ASTVALDUR ASTVALDSSON

Jesús de Machaqa: La marka rebelde

4

LAS VOCES DE LOS WAK'A

CIPCA
cuadernos de investigación 54

LAS VOCES DE LOS *WAK'A*

Fuentes principales del poder político Aymara

Jesús de Machaqa: La marka rebelde

4

LAS VOCES DE LOS *WAK'A*

Fuentes principales del poder político Aymara

por
Astvaldur Astvaldsson

con la colaboración especial de
Félix Layme Pairumani

Cuaderno de Investigación 54

CIPCA **Cuadernos de Investigación 54**
Casilla 5854, La Paz, Bolivia.
Teléfono (591-2) 322797. Fax (591-2) 391364
Correo electrónico: cipca@caoba.entelnet.bo

AUTOR Astvaldur Astvaldsson
Institute of Latin American Studies, University of Liverpool.
86-88, Bedford Street South, Liverpool L69 3BX, U.K.
Teléfono (44-151) 794 2779. Fax (44-151) 794 2785
Correo electrónico: valdi@liv.ac.uk

Traducción del inglés: Josep M. Barnadas
Edición: Xavier Albó.
La traducción de esta publicación contó con el apoyo del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres.

La Paz, Bolivia, marzo 2000.

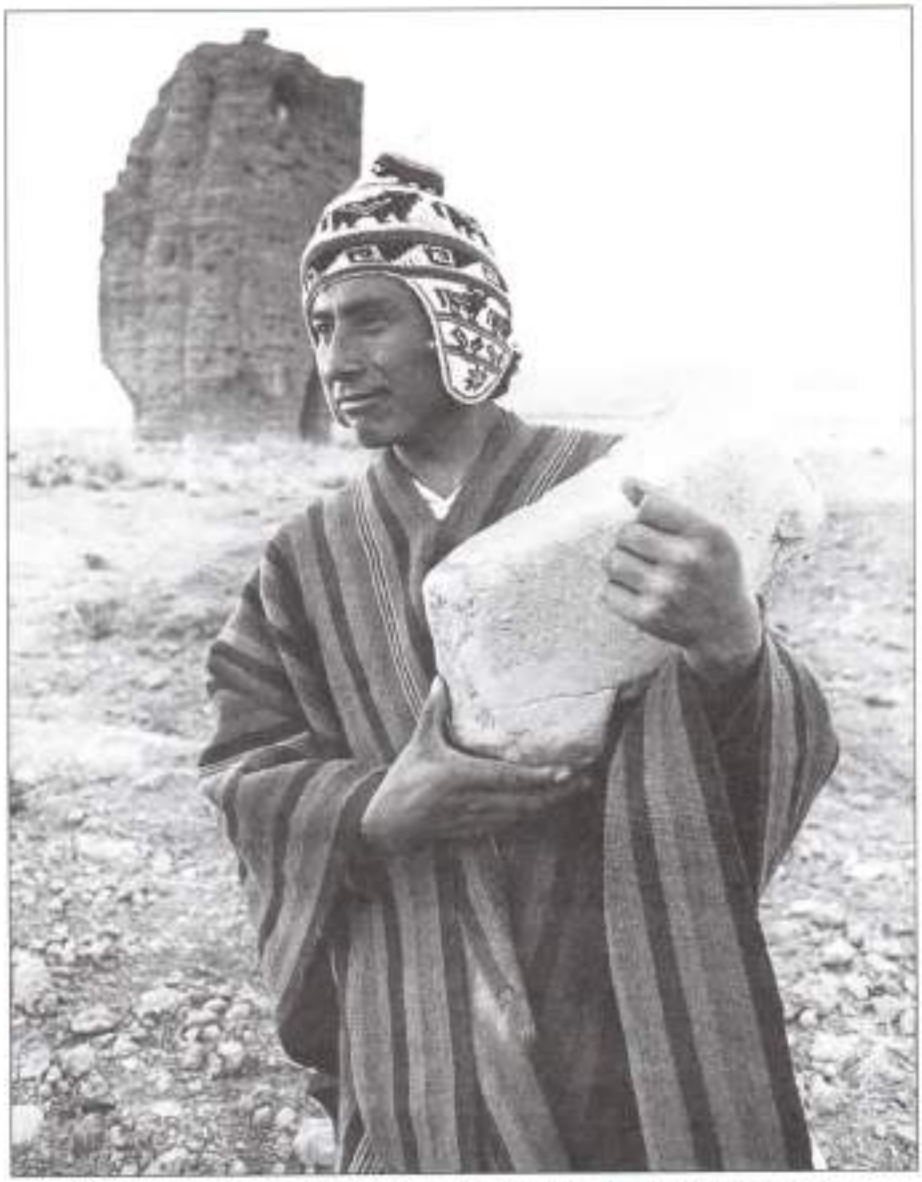
ISBN: 0902806378
D. L.: 4-1-318-00

Producción:
Centro de Información para el Desarrollo - CID
Resendo Gutiérrez 595 esq. Ecuador
Teléfono: (591-2)411018, Fax: 08115657, Casilla 5097, La Paz - Bolivia
E-mail: plural@caoba.entelnet.bo

