sic!] cavan la tierra: el dueño de la hacienda lo regala con su cena o chicha, coca, comida, y merienda, y queda obligado a la correspondencia de esta faena... Entran al a trabajo a las diez o a las once del día, descansan cuatro veces tomando la coca y chicha. Los ahijados y compadres les brindan sus meriendas, chicha y aguardiente, celebrando con cohetes y cantos la faena” (Almonte 1975: 61). Personalmente he participado varias veces en faenas en la provincia Sud Yungas, del departamento de La Paz, y me consta que siempre se realizan como si fuera una fiesta, mientras que al mismo tiempo tienen un carácter competitivo, tratando cada participante de vencer a los demás en cuanto a la cantidad de trabajo que realiza.

Una familia que no tiene terrenos propios puede ser ayudada por el sistema de *sataqa*: “Estas personas pueden presentarse en el terreno de alguien que tenga tierras abundantes y ofrecer su ayuda en la siembra; en recompensa, reciben alimento durante el período de trabajo y, al finalizar el día, se les concede permiso para sembrar sus propias semillas a la orilla del terreno, o aún se les asigna una hilera en el límite del mismo la cual ha sido sembrada con la semilla del mismo dueño. No obstante, ellos deben revalidar su derecho al producto, ayudando en el cultivo durante todo el período de la siembra y, finalmente, en la cosecha” (Carter, 1967: 77-78). De este sistema pueden aprovechar también los pobres, las viudas, los huérfanos y los incapacitados⁹, de tal modo que Carter ha llamado la *sataqa* “la seguridad social del campesino” (1967: 77).

Hemos dicho antes que para el campesino aymara la pobreza es un mal y por eso estará siempre dispuesto a ayudar a los pobres, para que puedan restablecerse. Así mismo, la riqueza es considerada como algo negativo y, por eso, a menudo, se trata de obligar a los más pudientes a gastar parte de sus bienes en beneficio de los demás. El siguiente testimonio de un aymara ilustra muy bien este concepto: “Por 1948 los aymaras tuvimos una reunión donde cada comunidad envió tres representantes y se llegaron a reunir treinta y seis *Jilaqatas*. Allí se tocaron muchas cosas importantes. Recuerdo que cuando hablamos del problema económico se decidió que aquel que tenía cien llamas debía pasar preste y compartir sus excedentes con los demás hasta que sus llamas se redujeran al nivel de los otros que apenas tenían cuarenta o cincuenta

8 Buechler dice que en Vilaque (prov. Ingavi, La Paz), se llama a esta forma de colaboración: *Kañuñjasiña* (1980: 215). Parece extraño, ya que este verbo significa ‘ensuciarse’. Quizás haya alguna relación con *khamuña*, ‘rumiar’.

9 Véase Carter, 1967: 77.

llamas, para que haya igualdad en las posiciones económicas. Éste es un punto muy importante de la visión aymara de la economía y que es opuesta a la de ustedes que más bien favorece la acumulación en detrimento de los demás. A esto llamamos nosotros *Kusachaña* y también *Pampachaña*. En castellano se puede traducir literalmente por nivelar, aplanar. Es decir, se trata de restablecer el equilibrio, ponernos todos a un mismo nivel. Y esto vale también para lo económico, lo social e incluso en relación con los elementos de la naturaleza” (Paxi *et al.*, 1986: 10).

Los aymaras, convencidos del valor y de la necesidad de una vida en comunidad, siempre han advertido el peligro de que los individuos se preocupen demasiado de sus propios intereses y no presten suficiente atención a los intereses comunes. Para evitar este peligro, se obliga a cada hombre casado a asumir, a lo largo de su vida, responsabilidades en función de la comunidad. Estas responsabilidades o funciones son múltiples: mensajero, secretario de deportes, cabecilla de un grupo de bailarines, alcalde escolar, cuidador de las chacras o de las acequias, preste de alguna fiesta, secretario general, *jilakata*, etc.¹⁰ Para evitar que alguien se apodere de una determinada posición y así llegue a imponerse a la comunidad, la duración de un cargo siempre es de un año, no más. Normalmente a comienzos de enero de cada año se reparten los diferentes cargos.

Cada miembro de una comunidad tiene que participar, además, en los trabajos colectivos que deben realizarse en beneficio de la comunidad: la construcción de edificios públicos, como una escuela o una casa para el sindicato, la limpieza de acequias o de caminos, la construcción de canales de riego o de defensa en caso de posibles inundaciones, el cultivo de las tierras de la comunidad, por ejemplo, la parcela escolar, etc.¹¹

Así, tanto la realización de las múltiples formas de colaboración mutua como el cumplimiento fiel de los cargos encomendados en servicios de la comunidad y la participación en los trabajos comunales deben garantizar el equilibrio y el bienestar de la comunidad toda.

4.1.3.3. La relación armoniosa con la sociedad extrahumana

De suma importancia para el bienestar de los hogares y de las comunidades aymaras es el cultivo de una relación armoniosa con los integrantes de la sociedad extrahumana. Tal relación está determinada tanto por la conducta social y moral de la gente como por la atención que se presta a esos seres por medio de oraciones, ritos y fiestas. Todos los aymaras tienen el deber de preocuparse por esa relación: “(...) la estructura social ha determinado responsabilidades serias para todos sus integrantes, con el propósito de hacer factible la relación armoniosa con la tierra y con el mundo espiritual del cual depende la existencia de toda forma de vida sobre la tierra” (Llanque, 1986: 18-19).

A nivel de su vida familiar, los aymaras tratarán de procurar que prevalezca la armonía en su hogar y que su conducta moral sea correcta. Además, se esmerarán por realizar en familia las oraciones y los ritos con devoción y cuidado-

10 Para más detalles sobre estos casos, véase Ochoa, 1977c.

11 Mayores detalles sobre la colaboración mutua y el aymara comunitario en Albó, 1975: 2-16.

samente: “La ofrenda debe ser realizada por toda la familia en comunidad y armonía; todos deben participar y como resultado se tienen buenos productos” (Paxi *et al.*, 1986: 7). Los padres de familia deben cumplir sus deberes sociales y contribuir así al bienestar y a la armonía de la comunidad a la que pertenecen.

Todos los miembros de una comunidad aymara deben esforzarse porque haya paz social en la misma comunidad y buenas relaciones con las comunidades vecinas y, además, deben participar en los ritos y fiestas comunitarios: “Si se cumple fielmente con los ritos del ‘Pago’ a la *Pachamama* y si hay una vivencia armoniosa entre los hombres, no habrán enfermedades ni helada, granizos, etc., habrá salud, felicidad, buena cosecha” (Llanque, 1986: 16).