Impreso en Bolivia - Printed in Bolivia

DEDICATORIA

A mis padres
A la comunidad de Sullka Titi Titiri
A toda la gente de Jesús de Machaqa



1.1 La persona aymara y sus raíces de piedra. Casimiro Layme, de San Pedro de Tana, junto a restos de *chullpa* de Villa Anta, Pacajes.

JESÚS DE MACHAQA: LA MARKA REBELDE

Volumen 1. **Cinco siglos de historia**
Volumen 2. **Sublevación y masacre de 1921**
Volumen 3. **La lucha por el poder comunal**
Volumen 4. **Las voces de los wak'a**

INDICE DEL VOLUMEN 4

GRÁFICOS

ILUSTRACIONES[1]

[1] Si no se explicita lo contrario, las fotografías son del autor.

Presentación dentro de la serie

Xavier Albó

El 12 de marzo de 1996 se cumplieron 75 años de la sublevación de 1921 en Jesús de Machaqa. Con esta ocasión, y como homenaje a la multicentenaria resistencia de los ayllus originarios de esa célebre marka aymara, CIPCA y CEDOIN iniciaron entonces la presente serie de tres volúmenes dedicados a la historia pasada y reciente de Jesús de Machaqa. Nuestros lectores coincidirán en que el interés y representatividad de sus contenidos van mucho más allá de este pequeño punto en la geografía nacional. Remitimos a la presentación de los otros volúmenes para una sinopsis más amplia de sus particularidades, que aquí sólo resumiremos brevemente, para podernos concentrar algo más en lo propio de este cuarto libro de la serie.

Los tres primeros estudios son obra de aymaras. El primero y segundo fueron preparados fundamentalmente por Roberto Choque Canqui, un aymara historiador nacido en Qhilla Qhilla, marka de Caquiaviri –Qaqayawiri o Axawiri–, vecina a la de Jesús de Machaqa. Se ha caracterizado por su compromiso y afán para reconstruir hasta el detalle minucioso la historia de su pueblo y, en esta vocación, Jesús de Machaqa ha sido siempre un objeto muy particular de sus intereses.

En el primer volumen, Roberto Choque presenta una documentada secuencia de hechos desde los tiempos más remotos hasta el siglo XX, a partir principalmente de la documentación acumulada en el Archivo Departamental de La Paz, del que el autor ha sido director durante muchos años. Se publica por fin –con correcciones y notables ampliaciones– un trabajo hasta ahora sólo mimeografiado y de difícil acceso, cuyos orígenes se remontan a un estudio realizado para la institución Satawi en San Andrés de Machaqa.

El segundo volumen se concentra en la sublevación del 12 de marzo de 1921, uno de los sucesos que más ha marcado la historia de Machaqa, dentro del contexto más amplio del movimiento cacical en todo el mundo aymara. Los comunarios de los ayllus lo llaman "sublevación" o "masacre" de Jesús de Machaqa; los vecinos del pueblo

mestizo lo llaman "hecatombe", porque significó el fin de su hegemonía multisecular. Dicho volumen retoma básicamente un texto ya publicado de Roberto Choque bajo el título La masacre de Jesús de Machaca (Centro Chitakolla, 1986). Pero esta nueva versión, que casi duplica la anterior, incorpora numerosas revisiones de estilo, matizaciones y nuevas interpretaciones, para las que se ha contado también con la colaboración de Esteban Ticona y Xavier Albó.

El autor principal del tercer volumen es el joven sociólogo y antropólogo aymara Esteban Ticona Alejo. Vuelve sobre estos mismos procesos históricos pero desde una perspectiva mucho más social y antropológica, en la que no pesa tanto el dato como la estructura y la lógica interna que lo sustenta. Cuenta para ello con el apoyo del coautor Xavier Albó. El énfasis se pone sobre todo en la peculiar organización social e ideológica de los ya míticos doce ayllus de la marka de Jesús de Machaqa –los seis de Arriba y los seis de Abajo–, y su evolución en el tiempo con un énfasis muy particular en lo que ha ocurrido a partir de 1921 hasta los tiempos de la participación popular y los municipios rurales. Aparece en ella la tensa pero constructiva combinación de tradición e innovación, de acuerdo a las diversas coyunturas históricas.

* * *

El cuarto volumen, que ahora aquí presentamos, es como una "yapa" a la serie, pues en su diseño inicial sólo se contemplaban los tres volúmenes arriba reseñados. Su autor es el investigador islandés Astvaldur Astvaldsson, más conocido entre nosotros como "Valdi", que llegó a estas latitudes y planicies andinas, atraído por la riqueza cultural de nuestro pueblo aymara, para realizar su tesis doctoral en estudios andinos. Pronto desarrolló una relación y amistad muy estrecha con el machaqueño Félix Layme Pairumani, que pasó a ser su íntimo colaborador en todo el trabajo de campo, realizado principalmente en la comunidad de Sullka Titi Titiri.

Este volumen traduce, adapta y amplía aquella tesis, resultado de aquellos años de permanencia en la región de Jesús de Machaqa. Debemos y agradecemos al conocido historiador y gran amigo Josep M. Barnadas la excelente traducción que el lector tiene en sus manos, con ajustes sólo menores de tipo editorial. Siempre hemos urgido la necesidad de 'devolver' las investigaciones realizadas por extranjeros al país y a las propias comunidades en que se hizo el trabajo de campo y nos alegramos de poder cumplir ahora este servicio con Jesús de Machaqa. Este solo hecho ya justifica su difusión a través de esta serie. Pero podemos ser más concretos en el aporte que supone esta publicación.

En primer lugar, conocer estudios como éste, realizados por gente llegada desde lugares tan distantes puede contribuir a que los comunarios tomen mayor orgullo de su realidad. Dado el caso, puede estimular también su sentido crítico, para que hagan también sus propios aportes y comentarios a la manera que ésta es percibida por profesionales llegados de otras partes.

En segundo lugar, este volumen es significativamente distinto de los otros tres por su autor, origen y estilo. Enfatiza más la elucubración teórica y académica en permanente diálogo con otros autores del circuito internacional. Pero este mismo hecho enriquece también la serie, al mostrar lo que el mundo aymara, y particularmente el de Machaqa, puede contribuir con nueva información para este debate. Tal énfasis teórico no tienen par en los otros volúmenes de nuestra serie, más centrados en el mundo concreto de Machaqa. Aquí nos resulta especialmente útil y pertinente, por ejemplo, por abordar la relación entre continuidad y transformación dentro de la tradición, tema que está subyacente no sólo en este volumen sino en toda la serie, y para ver la íntima trabazón entre la esfera religiosa y las demás de la vida cotidiana del hombre aymara (y andino), enfoque central de este volumen.

Hace ya más de veinte años, en 1976, CIPCA publicó por primera vez el texto clásico de Tristan Platt, "Espejos y maíz", basado en su trabajo de campo en Macha, y enfatizábamos entonces la existencia de una compleja y elaborada filosofía y cosmovisión andina de hondas raíces en el tiempo, que poco a poco íbamos desentrañando. Este volumen se inscribe en esta misma búsqueda, realizada precisamente desde un ayllu comunidad de Jesús de Machaqa.

Finalmente, este volumen complementa los tres anteriores de la serie en otros dos puntos muy concretos. Primero, por el análisis mucho más detallado de la estructura social y la vida ritual en el microcosmos de una comunidad concreta, dentro del universo machaqueño. Segundo, y principalmente, por su novedoso aporte sobre la persistencia contemporánea del culto a los wak'as, sus raíces en los tiempos más remotos de la historia y su relevancia para comprender la relación entre cosmovisión y organización social o, como dice nuestro autor, las "fuentes principales del poder político aymara". Resulta especialmente paradójico y a la vez provocativo que, mientras Valdi y Félix realizaban esta pesquisa en Sullka Titi Tiiri, en la vecina comunidad de Qhunqha Milluni otro investigador extranjero, el polaco norteamericano Andy Orta, podía llevar a cabo una investigación semejante en un tema religioso muy distinto: los catequistas. Es un ejemplo más de la pugna dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, las raíces y los injertos, existente en Machaqa y en todo el mundo andino[1].