Entre los miembros de cada comunidad hay algunos que tienen una responsabilidad especial para mantener las buenas relaciones con la sociedad extrahumana. En primer lugar, está el líder de la comunidad: el tradicional *jilakata* o el secretario general del sindicato. La tarea principal de esta máxima autoridad de la comunidad aymara es “velar por el bienestar y la felicidad de los miembros de la comunidad” (INDICEP, 1974b: 3), y esto implica entre otras cosas que debe ser “el intermediario entre el *ayllu* y sus divinidades” (INDICEP, 1973b: 44). Uno de mis mejores amigos aymaras, Mario Molina, de Carangas (Oruro), me comentó varias veces: “Un *jilakata* debe saber orar por su comunidad. Debe orar siempre, todo el año que lleva el cargo. De las oraciones del *jilakata* depende casi todo”. Además, el *jilakata* debe cumplir “los diversos ritos nativos en las épocas del año que son convenientes: *wilanchas* (ofrendas de un animal) o *K’ozwas* (ofrendas de plantas aromáticas quemadas) a los *mallcus* (espíritus ‘padres’), a los *marcacollos*¹² y a la *Pachamama*, para que den prosperidad a la comunidad. El *Jilakata* tiene que preocuparse para que llueva todo lo necesario y que no se presenten enfermedades” (INDICEP 1973b: 34). En caso de amenaza de calamidades naturales, la máxima autoridad de la comunidad debe tomar la iniciativa para contrarrestar el peligro: “Cuando hay problemas de clima, como falta de lluvia, caída de granizo, etc., los *Jilakatas* movilizan a toda la gente para que, a través de una serie de ritos y ceremonias, puedan resolver los castigos del clima” (Ochoa, 1976b: 7).

Una función especial cumple también el cuidador de las chacras, el *yapu kamana* o *kampu*. Según hemos visto, cuando hablábamos de los ritos de protección de las chacras, el *yapu kamana* tiene como responsabilidad y tarea principal proteger los campos contra las heladas y las granizadas. Para cumplir con este deber, durante todo el tiempo de crecimiento de los cultivos entrará en contacto con los integrantes de la sociedad extrahumana, dirigiéndoles sus oraciones y presentándoles ofrendas.

Finalmente, los especialistas religiosos juegan también un papel especial en la búsqueda de contacto con el mundo de las fuerzas: “El *Yatiri*, el *Mayordomo*’ de la Iglesia, los *resiris*, los que arrojan suerte, el catequista, etc., son los encargados de organizar ritos y ceremonias, cultos, fiestas patronales, rogativas

12 Los *markaquillus* son los espíritus protectores que habitan el cerro sagrado que se encuentra en las cercanías de una comunidad campesina.

para invocar a Dios y demás espíritus, a fin de evitar la caída de las plagas” (Ochoa, 1977e: 5), y de mantener el equilibrio entre los hombres y las fuerzas. El *yatiri* es solicitado con frecuencia para dirigir los ritos agrícolas o para preparar las ofrendas, ya que él debe saber mejor que nadie cuál es la mejor composición de las ofrendas para cada caso. El *yatiri* dirige también los sacrificios de sangre. El mayordomo de la capilla o iglesia tiene que cuidar de las imágenes de los santos, en especial de la del santo patrono de la comunidad. Los *resiris* mantienen, en particular, el contacto con las almas de los difuntos. Los que arrojan suerte son los especialistas en ‘leer’ las hojas de coca y en investigar ciertos fenómenos de la naturaleza, para pronosticar, entre otras cosas, el desarrollo del año agrícola. Los catequistas se encuentran, a menudo, en una situación conflictiva, debido a que, por un lado, quieren seguir identificándose de alguna u otra manera con las tradiciones de su pueblo, mientras que, por otro, sienten la necesidad de tomar distancia de esas tradiciones¹³.

Por medio de las oraciones y los ritos, los aymaras entran en contacto directo con los seres sobrenaturales, las fuerzas de la naturaleza y los muertos. Los elementos principales de estos medios de comunicación sagrada son: la conversación, el ofrecimiento de regalos, la alimentación, la música y el baile.

En sus oraciones y ritos los aymaras piden a los seres extrahumanos permiso para realizar las actividades agrícolas, ayuda para estas actividades y perdón por sus faltas y omisiones, mientras que, al mismo tiempo, les agradecen por su benevolencia y su colaboración. Sin embargo, por encima de esto, las oraciones y los ritos tienen dos objetivos mayores. En primer lugar, tienen por objetivo agradecer, complacer a los integrantes de ese otro mundo, es decir, disponerles a su favor: *purt’aña*, ‘llegar con cariño’, o *chuymar purt’aña*, ‘llegar al corazón’. En segundo lugar, por medio de los ritos y las oraciones, los aymaras quieren cumplir con esos seres: *phuqaña*, “cumplir un compromiso; pagar un préstamo” (Büttner y Condori, 1984: 165). El verbo *phuqaña* se usa particularmente en relación con la cooperación mutua que se realiza en base a una reciprocidad estricta: *ayni phuqaña*, ‘cumplir *ayni*’. Ahora bien, el contacto entre el hombre y los integrantes de la sociedad extrahumana es considerado por los aymaras como una relación de *ayni* o de *mink’a*: el hombre recibe ayuda y tiene que devolver o pagar esa ayuda. En un Taller sobre ‘Religión Aymara Liberadora’, organizado por el Centro de Teología Popular de La Paz y realizado en junio de 1987, el aymara Ramón Conde, dirigente del Partido Indio de Bolivia, presentó este concepto de la siguiente manera: “No podemos beneficiarnos de las bondades de la *Pacha Mama* si no hay reciprocidad con ella. Hay que pasarle fiesta a la *Pacha Mama*, hay que pasarle fiesta a la papa... Es una especie de *ayni*: te da, le das. No puedes comer gratuitamente ni tomar el sol gratuitamente, sino que tienes que devolver, tienes que *ch’allar*, es la forma de devolver... Nosotros, los Aymaras, no ‘adoramos’ sino que hacemos *ayni* o *mink’a* en reciprocidad con los seres protectores... Lo que nosotros hacemos es que, como ellos son nuestros mayores, les retribuimos en *ayni*, nos *mink’amos* porque la *Pacha-*

13 Este conflicto se debe, en gran parte, al hecho de que la postura de la Iglesia frente a la religión tradicional de los aymaras no es uniforme ni clara.

mama nos da el fruto” (Albó y Quispe, 1987b: 15-16). En última instancia, se trata de mantener el equilibrio entre el hombre y esos seres, para que ellos garanticen el equilibrio de la naturaleza.

Por medio de las oraciones, los aymaras, según su propia convicción, hablan con las fuerzas de la naturaleza y con los seres sobrenaturales: “Hablamos con la *Pachamama*, con los *Achachilas*, con Dios; conversamos con ellos”, me han dicho con frecuencia. Las oraciones constan, generalmente, de extensas invocaciones, por medio de las cuales se llama por su nombre a un gran número de cerros y cumbres, a Dios, a Jesucristo, al Espíritu, a la Virgen María, a la *Pachamama*, a los santos, etc. Contienen también breves frases improvisadas con que se pide permiso, ayuda o perdón, o se agradece por los dones recibidos. No hay fórmulas fijas, todo es espontáneo e improvisado, con excepción de algunas oraciones cristianas que forman parte casi fija de las oraciones aymaras.

Los ritos cumplen en su totalidad la función de medios de comunicación sagrada pero, dentro de ellos, las ofrendas tienen, hasta cierto punto, mayor importancia.

La terminología para ofrendar y ofrenda nos da una mejor idea de cómo el aymara concibe este elemento de su religión.