Nótese que nuestro autor intenta interpretar, a través de vivencias y relatos del presente y de lecturas más amplias de la etnología y etnohistoria andina, algo que 'fue', quizás hasta un tiempo relativamente reciente. Por eso en gran parte de su texto se emplea el verbo en pasado. Pero ello no quiere decir que todo se haya ido con la modernidad. Muchas de sus observaciones mantienen siquiera cierta vigencia o muestran una lógica subyacente hasta hoy. Así, las ofrendas a las divinidades con motivo

---

1 La tesis resultante de Orta (1996) tiene 680 páginas, tamaño que dificulta su traducción y futura incorporación en esta serie.

del cambio de autoridades, señaladas en el capítulo 7, siguen siendo algo muy cotidiano y la existencia de wak'as está expandida por todo el paisaje machaqueño; varias llevan incluso el mismo nombre de Turini o Turituini, tan central en nuestro texto; otras se refieren a monolitos y ruinas precoloniales; ¡hasta la torre del templo colonial es considerada wak'a!. A modo de ejemplo, al final del texto hemos incluido una breve muestra gráfica adicional de otras partes.

Todo el enfoque y bagaje teórico, sobre todo en los dos primeros capítulos, son las contribuciones más únicas de "Valdi" Astvaldsson. Forman también el marco que estructura la búsqueda y el contenido teórico del resto del volumen.

Pero en el trabajo de campo, propiamente dicho, ya resulta difícil separar a la "yunta" conformada por él y por nuestro común amigo, colega y maestro, Don Félix Layme. Los dos se complementan y se deben el uno al otro, tal como explica el autor en la parte metodológica de este primer capítulo y el propio Félix Layme en su prólogo.

Qurpa, Jesús de Machaqa
Año Nuevo 2000, día del cambio de mallkus.

Prólogo:
El regreso de los *wak'as*

Félix Layme Pairumani

Era el año 1990. Llegó un gringo del norte de Europa, al que un antropólogo, conocedor de quien podía ser su guía, me había recomendado. El extranjero era una persona excelente para relacionarse con los indígenas. Tuve muchas circunstancias para comprobarlo.

Ahora, concluida su obra, el autor me ha pedido un prólogo, solicitud que considero como un homenaje a mi labor y al pueblo aymara. Nuestro objetivo, al menos el mío en aquel entonces, fue saber la importancia y perspectivas del *Wak'a* en las comunidades aymaras actuales. No quiero ahondar mucho en este punto, que ya está técnicamente expuesto por el autor en esta obra. Sólo señalaré de memoria algunas acotaciones que, desde mi punto de vista, me parece importante recalcarlas.

I

Para las investigaciones, viajábamos a las poblaciones del área rural aymara. Teníamos que ir muchas veces al campo. Además de las comunidades de Jesús de Machaqa, llegamos también a varias poblaciones de otras provincias para ver las variantes y constantes de los ritos a los *Wak'as*. Astvaldsson, a su vez, viajaba también a Cochabamba, Potosí y principalmente Sucre, donde está el mayor archivo colonial de Bolivia.

Yo era su guía y colaborador para entrevistas. Tenía que traducir el conjunto de preguntas de los tests para las entrevistas; así mismo tenía que aplicarlo y él grababa con su sofisticado aparato para el acopio de informaciones, al tiempo que tomaba fotografías de cada acto, de los lugares y de los mismos *wak'as*.

Realmente, para los que no son miembros de la comunidad indígena, debe ser difícil llevar a cabo investigaciones de campo. Peor si los investigadores son extranjeros. Me di cuenta de esto y rápidamente hice la tarea de las entrevistas lo más fácil y metódico posible, propiciando por ejemplo el encuentro entre los principales *yatiris* en mi casa en

la comunidad. Luego programamos las visitas a los yatiris que, por su avanzada edad u otra circunstancia, no podían visitarme.

Hemos recorrido así muchos kilómetros. Caminamos también para conocer el lugar donde está cada *Wak'a*, observar los detalles y tomar fotografías. Una vez, él se fue hasta la cordillera, hasta la cumbre de la comunidad, que se encuentra muy lejos. Yo no le puede acompañar pero fue con otro guía que le había presentado en una anterior oportunidad.

Asimismo tuve que llevarlo a algunas fiestas, como bautismos y matrimonios de los residentes de Sullka Titi Titiri en la ciudad de La Paz, para que se entere bien tanto de la sociedad aymara rural como de la citadina. Ha conocido así a muchos de los residentes y a las familias de varios yatiris, incluida la familia del cuidador del *Wak'a* Turi Turini, el ya finado don Benedicto Laime Tancara.

II

En estas tareas, personalmente aprendí bastante. Después de esta investigación aún comprendí mejor mi cultura. Sobre el tema, antes no se había escrito gran cosa. Supimos, por lo menos yo supe, que el mundo andino, el mundo aymara, tenía varios dioses.