Los verbos más usados son los siguientes:

<i>apxataña</i>	- poner una cosa sobre otra, amontonar. - “poner una serie de ofrendas comestibles dentro o fuera del cementerio en la fiesta de Todos Santos en honor del difunto” (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 30).
<i>churaña</i>	- dar, entregar
<i>luqaña, luqtaña</i>	- alcanzar con la mano, ofrecer
<i>manq'ayaña</i>	- dar de comer
<i>t'inkaña</i>	- “dar una gratificación o premio” (De Lucca, 1983: 423). - “dar cualquiera cosa a una persona ya sea como sobor no o como prueba de gratitud por un favor recibido o por conseguir algo que se considera importante” (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 391).
<i>waxt'aña</i>	- “dar alguna cosa comible o bebible a una persona; regalar, invitar, convidar como dádiva alguna cosa comestible a alguien” (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978: 418).

A estos verbos se puede añadir el verbo castellano aymarizado *pajaña*, ‘pagar’, muy frecuentemente usado en relación con las ofrendas.

Los sustantivos más usados para ofrenda son los siguientes:

<i>apxata</i>	- “regalo que se da en una fiesta” (Büttner y Condori, 1984: 15).
<i>ayaqa</i>	- “pago a la tierra” (Büttner y Condori, 1984: 22) ¹⁴
<i>ayta</i>	- “ofrenda ritual donde se queman hojas de coca y otros objetos rituales” (Büttner y Condori, 1984: 23) ¹⁵

14 No está clara la relación entre el sustantivo *ayaqa* y el verbo *ayaqaña*, ‘bajar algo oblongo’ (Büttner y Condori, 1984: 22).

15 Aquí tampoco es posible definir la relación entre sustantivo y verbo: *aytaña*, ‘levantar algo oblongo’ (Büttner y Condori, 1984: 23).

<i>churäwi</i>	- regalo, obsequio
<i>luqta</i>	- ofrenda, sacrificio
<i>pachamanq'a</i>	- comida de la tierra
<i>phaxwaqa</i>	- ofrenda de hojas de coca ¹⁶
<i>t'inka</i>	- ofrenda de alcohol
<i>waxt'a</i>	- regalo, obsequio

Tres palabras castellanas aymarizadas tenemos que añadir a esta lista, ya que son usadas con mucha frecuencia:

<i>alkansu</i>	-de alcanzar
<i>kariñu</i>	-‘cariño’
<i>paju</i>	-‘pago’

Un sencillo análisis de estas listas nos ofrece las siguientes ideas. En primer lugar, se destaca la convicción de que hay que ser cariñosos y generosos para con los seres sobrenaturales, las fuerzas de la naturaleza y las almas de los muertos. Luego, el cariño y la generosidad se manifiestan en convidarles y obsequiarles, y esto se hace tal como se hace con parientes, amigos o invitados, es decir, alcanzándoles u ofreciéndoles comida, bebida y coca. Finalmente, encontramos la idea del deber, de la obligación: hay que pagar por lo recibido de ellos; es cumplir un compromiso.

Los aymaras conocen dos tipos de ofrendas: simples y compuestas. Las ofrendas simples son tres: la coca, el alcohol y el tabaco.

La coca es uno de los alimentos preferidos de los *Achachilas* y de la *Pachamama*: “Cuando el indígena toma su primera cantidad del día, o la primera durante una ceremonia, empieza por escoger tres hojas que masticará separadamente, sin *llikta*, en honor de la *Pachamama* y de los espíritus ancestrales” (Girault, 1988[1972]: 149). Deben ser hojas perfectas. Habitualmente, después de haber mascado las hojas, el campesino deposita la bolita de coca en la tierra. En el rito de la siembra, se deposita la bolita en el primer surco.

El alcohol es otra ofrenda simple. Los aymaras, cuando empiezan a tomar cualquiera bebida alcohólica, vierten algunas gotas sobre la tierra, como ofrenda. En los ritos es costumbre realizar aspersiones o libaciones con alcohol. Según los aymaras, el alcohol es muy bien recibido por las fuerzas de la naturaleza.

Una tercera ofrenda simple es el tabaco. En la vida diaria, los aymaras fuman relativamente poco, pero durante sus ritos consumen bastante tabaco. Pienzan que “el tabaco es una ofrenda particularmente apreciada por los espíritus ancestrales, siempre bajo la forma de cigarrillos; se los ofrece hasta al jefe de los espíritus malignos, *Supaya*, pero a sus secuaces se dan solamente colillas o cenizas” (Girault, 1988 [1972]: 155).

Las ofrendas compuestas, llamadas generalmente *misas*¹⁷ o también *tispachus* (del castellano ‘despacho’, ‘envío’), son ofrendas que contienen varios o muchos ingredientes o elementos diferentes. En los ritos agrícolas la ofrenda

¹⁶ *Phaxwaña*: ‘sembrar desparramando’. Interesante en este contexto es el significado que Büttner y Condori dan al verbo *phaxwañaña*: “Ceder un pedazo de terreno (para sembrar cereales, por amistad, o a cambio de servicios)” (1984: 162).

¹⁷ Para el uso de la palabra castellana ‘misa’ o ‘mesa’, véase Girault, 1988[1972]: 156-167.

más usada es la *muxsa misa*, la ‘ofrenda dulce’¹⁸. Un buen número de los ingredientes son dones para las fuerzas de la naturaleza. En primer lugar, dones alimenticios, entre los cuales los más apreciados son: fetos de animales, frutas secas y dulces o confites. En segundo lugar, encontramos dones olfatorios: plantas aromáticas, incienso, copal. Finalmente, hay también dones especiales, como lanas de color, grasas, papel plateado y papel dorado, etc. Otros ingredientes simbolizan determinados deseos: el de ser protegidos contra desgracias o el de tener suerte en la agricultura, la ganadería, el negocio, etc. Para que estas ofrendas sean más apreciadas por las fuerzas de la naturaleza, se las adorna con pétalos de flores y con mixtura¹⁹.

La sangre que se saca de los animales sacrificados en una *wilancha* y que se derrama sobre la tierra es también un don alimenticio sumamente apreciado.

Uno de los objetivos principales de estos ritos agrícolas es alimentar a las fuerzas de la naturaleza, dándoles de beber y de comer. Según la convicción de los aymaras, estas fuerzas siempre tienen hambre y sed, pero en especial en determinados momentos del año, como en el mes de agosto.

La alimentación se realiza de diferentes maneras: por medio de los dones alimenticios que se colocan en las ofrendas; enterrando una porción de la comida ritual, antes de servirse y por medio de las mismas comidas que los campesinos se sirven durante los ritos agrícolas.

La alimentación de la *Pachamama* tiene también por objetivo aumentar o suscitar su fecundidad. Lo mismo se hace por medio de ciertos bailes y de las batallas rituales. Los bailes, como los de la siembra y la *qhachwa*, excitan y libran las fuerzas sexuales, las mismas que son transmitidas a la tierra para aumentar su fecundidad. La misma idea sostiene la práctica de los matrimonios ficticios que se administran y celebran al final de la fiesta de los difuntos y de la fiesta de *Anata*. El esfuerzo mayor es el que se despliega en el *tinku*, practicado actualmente sólo en algunas regiones y rechazado por la mayoría de los aymaras, en que no se teme derramar sangre. En este rito no sólo no se teme derramar sangre sino que, por el contrario, se procura que así ocurra porque, como se ha pensado durante mucho tiempo, la sangre derramada, tanto en los sacrificios de sangre de animales como en el *tinku*, es el mejor elemento para fecundar la tierra y darle vida. Los combates pacíficos que se realizan con motivo de algunas fiestas, como la de fines de noviembre o la de *Anata*, pueden ser simulacros o reminiscencias de las batallas sangrientas, pero en el fondo tienen la misma finalidad: fecundar la tierra.

La música autóctona, que se toca en el curso de la ejecución de ciertos ritos, es otro medio de comunicación con el mundo de las fuerzas: “a los *Achachilas* y a la *Pachamama* les agrada escuchar nuestra música”, dicen con frecuencia los campesinos aymaras. Los tonos tristes o alegres de los *pinkillus* o *tarqas*, producidos con fuerza y convicción, penetran en el aire y apelan a los dueños de la lluvia, para que manden este líquido del cielo o dejen de mandarlo.

18 Para otras ‘misas’, véase van den Berg, 1985a: 253.

19 Para un análisis detallado de los diferentes elementos de estas ofrendas compuestas, véase Girault, 1988[1972]: 168-276.

4.2. La pérdida del equilibrio

4.2.1. ¿Por qué no hay una buena cosecha?

A esta pregunta, que ya hemos formulado al comienzo de este capítulo, los aymaras dan muchas respuestas, pero se pueden resumir en una sola: hemos errado o nuestra conducta no ha sido buena. En la explicitación de este error, el aymara, nuevamente, se referirá a los tres niveles que hemos ido conociendo ya en las secciones anteriores de este capítulo: la naturaleza, la sociedad humana y la sociedad extrahumana.

4.2.1.1. Fallar con respecto a la naturaleza

En cuanto al comportamiento humano para con la naturaleza, se observa, en primer lugar, una deficiencia con respecto a la lectura de las señales que da la misma naturaleza: “Hacer caso a los indicadores y saberlos interpretar es una técnica aparte. Es posible que se llegue a acertar el día de la siembra para esquivar todos los riesgos; pero es posible también caer en ellos por poca precaución o por no entender los indicadores” (Mamani, 1988: 112).

De graves consecuencias es faltar el respeto a la tierra. Basta dejar hablar aquí a los mismos aymaras, tal como se expresaban en los Talleres sobre su propia religión, que ha organizado y realizado el Centro de Teología Popular de La Paz en 1986 y 1987:

De igual manera los sembradíos; cuando se cuidan con esmero produce más, sin embargo, cuando no lo hacemos no es buena la producción (Paxi *et al.*:1986: 7).

Si no queremos a la Tierra como hermano, entonces nos culpamos de que hemos hecho mal y por eso no produce cosecha (Calixto Quispe, catequista católico, en Albó y Quispe, 1987b: 14).

La tierra produce de acuerdo al comportamiento del hombre con ella. Si la conducta del hombre es buena, hay producción y protección. Si es mala, no habrá producción por las catástrofes naturales (Carlos Intipampa, pastor metodista, en Albó y Quispe, 1987b: 13).

La otra parte se niega a producir porque existe alguna irresponsabilidad. Por ejemplo, estamos malogrando la tierra con elementos químicos (Domingo Llanque, sacerdote católico, en Albó y Quispe, 1987b: 16).

4.2.1.2. Fallar dentro de la sociedad humana

El hombre falla también en cuanto a su comportamiento dentro de la sociedad humana cuando transgrede las normas que esta sociedad ha creado.

En primer lugar, se señalan faltas relacionadas con el respeto por la vida. Así, el aborto, voluntario e involuntario, espontáneo o provocado, es considerado como algo tan grave, que tiene repercusiones sobre la vida no solamente de la familia en que se produce, sino también en la comunidad a la que pertenece la familia. Hay una convicción general de que el aborto provoca la caída de granizadas: “Generalmente se considera que el granizo viene porque... se abandona un feto abortado” (Carter y Mamani, 1982: 290). “Cuando una mujer da a luz o aborta y derrama sangre en algún lugar y no lo tapa, esto hace que caiga granizo, castigando a culpables e inocentes” (Paxi *et al.* 1986: 7).

Una criatura que ha muerto sin haber sido bautizada es, prácticamente, considerada como caso de aborto, y la consecuencia del entierro furtivo de tal criatura es la misma que la del aborto: “si el granizo viene (...) porque ha muerto un bebe que no había sido bautizado ni ‘despachado’ debidamente al morir” (Carter y Mamani, 1982: 290).

En general, los aymaras consideran el derramamiento de sangre como algo funesto, algo que causa serias desgracias. Cuando se realizó en Bolivia el golpe de estado del general García Meza, el 17 de Julio de 1980, hubo fuertes granizadas por todo el Altiplano y muchos aymaras, aunque no sabían todavía lo que estaba ocurriendo en la sede de gobierno de La Paz, reaccionaban espontáneamente diciendo que en algún lugar se estaba derramando sangre. Comentarios semejantes hubo en relación con las grandes inundaciones de febrero de 1986. Al respecto dijo el aymara Calixto Quispe: “Cuando hubo inundaciones en el lago, hubo toda clase de comentarios. Decían que una bella mujer estaba caminando por el lago y la mataron; otros decían que habían matado a un hombre blanco que andaba por ahí” (Albó y Quispe, 1987b: 15).

El incesto es otro caso que trae desgracias. Entre los aymaras la prohibición del incesto se extiende no solamente a los parientes cercanos sino en adición, a todos los parientes, de las líneas maternas y paternas, hasta la cuarta generación (“pasados tres abuelos”) y, aun más, a los parientes rituales y a sus descendientes. A los incestuosos se los llama generalmente ‘condenados’. Estos ‘condenados’ pueden atraer toda clase de desgracias: *mach’a*: “escasez, hambruna, sequía” (Büttner y Condori, 1984: 130).

Calamidades que causan, en última instancia, una mala cosecha, pueden ser provocadas también por no respetar la propiedad ajena, por robos y malos comportamientos frente a otras personas: “Si hay escasez de cosecha, en seguida decimos, ‘seguro que hemos sido infieles’. Y cuando vamos al *yatiri*, después de ‘leer’ la coca, nos dice: ‘algo anda mal, mira tu conciencia’. Tal vez no hemos dado al huérfano el pan que debíamos darle..., o que se había despojado a alguien de sus tierras o lo habíamos botado de nuestras tierras..., o así hemos quebrantado otras normas” (Calixto Quispe, en Albó y Quispe, 1987b: 15).

La desunión, los pleitos y los conflictos entre familias y comuneros también pueden provocar una mala cosecha. Un campesino de Juli (prov. Chucuito, Puno) lo dijo de manera tajante: “Si hay pleitos en la comunidad tendremos mala cosecha; necesitamos armonía” (Irrarázaval, 1984: 106). Interesante es mencionar aquí el testimonio de una mujer aymara que apuntó Preston en su *Diario de Santa Lucía*. Mientras estaba granizando, una mujer entra en el cuarto de la antropóloga que hacía allí sus investigaciones: “Entonces se dirigió a la ventana y quitaba parte de la condensación para mirar hacia fuera. Su rostro estaba abrumado; aparentaba tener dos veces su edad. ‘Piensa en las pequeñas plantas... Esto estaba previsto’, dijo lentamente Antuca. ‘¿Qué quieres decir?’. ‘Esta mañana, ayer por la mañana, las nubes sobre las montañas eran como este, como sombreros, puestos sobre las cabezas de las montañas. Anoche el *paq’o*²⁰ ofreció una *misa* en la casa de Miguel Pariña. Él y algunos

20 *Paqu*: palabra quechua usada entre los aymaras del sur del Perú para designar un especialista religioso.

hombres fueron al cerro después de que había dejado de llover. Pero supongo que era demasiado tarde... Los miembros de la comunidad no se preocupan los unos por los otros, Yulie, se perjudican mutuamente. Por eso, tiene que granizar” (1977,II:26). La misma idea expresó un aymara durante el Taller sobre religión aymara y cristianismo, realizado en La Paz en 1986: “Si existen peleas y desaveniencias en la familia, entonces esa culpa se puede traducir en una mala cosecha u otra calamidad” (Paxi *et al.*:1986:7).