Uno global, el femenino –la *Pacha Mama*– y el otro diverso y masculino, mejor, dioses masculinos locales: los *Wak'as* o *Achachilas*. Obviamente los sacerdotes españoles del principio de la Colonia intentaron extirparlo y en algunas comunidades lo consiguieron. Creyeron que la diosa *Pacha Mama*, por ser femenina, no era relevante para ellos. No tomaron tanto en cuenta lo femenino sino que lo pasaron desapercibido. En cambio, se ensañaron contra los dioses masculinos andinos, es decir, contra los *Wak'as* o *Achachilas*. Su extirpación, así lo llaman, ha debido ser implacable. Hoy se ven algunos monolitos –*Wak'as* tiwanakutas– destrozados. Véase uno, por ejemplo, en el museo que se encuentra en las ruinas de Tiwanaku. Boleslao Lewin, en su libro **La Inquisición en Hispano América** señala algunos de los "delitos" por los que la Inquisición los perseguía: "O que hagan hechizos con las hojas de coca, o que adoren ídolos de los Incas o el Sol, o que entierren en huacas a los difuntos (Lewin 1967: 203). Como se ve, atenta directamente a los ritos de los *Wak'as*. De hecho, afecta al *yatiri*, a la coca y a las *wak'as*, tres componentes capitales para el diagnóstico, la medicina y la ritualidad andina.

Desde la llegada de los españoles, en que se emprendió la extirpación y persecución a los *yatiris*, los ritos a los *Wak'as* se fueron realizando clandestinamente. Luego, varios siglos después –¿quién creyera?– regresaron casi oficialmente los ritos a las *Wak'as*. Me refiero al rito, al que más adelante nos referiremos, en ocasión de la posesión anticipada del binomio presidencial Sánchez de Lozada y Cárdenas en julio de 1993.

En el tiempo que estudiamos los *Wak'as* y los ritos de reciprocidad con estos dioses locales, todo ello sufría un estancamiento, muchas veces se había olvidado, principalmente debido al curriculum escolar ajeno, al desprestigio de la cultura aymara y a la

desvalorización del instrumento político propio –la jilaqatura– que había caído en decadencia con el apogeo del sindicalismo campesino. Los *jilaqatas* fueron, en su tiempo, quienes se preocupaban de la atención a los *Wak'as* para lograr el bienestar de la comunidad. En cambio el sindicato no atendía las necesidades rituales sino que era un intermediario entre la comunidad y la burocracia administrativa citadina. Antes la jilaqatura tenía fuerza dentro de la comunidad, y aún la tiene. Es decir, movilizaba a la comunidad para cualquier trabajo o evento comunitario. En cambio, el sindicato no, salvo para algunas movilizaciones extraordinarias fuera de la comunidad, pero sí tenía fuerza de representatividad en las capitales de provincia y ciudades. Por este hecho los *Wak'as*, ante el desprestigio y desmoralización del sistema político aymara, también fueron olvidando a muchas comunidades y con ello fueron entrando en una especie de desaparición paulatina.

Sin embargo, a nivel familiar los *Wak'as* siempre han sido atendidos. Más aún, en Jesús de Machaqa, pasados los años, sindicato y *jilaqatas* se han ido fusionando y siguen desempeñando funciones tanto administrativas como rituales. Ha habido incluso una plena cierta recuperación del nombre del *jilaqata* o *mallku* y, con ello, se han retomado varios de sus roles tradicionales.

III

El *yatiri* es sin duda el principal protagonista en la atención del rito, es decir, el que puede alcanzar la *mesa* u ofrenda a los *Wak'as*. Sin embargo, conviene aclarar y distinguir los diversos nombres y especialidades existentes para servir el don a los *Wak'as*. A saber: *yatiri, qulliri, uñiri, ch'amakani, layqa* y otros. Los nombres parecen sinónimos pero ningún especialista es igual a otro, aunque una misma persona puede concentrar diversas especialidades o tener la capacidad para cumplir varias funciones. Con todo, el que uno u otro ofrezca o sirva la mesa del rito, depende en especial de la aceptación por parte del *Wak'a* o *Wak'as* a las que se dirija el rito. No puede alcanzar dicha manifestación cualquier *yatiri*.

En la comunidad el *yatiri* es siempre genuino y no engaña a la gente, puesto que la comunidad lo conoce. En cambio en la ciudad y sus barrios periféricos hay mucha gente desocupada que suplanta las funciones del *yatiri*, robando a gente de buena fe que acude a ellos, lo que por cierto desacredita a los *yatiris* de una manera demasiado general.