4.2.1.3. Fallar con respecto a la sociedad extrahumana

Finalmente, las deficiencias o faltas graves en el comportamiento del hombre frente a los seres sobrenaturales, las fuerzas de la naturaleza y las almas de los difuntos, son otras causas de desgracia o de malas cosechas.

Aquí se trata, concretamente, de la ejecución regular, correcta y devota de los diferentes ritos y de las fiestas religiosas. Patch, que hizo sus observaciones en la provincia Manco Cápac (La Paz), resume los siguientes errores humanos: “Si no hay buena cosecha, es porque el campesino o alguien de su familia ha dudado de la eficacia de los sacrificios de la *Pachamama*; o porque no mostraba suficiente respeto durante las ceremonias; o porque la persona encargada de reunir las ofrendas necesarias no compraba suficientes cantidades; o porque el chamán era negligente y olvidaba algún ingrediente necesario”(1971: 7).

El oficiante de los ritos debe conocer perfectamente bien los nombres de los lugares sagrados y de los *Achachilas* que debe invocar: “Si comete un error, es malo para la comunidad y para la cosecha del año por venir” (*Hickman* 1975:100).

Además, los ritos deben ser ejecutados con un espíritu de verdadera unidad: unidad tanto de los hombres como entre los hombres y los integrantes de la sociedad extrahumana: “Mientras haya desunión entre los participantes o entre éstos y los espíritus, la ceremonia es inútil. Los dioses simplemente rechazarán las ofrendas y por consiguiente la desgracia caerá sobre la comunidad” (Overgaard, 1976:248).

Tenemos una observación más que hacer en relación con esta debilidad humana. Llama la atención que, últimamente, aymaras de regiones diferentes opinan que las malas o pobres cosechas sobrevenidas en los años pasados se deben al abandono de las tradiciones ancestrales y de las costumbres religiosas, al creciente individualismo y a la pérdida del sentido común, a una pérdida del espíritu de trabajo, a la aculturación y a la integración de técnicas modernas en la agricultura andina. Ofrecemos aquí algunos testimonios de los mismos aymaras:

Dicen que antiguamente no existía el granizo, la helada, vientos huracanados y otras plagas. Toda la humanidad vivía felices, porque no conocía ninguna clase de sequías, miseria, etc. Todos los cultivos producían bien y en abundancia. Pero por la no existencia de las plagas y por la seguridad de la producción, algunos no trabajaron bien y se volvieron flojos (Ochoa, 1975c: 1).

Los abonos químicos traídos del exterior están quemando nuestra tierra. Pero la experiencia nos muestra que antes la tierra era fértil; ahora, en cambio, cada año se va esterilizando (Encarnación Huanca, promotora femenina, en Albó y Quispe, 1987b: 14).

A pesar de las humillaciones de la época de la hacienda, en ese entonces se ofrendaba a la tierra junto con los hacendados y, como resultado, se tenía una buena producción. Ahora la producción ha disminuido debido a la poca consideración y respeto que se le tiene al *Kuntur Mamani* y a los *Achachilas* (Paxi *et al.*, 1986: 7-8).

Todo esto, de alguna manera, nos mueve a volver a valorar lo nuestro y a pedir perdón en los cerros por el olvido al que hemos sometido a nuestros *Achachilas* y *Uyuviris*. Nos ha ido mal porque nos hemos olvidado de ellos, creyendo que el Dios cristiano era el Dios del amor, de la fraternidad, de la abundancia; no había sido así (Paxi *et al.*, 1986: 12).

Encontramos en estos y otros testimonios, una evidente idealización del pasado. Esta idealización, sin duda, está relacionada con el hecho de que, a pesar de tantas promesas de mejores producciones y de mejores condiciones de vida que han hecho los integrantes de muchos proyectos de desarrollo que se han impulsado en el Altiplano, en las décadas posteriores a la reforma agraria, la situación del campesino sigue prácticamente como antes. Un amigo aymara me dijo hace poco: “Estamos cansados de tantos proyectos de desarrollo. No nos dan casi ningún provecho. Mejor es hacer la agricultura tal como lo hemos hecho siempre, a nuestra manera”.

4.2.2. *El pecado*

Las diferentes respuestas que se han dado a la pregunta ‘¿Por qué no hay buena cosecha?’, giran en torno al reconocimiento de la flaqueza humana. La conducta humana, positiva o negativa, determina en gran parte si la cosecha será buena o mala. El aymara es incapaz de aceptar que los fenómenos climatológicos, como la escasez de lluvia, la sequía, las heladas o las granizadas, que ocasionan la destrucción de sus cultivos o el fracaso de sus cosechas, sean simples causas naturales. Él relaciona estos fenómenos con su propia conducta, moral y ritual. Este hecho nos lleva a considerar el concepto aymara de pecado.

El concepto de pecado en la cultura aymara está directamente vinculado con la cosmovisión; podemos decir, también, que es parte de su cosmovisión. Hay un equilibrio fundamental en el universo como totalidad y en los tres ‘mundos’ que abarca: la naturaleza, la sociedad humana y la sociedad extrahumana. Estos tres ‘mundos’ están estrechamente interrelacionados, de tal forma que el equilibrio o desequilibrio en uno de ellos tiene una repercusión inmediata y directa sobre cada uno de los otros. En este conjunto, el hombre y la sociedad humana juegan un papel sumamente importante. De ellos depende, en gran parte, por no decir en su totalidad, el equilibrio del cosmos. Como ha escrito Overgaard: “Es deber del hombre asegurar la armonía del universo conformándose a las leyes” (1976: 249), es decir, a las leyes cósmicas, al orden cósmico. Dentro de esta visión, el pecado es “estorbar el balance natural del mundo” (Finch, 1975: 3) y “una ruptura de la armonía... y la perturbación de las idealmente armoniosas relaciones entre el hombre y su medio ambiente” (Overgaard, 1976:244). Estorbar, perturbar, romper, impedir o perjudicar la armonía, el equilibrio del cosmos, esto es el pecado en el fondo o en esencia, y esto se concreta al hacer perder el equilibrio de los tres ‘mundos’ indicados.

Según la cosmovisión aymara, hay dos leyes cósmicas fundamentales. La primera es la ley de la procreación o de la reproducción. El universo es un organismo vivo dentro del cual, de modo especial, la tierra y el hombre garantizan la continuidad de la vida, porque contienen el elemento básico de la fertilidad. De ahí que los aymaras ven una relación tan estrecha entre la fertilidad humana y la fecundidad de la tierra.

La segunda ley fundamental es la reciprocidad. Ya hemos dicho, al comienzo de este capítulo, que según los aymaras, todo está relacionado con todo. Esta no es una relación de causa y efecto, características del pensamiento lineal occidental, sino de reciprocidad y de complementariedad, un rasgo propio del pensamiento cíclico andino.

Estas dos leyes fundamentales están estrechamente relacionadas porque ambas actúan en función de la continuidad de la vida en el cosmos, lo que se puede apreciar nítidamente en el concepto que los aymaras tienen de la relación entre el hombre y la tierra, específicamente entre la fertilidad humana y la fertilidad de la tierra. Barstow ha dicho acertadamente: “Cuando la reproducción humana concuerda con las leyes cósmicas, la provisión alimenticia de la comunidad está asegurada” (1979: 182). Esto quiere decir que la producción de la tierra depende de la reproducción humana. Pero, por otro lado, esta reproducción humana depende, a su vez, de la fertilidad y de la producción de la tierra. En última instancia, de la procreación y de la reciprocidad depende la armonía del universo.

Ahora bien, de estas leyes cósmicas fundamentales se derivan las normas para la conducta humana. Por eso, es comprensible que estas normas puedan reducirse a dos, una relacionada con la reproducción y la vida, la otra, con la reciprocidad: hay que respetar la vida y garantizar que continúe, y hay que compartir e intercambiar lo que la tierra produce y lo que nosotros producimos gracias a la producción de la tierra.

La transgresión de estas normas, que significa al mismo tiempo, una infracción de las leyes cósmicas, es lo que los aymaras llaman pecado. Así llegamos a la respuesta fundamental y última de la pregunta: ¿Por qué no hay una buena cosecha? Porque hemos perturbado el equilibrio del cosmos, no respetando las leyes cósmicas fundamentales y las normas de conducta que se derivan de esas leyes.

Todo esto se traduce en la vida diaria del hombre con la formulación de los siguientes pecados concretos como graves:

Pecados relacionados con la procreación y el respeto por la vida:

- el aborto
- la sepultura oculta de criaturas no bautizadas, consideradas todavía fetos
- el incesto
- el adulterio
- el homicidio
- la explotación desmesurada de la tierra; dañar a la tierra.

Pecados relacionados con la reciprocidad:

- el robo
- la acumulación de bienes
- el incumplimiento de cargos en servicio del bien común
- pleitos y peleas
- fallar en el cultivo de las relaciones con los integrantes de la sociedad extrahumana.

Los pecados pueden ser individuales o comunitarios y los pecados personales pueden no sólo tener consecuencias, en forma de desgracias, para el individuo que los comete sino también para la comunidad a la que pertenece.

4.2.3. *El castigo*

Queremos agregar unas pocas palabras sobre la idea de que las desgracias naturales y la eventual mala cosecha, como consecuencia de estas desgracias, son un ‘castigo’ de las fuerzas de la naturaleza o un ‘castigo de Dios’.

Es cierto que en el campo se oye con mucha frecuencia estas expresiones, pero se puede preguntar si la idea de castigo es una idea originalmente aymara o bien si esta idea ha sido introducida en el pensamiento aymara por la predicación cristiana. Es más factible lo último, ya que en el idioma aymara no encontramos una palabra que corresponda al término ‘castigo’. Por lo menos, no con la connotación de algo que proviene del mundo extrahumano.

Sin embargo, en los estudios sobre los aymaras encontramos con frecuencia la interpretación de ‘castigo’ cuando se hace referencia a los fenómenos de la naturaleza, que perjudican el desarrollo normal de los cultivos. Damos algunos ejemplos:

“Estos mismos achachilas castigan a sus descendientes que olvidan los ritos y descuidan las ofrendas que los sostienen, en especial en los meses de invierno cuando los recursos alimenticios disminuyen en los Andes. En agosto, todos los achachilas tienen la boca abierta. Hay que hartarles bajo pena de castigo” (Vellard, 1963: 119).

“La gente cree que Dios siempre castiga a la familia y a la comunidad cuando una wawa muere sin bautizo. Generalmente el castigo es en forma de granizo que destruye sus chacras” (Newpower, 1974:1).

“Dios y los dioses castigan a la comunidad y al hombre. Por eso existe el dicho: *Diosaw k'apispacha* (‘Dios tendrá ira’), *ucatwa aqham llaquinac apayanistu* (‘por eso nos ha mandado estas tristezas’)” (Ochoa, 1975b: 10).

“Enfurecido por el rompimiento voluntario y repentino de los procesos creativos, la *Pachamama* y otros sobrenaturales castigan quitando a las comunidades su fuente material de sobrevivencia” (Barstow, 1979: 181).

El esquema o la lógica de este tipo de pensamiento está claro: los hombres transgreden ciertas normas. Los seres sobrenaturales y las fuerzas de la naturaleza juzgan el comportamiento humano. Los hombres son hallados culpables y merecen castigo. El castigo consiste en el envío de granizadas, heladas, etc.

No creo que esta lógica corresponda al pensamiento aymara, por ser demasiado jurídica. Y me llama la atención que, últimamente, en ciertos círculos aymaras se haya empezado a tomar distancia de esta idea de castigo y se trate de explicar la presencia de desgracias naturales con otra terminología.

El sacerdote aymara Domingo Llanque dice lo siguiente: “Así es como las enfermedades y los elementos atmosféricos adversos son medios utilizados por los seres espirituales para hacer recordar a los hombres el cumplimiento de sus obligaciones y para que se corrijan de sus inmoralidades e injusticias” (1986:16). El mismo sacerdote dice en otra publicación: “Más que castigo, es una llamada de atención” (en Albó y Quispe, 1987b: 16). El catequista católico aymara Calixto Quispe, que muchísimas veces ha sido mi interlocutor, prefiere usar la palabra ‘signo’ en este contexto. Hablando de las inundaciones del año de 1986 y explicando que los aymaras las consideraban como causadas por ciertas faltas morales de los hombres, dice: “y por eso recibíamos ahora este signo de perder la tierra. Seguro que se había pecado contra alguien, contra la naturaleza misma. Esto es permanente: cuando la conducta no es buena, la naturaleza cambia. En este sentido, más que castigo es un signo de que algo anda mal” (Albó y Quispe, 1987b:15).

Es difícil encontrar la terminología correcta para explicar la convicción aymara de que la conducta humana tiene una influencia sobre el equilibrio de la naturaleza y que, en esta relación entre la conducta humana y la naturaleza, también la sociedad extrahumana tiene espacio. Tal vez podamos entender estas interrelaciones desde lo que hemos analizado con respecto al concepto de equilibrio cósmico. En la sociedad humana se pierde el equilibrio por conductas morales y/o rituales deficientes o negativas. En forma paralela se realiza un desequilibrio entre las relaciones que existen entre los hombres y los integrantes de la sociedad extrahumana, dentro de la misma sociedad extrahumana y la naturaleza. En el fondo, se trata aquí de una concretización en forma negativa de la ley cósmica de la reciprocidad.

4.3. El restablecimiento del equilibrio

4.3.1. Introducción

El restablecimiento del equilibrio perdido se hace por medio de la confesión de los pecados y el reconocimiento de alguna culpa, por la solicitud y la obtención del perdón y por la reconciliación.