Los *yatiris*, debido a la reciprocidad y a las leyes consuetudinarias, no pueden portar documentos que los acrediten como tales ni lo harán por mucho tiempo. El título que portan los verdaderos *yatiris* son las huellas o cicatrices de haber sido blanco del rayo y su experiencia acumulada de muchos años de buen servicio a su gente. Esa es su identidad y eso les habilita para cumplir su función con honestidad. No pueden mentir ni pueden robar. Un buen *yatiri* jamás será rico ni tampoco un rico puede ser

buen *yatiri*. Normalmente los *yatiris* no tienen bienes; tienen sólo lo suficiente para vivir con mesura. El *yatiri* es un guía espiritual de la familia y de la comunidad. La sabiduría y el don de saber, la fuerza y energía para curar no pueden estar en mentes malvadas. Son dones que sólo pueden tener los que viven en la vida equilibrada en bienes. Es más, esos dones están en manos de pobres y hombres justos. Ellos saben esto bien y así siempre lo han manifestado.

IV

Para mí, la palabra *wak'a* en lengua aymara significa 'faja' y de ahí, metafóricamente, significa los dioses regionales. En la antigüedad portar o usar una faja especial debió ser algo así como una jerarquía, una especie de grado o distinción. Quizás esa sea la razón para que todas las divinidades de Tiwanaku estén talladas con faja. Naturalmente, esos monolitos no eran representaciones de personajes comunes y corrientes sino de los dioses o del espíritu de los ancestros. Seguro que por eso se llamaban *Wak'a Achachilas*. Por una parte se les dice *wak'a* y, por otra, *achachila*, que quiere decir 'bisabuelo, tatarabuelo, ancestro, antepasado'. Rara vez escuché a los *yatiris* decir *wak'a achila* sino *wak'a achachila*. *Achila* significa 'abuelo'; y si les oyen decir alguna vez *wak'a achila* no es más que un *lapsus linguae*, o se refieren a un dios local de reciente data y muy familiar o particular.

En la lógica económica andina uno de los principales fundamentos es el prestigio, la posesión, la jerarquía, expresada en dones. Eso, en tiempos remotos, ha debido ser mostrado simbólicamente con el uso de la faja. En fin, *Wak'a* es una especie de espíritu ancestral que puede estar en una piedra, en un cerro, en un manantial, en el aire o en el agua. Los *Wak'as* se especializan en el don. Unos pueden dar dinero, otros ganado, otros el triunfo, etc. Pero aquí lo más importante para quienes acuden a ellos es la fe, la que mueve y realiza todo. Además los *Wak'as* tienen gestión por un tiempo. Es decir, cada año cambia la gestión de los *Wak'as*, se turnan en su función de autoridad. Resulta que están organizados como los humanos, o quizás éstos se copiaron su organización.

Astvaldsson ha recorrido en muchas ocasiones la comunidad de Sullka Titi Titiri. Ha asistido en calidad de colaborador a la fiesta patronal matronal de dicha comunidad. Así la llamo porque en dicha comunidad la fiesta se celebra primero a la Virgen de la Natividad (el 13 y 14 de septiembre) y enseguida, al Santo Señor de Exaltación (los días 15 y 16). Por si esto fuera poco, la Virgen se encuentra en la llanura o parte baja de la comunidad y el Santo en la parte alta o en las cercanías de los cerros de dicha comunidad, con una distancia de unos dos kilómetros y medio entre las dos capillas.

V

Tratándose de ritos a los *Wak'as*, sobresale el realizado en 1993. Aunque ya se habían realizado ceremonias rituales públicas a los *Wak'as* en otras partes, sobre todo

en Tiwanaku, para mí la que se realizó en julio de 1993 en el Coliseo Cerrado de La Paz fue un hito histórico en materia de la recuperación oficial del rito a los *Wak'as*. Es algo así como el retorno de los *yatiris* o el regreso de los *Wak'as*.

El binomio formado por Gonzalo Sánchez de Lozada y el aymara Víctor Hugo Cárdenas acababan de ganar en las elecciones generales de aquel año. Las naciones originarias –como se llama a las naciones andinas quechua, aymara y a otras del Oriente boliviano– resolvieron realizar un acto simbólico de acuerdo a sus costumbres, porque en el binomio estaba un indígena de origen aymara. Para ello a fines de julio, días antes de la toma oficial de mando, prepararon una posesión simbólica indígena con un rito simbólico a la *Pacha Mama* y principalmente a los *Wak'as*.

El acto se realizó ante una multitud de delegaciones de varias nacionalidades y pueblos indígenas que se habían concentrado para la ocasión. La ceremonia fue hermosa. Los futuros mandatarios participaron, cada uno con su respectiva esposa, como debe ser en el mundo andino, y fueron investidos con los atuendos simbólicos andinos. Luego, siguiendo la simbología aymara, giraron en el sentido contrario a las manecillas del reloj, es decir, por la derecha, como giran los remolinos del agua y del viento. Así continuaron los diversos ritos, dirigidos por varios *yatiris*, hasta culminar con éxito toda la ceremonia. No era una misa católica sino un rito a los *Wak'as* mayores, es decir, a los que en ese año tenían cargos de autoridad.