Ya a los primeros investigadores de la religión andina les llamó la atención la existencia o la práctica de la confesión, particularmente entre los aymaras. Polo de Ondegardo ha sido el primero en informar sobre esta práctica:

Tenían por opinión que todas las enfermedades venían por pecados que vuiessen hecho. Y para el remedio vsauan de sacrificios: y vltra desso también se confesauan vocalmente quasi en todas las prouincias, y tenían confesores diputados para ésto: mayores, y menores, y pecados reseruados al mayor, y recibían penitencias y algunas veces ásperas, especialmente si era hombre pobre el que hazía el pecado, y no tenía que dar al confessor. Y este oficio de confessar también lo tenían las mugeres. En las prouincias de Collasuyo²¹ fué y es más uniuersal este vso de confesores hechizeros que llaman ellos *Ychuri*, *vel ichuiri*. Tienen por opinión que es pecado notable encubrir algún pecado en la confesión. Y los *Ychuris*, ó confesores aueriguan ó por suertes, ó mirando la assadura de algún animal, si les encubren algún pecado, y castíganlo con darles en las espaldas cantidad de

21 Collasuyo: el territorio de los collas o aymaras.

golpes con cierta piedra, hasta que lo dize todo y le dan la penitencia y hazen el sacrificio. Esta confesión vsan también quando están enfermos sus hijos, ó mugeres, ó marido ó su cacique, ó quando están en algunos grandes trabajos. Y quando el Ynga estaua enfermo se confessauan todas las prouincias, especialmente los Collas (1916a [1585]: 15-13)²².

Otro testimonio importante lo encontramos en Acosta, que se basa en informaciones de sus hermanos jesuitas de la provincia de Chucuito:

Con razón se admirará cualquiera de haber estado en uso de confesión de los pecados aun ocultos y graves entre estos bárbaros mucho antes de haber oído la predicación del evangelio. Había no pocos sacerdotes destinados a este oficio que se ocupaban en oír las confesiones de la plebe; y a cada pecado que manifestaban quebrando de un manajo una paja de heno, declaraban estar libres de aquel crimen. Por lo que en las provincias de arriba²³ les llamaban a estos sacerdotes *Ychusires*. Y como me contaban los encargados de las parroquias de Chucuito, no todos tenían la misma potestad en absolver, sino que algunos delitos más graves era costumbre reservarlos a los que eran principales y como pontífices. Con razón, pues, se admiraría cualquiera que se observase religiosamente entre los bárbaros idólatras esta costumbre (1940 [1590]: 563).

Según estos textos y el vocabulario de Bertonio, la palabra más común para la confesión de los pecados era *ichuña*: “*Ichutha*. Confesarse con el hechizero. *Ichuri*: El que se confiesa con el hechizero.

Ichusiri: Item *Ichuyri*: el confesor hechizero” (Bertonio, 1612,II: 172).

El primer significado del verbo *ichuña* es ‘llevar en brazos’: “*Ichutha*: llevar en brazos vn niño, vn perrillo, vn paxaro, y cosa que suelen llevarse assi” (Bertonio 1612,II: 172). Todavía hoy, el verbo *ichuña* tiene este significado y se lo usa también, en especial, en relación con el bautismo: *ichu mama* y *ichu tata*, ‘la señora y el señor que lleva en brazos’, son los padrinos del bautismo; al niño que va a ser bautizado se lo llama *ichu wawa*, ‘bebé que es llevado en brazos’. En relación con la confesión el significado, entonces, podría ser: ‘llevar los pecados a alguien, a quien se los entrega, para que se los lleve’. En este contexto, podríamos pensar en lo que actualmente se hace todavía al final de la fiesta de *Anata*: se carga el *Anata* con las serpentinatas con que se han adornado, para deshacerse de sus penas.

Sin embargo, no está completamente comprobado que la palabra *ichuri* se basa en *ichuña* ‘llevar’. Es posible que la etimología que da Acosta sea más correcta: “(...) espacio quebrando de un manajo una paja de heno (...) Por lo que les llamaban a estos sacerdotes *ychusires*”. En aymara, el término para heno es *jichu*, mientras que en quechua es *ichhu*. En el antiguo diccionario de González de Holguín encontramos: “*Tchhu*, Heno, paja á modo de esparto. *Ichhuchimi*, *ichhuchi*-

22 Este texto ha sido copiado literalmente por Murúa en su obra de 1595. Véase Murúa, 1946, pp.316-317. Vale la pena citar aquí la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, mejor conocida como *Relación Anónima*, escrita entre 1615 y 1621, y atribuida al jesuita Blas Valera: “De entre estos ministros se elegían los que habían de ser *ichuris*, esto es, confesores, para oír los pecados de cada uno del pueblo, y para esto habían de ser tan instructos en las cosas de sus dioses y de su religión, como los de la primera diferencia, porque de otra manera no podían usar ese oficio (...)

La gran manera de confesarse era junto á un río, y el confesor cogía con la mano un gran manajo de heno ó esparto y lo tenía en la mano derecha, y en la izquierda una piedra pequeña dura atada a un cordel ó encajada en el hueco hechizo de algún palo manual, y sentado, llamaba al penitente, el cual venía temblando y se postraba ante él de pechos, y el confesor le mandaba levantarse y sentarse; exhortábale á que dijese la verdad y no escondiese nada, porque él como adivino ya sabía poco más ó menos lo que podía haber hecho (...)

Daba la penitencia y ciertos golpes blandos con una piedra pequeña en las espaldas, escupían los dos en el manajo de heno ó esparto, aunque el penitente escupía primero, y el confesor decía ciertas oraciones hablando con sus dioses y maldiciendo los pecados, y echaban el manajo al río, y pedían a los dioses que lo llevasen al abismo y allí lo escondieran para siempre (1950: 156-159).

23 Se trata del Altiplano.

quni, Confesarse con los hechiceros” (1952 [1608]: 154). Llama la atención que hasta hoy exista la práctica de subir a un calvario o a un cerro sagrado a poner, con la mano izquierda, nudos en la paja, para deshacerse de sus pecados.²⁴

Los verbos que se usaban en tiempos antiguos y que se usan todavía hoy para obtención de perdón y para la reconciliación nos ponen más directamente en el contexto del restablecimiento del equilibrio. Estos verbos se basan en el sustantivo *pampa*:

- pampachaña* “perdonar al culpable” (Bertonio, 1612,II: 172).
 “1. Aplanar un terreno. 2. Perdonar, reconciliar un problema (Büttner y Condori, 1984:150).
- Pampachasiña* “Alcanzar perdon de sus culpas” (Bertonio, 1612,II: 247).
 “Reconciliarse mutuamente” (De Lucca, 1983: 331).

El restablecimiento del equilibrio se realiza principalmente a dos niveles: de un lado, entre los mismos hombres y, del otro, entre los hombres y los integrantes de la sociedad extrahumana.

4.3.2. *El restablecimiento del equilibrio entre los hombres*

Debe haber armonía en la sociedad humana para que la tierra produzca. Cuando la armonía se ha perdido, debe ser restablecida. Esto se hace reuniendo a los culpables, dándoles un castigo y llevándolos a la reconciliación. Entre los aymaras, cuando la armonía es la condición normal e ideal de las relaciones en la sociedad y entre el hombre y la naturaleza; y cuando la desgracia es explicada como una ruptura de la armonía entonces surge la necesidad de reconciliación para que el bien prevalezca una vez más” (1976: 244).