Recalco, de una u otra forma, este acto marca un nuevo camino a seguir. Después de esta ceremonia han ido aumentando las instituciones incluso estatales que efectúan ritos a los *Wak'as* para reconocerlos y buscar su protección.

VI

Las creencias y la fe son relativas. Varían de una cultura a otra, a igual las concepciones de los ritos. Unos son de proclamación (como los católicos) y otros de manifestación (como los andinos). Unos responden a concepciones verticales y otros son horizontales. En el caso andino, se da la mesa u ofrenda para recibir. El trato es más horizontal. No se adora. Por eso Ludovico Bertonio, en 1612, no consigna la palabra 'adorar' en la lengua aymara sino opta por usar la palabra *jamp'atiña* que quiere decir 'besar'. Con nuestros ancestros y con los espíritus de nuestros tatarabuelos, se solicitan y hacen alianzas, compromisos, es decir, prácticas de reciprocidad.

La concepción del bien y del mal está representada en la misma pareja humana. El hombre simboliza el mal y la mujer el bien (Aguiló 1980). En esta concepción los *Wak'as* tienen el espíritu del hombre varón. Por eso son malos. Siempre cumplen su reciprocidad pero pueden cobrarse con castigo si no se le cumple con solidaridad. Los *Achachilas* y *Wak'as* pueden dar oro, plata y toda vanidad que provenga del orgullo. En cambio la *Pacha Mama* no castiga ni dará riquezas sino el bienestar equilibrado. Es como la misma madre que cuida con amor y alimenta.

Ahora, practicar la sabiduría de nuestros ancestros ya no es delito como en la Colonia o en la época de la Inquisición. Así lo hemos visto en ese acto trascendental en la historia de los rituales a los *Wak'as*, realizado libremente con los nuevos mandatarios en 1993. Se debe al advenimiento de nuevos valores como el de reconocer la relatividad y diversidad cultural. No es casual que Toynbee (1960) diga: "Cuando Pascal acuñó esta famosa frase –lo que es verdad a un lado de los Pirineos es error al otro lado de los Pirineos– no hablaba de religión sino de legislación. Pero... las palabras de Pascal pueden aplicarse asimismo a la religión." Y más allá, encuentro este interrogante del mismo historiador: "¿Cómo puede creerse en una realidad absoluta que no aburque el mal y el bien?"

En este contexto, cabe considerar los conceptos de Carlos Medinacelli (1975) sobre la religión católica que nos fue impuesta "a golpe de espada" o, como dice Unamuno, "a cristazo limpio". Son justas las dudas de Monast (1972) cuando se pregunta si los aymaras han sido evangelizados o simplemente bautizados y la constatación de Barnadas (1976): "Si nos fijamos en la población indígena, la característica más acusada es la del absoluto caos sociocultural en que la han hundido."

Para concluir, reitero mis agradecimientos a Valdi Astvaldsson por permitirme trabajar juntos, a Josep María Barnadas por traducir esta obra para el pueblo aymara, a los financiadores, a Xavier Albó y a CIPCA por propiciar esta edición. Realmente han hecho un buen trabajo en estos últimos tiempos. Esta obra y los demás tomos son una muestra de la lucha por los pueblos andinos. Todos cuantos han apoyado en la publicación de esta obra sepan que, como miembro del pueblo aymara, de verdad y de corazón les agradezco.

La Paz, 25 de marzo de 1999.

NOTA SOBRE LA ORTOGRAFIA AYMARA Y OTRAS CONVENCIONES

En este texto se utiliza el alfabeto oficial aymara generalizado en Bolivia desde 1983. Coincide con el oficializado en el Perú. Sus principales divergencias con el alfabeto castellano, para fonemas similares, son:

i,u	pueden sonar, a oídos castellanos, como [*i,e*] y [*u,o*], respectivamente.
y,w	semivocales en diptongos, equivalentes a *ai, ya, au, hua*, etc.
k	oclusiva velar, equivalente a *c, q*.

Las grafías para fonemas que no existen en castellano son:

ä,ï,ü	vocales largas.
q	oclusiva postvelar. Más gutural que la *k*.
x	fricativa postvelar. Más gutural que la *j*.
h	serie aspirada (*ph, th, chh, kh, qh*).
'	serie glotalizada (*p', t', ch', k', q'*).