En caso de desgracias naturales, especialmente de granizadas fuertes, que causan serios daños a los cultivos o los destruyen totalmente, las autoridades de la comunidad van a buscar a los culpables, que deben ser, según la convicción general, mujeres que han abortado o personas incestuosas. A haberlos encontrado, se los lleva delante de la comunidad y se les exige confesarse públicamente y reconocer su culpa. Luego se les aplica un castigo que, con frecuencia consiste en azotes. En casos extremos pueden ser expulsados de la comunidad. Finalmente, se realiza un acto de reconciliación: los culpables se arrodillan, piden perdón y después todos se abrazan para hacer las paces. Según Carter y Mamani, “poco a poco los castigos han ido suavizándose, tanto que hoy en día muchos individuos están dispuestos a perdonar diciendo ‘también en nuestra familia podríamos tener esta desgracia’” (1982: 290). En los años 70 he conocido personalmente, en la provincia Sud Yungas, de La Paz, dos casos de expulsión de una mujer que había abortado y que, según la gente, había causado la caída de fuertes granizadas.

24 Bertonio aporta otras palabras para significar confesión: “*Ichuri, Yaqueri*: El que se confiesa con el hechicero. *Ichusiri, Yaccasiri, Villicasiri, Laycaro confesiri*: Item” (1612, II:172). *Yaqueri* y *yaccasiri*, estarán relacionados con el verbo moderno *Yéqaña*: “obedecer, hacer caso, respetar” (Büttner y Condori, 1984:156); “respetar a una persona, hacerle caso y serle obediente. Este verbo se usa mayormente en la forma negativa” (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978:445). *Villicasiri* viene del verbo: “*Villicatha*; Derramar, echar de alto a bajo arena, trigo, y cosas semejantes ((Bertonio, 1612,II:386). *Laycaro confesiri* quiere decir ‘el que se confiesa con el *layka*, el hechicero’.

En caso de detectar relaciones de incesto se obliga a las personas involucradas a deshacer la unión o ir a vivir a otra parte. Un ejemplo interesante se encuentra en Cáceres: “Por fin han arreglado que a partir de diciembre hasta abril (los condenados) deben irse lejos de la parcialidad de Hacha Wayllata para evitar castigos que malogran los cultivos. Cada año, en diciembre, abandonan la parcialidad. Nadie sabe a dónde van, ni ellos dicen dónde estuvieron cuando regresan a fines de abril, por temor que sepan en otros lugares y los expulsen” (1984: 57).

Dentro de las comunidades aymaras siempre se ha conocido el cargo de ‘juez’: una persona que en caso de conflictos, peleas, riñas, etc., está encargada de reconciliar a los involucrados. Se los llama *taripiri*, ‘el que juzga’, *jaljiri*, ‘mediador’²⁵ o, en la terminología de los sindicatos, ‘secretario de justicia’. Las partes en conflicto pueden pedir su intervención, o él puede llamarlos. Junto con un cierto número de testigos, se reúnen en la casa del ‘juez’. Allí se sientan en círculo o semicírculo. En el centro del círculo se encuentra un *awayu* con coca. El acto comienza con una ofrenda de coca, oraciones y libaciones. Después todos se sirven coca y alcohol. Luego se hacen las deliberaciones sobre el problema que ha surgido, las mismas que deben culminar en una confesión pública. El ‘juez’ pide a los involucrados que se perdonen y vuelvan a vivir en paz. “El ofensor se arrodilla frente a la persona ofendida y pide perdón por los pecados. Este hecho es respondido de la misma manera por el ofendido, y posteriormente ambas personas se arrodillan en el centro del círculo y se piden perdón de todas las faltas y se comprometen a reconciliarse” (Ochoa, 1975a: 22-23). Al final del acto, los participantes pronuncian peticiones de perdón y se abrazan²⁶.

4.3.3. *El restablecimiento del equilibrio entre los hombres y la sociedad extrahumana*

La conciencia de fracasar ante los integrantes de la sociedad extrahumana y la práctica de pedirles perdón y de buscar reconciliación con ellos son características propias de la mentalidad aymara. Lo que mi amigo Calixto Quispe cuenta de su padre es algo muy común entre los aymaras: “Mi padre a diario vivía pidiendo perdón a la Tierra: ‘Tal vez he cometido alguna maldad contra mi esposa o hijos. Tal vez de palabra te ofendí. Me vas a perdonar’. Siempre salía a trabajar con esas frases y las repetía antes de descansar pidiendo protección al *Kuntur Mamani* contra daños y embrujos que entran a los animales, a la tierra, a la gente” (Albó y Quispe, 1987b: 14).

Esta mentalidad también se expresa en los ritos agrícolas: en todos los ritos se manifiesta de una u otra manera esa conciencia de debilidad humana, y los abrazos y deseos de ‘que sea buena hora’ con que concluyen generalmente los ritos implican la voluntad y la disposición de reconciliarse. Como dice Domingo Llanque: “Los ritos y ceremonias son medios adecuados para restablecer y mantener este equilibrio armonioso entre los hombres y el mundo sobrenatural” (1986: 16). El mismo Llanque dice en otra publicación: “Los rituales nos

25 *Taripiri* de *taripaña*, ‘juzgar, sentenciar’; *jaljiri*, de *jaljaña*, ‘partir, dividir, servir de mediador’ (Büttner y Condori, 1984:68).

llaman también a la armonía que debe existir en nuestro medio, en la familia, en la comunidad, entre comunidades” (Albó y Quispe, 1987b: 16).

Dentro del ciclo anual agrícola hay momentos especiales para librarse de sus pecados, para purificarse y, como dicen los aymaras, para despenarse. Al comienzo de agosto, cuando empieza el nuevo ciclo los aymaras sienten la necesidad de empezar, ellos también, de nuevo, deshaciéndose de todo lo que perturba o perjudica a la buena relación con los seres sobrenaturales y las fuerzas de la naturaleza. Suben entonces a alguno de los cerros sagrados y ejecutan toda una serie de actos que están relacionados con su deseo y voluntad de purificarse y reconciliarse. En la fiesta de los difuntos piden perdón a las almas por haber faltado en darles la atención debida. En los ritos de fin de noviembre piden perdón para asegurar el desarrollo normal de la época de lluvias. En la fiesta grande de la precosecha se expulsa al *Anata* cargado con las penas de todos, para poder entrar a la época de cosecha sin mayores preocupaciones y en buena relación con las fuerzas de la naturaleza.

En momentos de crisis, por último, como, por ejemplo, en caso de una larga sequía o después de granizadas fuertes, se ejecutan ritos que tienen por objetivo exclusivo obtener el perdón de los seres sobrenaturales y las fuerzas de la naturaleza. En estos ritos, muy a menudo, los niños juegan un papel importante ya que, por no tener pecados todavía, son considerados singularmente capaces de implorar y conseguir la misericordia de los que habitan el mundo extrahumano²⁷.

Así, la cotidianidad del campesino aymara se caracteriza por su constante tensión entre equilibrio y desequilibrio, por una búsqueda y lucha permanentes para reconciliar las fuerzas y principios opuestos que forman la base del cosmos. Esta tensión y esta búsqueda nunca apuntan hacia una situación definitiva, ya que la vida del universo, la vida de la naturaleza y la vida del hombre son pensadas y experimentadas como cíclicas. Cada año es un nuevo desafío y cada año es una nueva oportunidad para afirmar la vida, por que cada año la tierra pueda producir lo que se necesita, pero nunca así no más...

26 Hemos resumido aquí la amplia descripción que da Ochoa de este tipo de reuniones. Véase Ochoa, 1975b: 20-24
27 Para descripciones de este tipo de ritos, véase Ochoa, 1974c: 6-8; 1975b.