En el texto se aymarizan las palabras de origen aymara, incluidos los nombres de lugares cuya etimología es aymara. Se excluyen las citas literales (que mantienen la ortografía de cada autor), las referencias explícitas a usos coloniales o republicanos y los nombres de provincias, de jurisdicciones superiores o de alguna ciudad ya muy conocida con otra ortografía. En los índices finales se incluyen también las formas castellanizadas más corrientes. Para resaltar nombres o frases aymaras se emplea *cursiva*. Se exceptúan los nombres propios, salvo cuando se interpreta su significado, y algunos otros ya muy utilizados en castellano. Hemos pluralizado con la *s* castellana los términos de claro origen aymara para facilitar la lectura en español. Pero para enfatizar el hecho de que el pluralizador aymara no funciona como el castellano la *s* no está en cursiva: por ejemplo, los *wak'as*.

Cuando no es evidente cuál es la forma aymarizada o ésta sería difícil de reconocer, se mantiene la forma castellanizada, añadiendo a veces la forma aymarizada entre corchetes [] o viceversa: tras el término aymarizado se añade la forma común castellanizada entre paréntesis ( ). Ejemplo:

Viacha [Wiyacha], o Wiyacha (Viacha)

En los nombres propios de personas hemos mantenido la misma forma ortografía utilizada en los documentos o por los interesados, aunque sea de claro origen aymara. Ejemplo: Layme Pairumani (y no Laymi Payrumani).

En las transcripciones de testimonios orales en aymara las palabras de origen castellano han sido refonemizadas de acuerdo a la pronunciación que adquieren en dicha lengua.

OTRAS CONVENCIONES

[] en una cita indica un añadido que no está en el original.

Para otras siglas de documentos, ver la bibliografía

1

UNA BUSQUEDA Y UN CAMINO

Los temas principales de este estudio se refieren a la religión, a la cosmología y a las ideas de la historia de los Andes. La propuesta inicial consistía en concentrar la atención sobre el significado del concepto panandino de *huaca* (*wak'a*, en aymara moderno[1]) y sobre un análisis del papel de lo sagrado en la religión andina. En realidad, muchos andinistas destacados han sostenido que con el concepto de *huaca* se denota genéricamente a lo sagrado en la religión y cosmología andinas (por ejemplo, Duviols 1977a, Rostworowski 1983) y deseábamos examinar esa opinión. Este objetivo inicial sigue siendo el núcleo de nuestro estudio; pero, por razones que se irán percibiendo poco a poco, también se prestará mucha atención al estudio de las estructuras y procesos sociopolíticos aymaras. De hecho, las divinidades aymaras denominadas *wak'a achachilas* hasta el presente siglo han seguido desempeñando un papel decisivo en el ámbito sociopolítico de las comunidades aymaras. Este leve desvío del énfasis procede del carácter de la información que hemos podido reunir durante el trabajo de campo en el Altiplano boliviano. Dicha experiencia también nos ha persuadido de que había que explicar los rasgos esenciales de las fuentes materiales en que se basan los estudios como el presente y sobre los procesos fundamentales implicados en su realización. De ahí que, para dar alguna idea de cómo nació y se desarrolló este estudio, en esta introducción se tratará brevemente sobre (1) el contexto científico del que procede; (2) algunas de las premisas fundamentales en que se basa; y (3) algunas de las metodologías empleadas y los rasgos importantes de la información etnográfica a la que se aproxima.[2]

1 En las fuentes coloniales también aparece escrito *guaca* y *uaca*. La grafía aymara actual es *wak'a* y, en algunos dialectos del qhichwa, *waqa*. Escribimos *huaca* para referirnos al uso temprano y al concepto general; pero *wak'a* al aludir a los materiales modernos, que en su mayor parte tienen que ver con los aymaras.

2 En los capítulos 2 y 8 se tratará de los aspectos teóricos del término *huaca* y de su relación con el concepto de lo sagrado.

1.1. Contextos generales

Como ya se ha señalado con anterioridad (Murra y Wachtel 1986), la mayoría de los estudios tempranos sobre la región andina tendieron a concentrarse en cuestiones relativas a la sociedad y a la cultura de la civilización incaica. Las razones para ello son comprensibles, pues la mayor parte de la información disponible a aquellos investigadores procedía de documentos y crónicas de origen español, que en buena parte se centraban en el imperio incaico y en la región cuzqueña del actual Perú meridional, donde el Tawantinsuyu nació y tuvo su base central. En el momento de la conquista española el Tawantinsuyu dominaba la mayor parte de la región andina y, como los conquistadores españoles habían de acopiar información sobre la economía y la administración de los territorios que habían invadido, es plenamente lógico que las importantes fuentes escritas que se recopilaron durante los dos primeros siglos del periodo colonial utilizaran la organización económica, sociopolítica y religiosa del Tawantinsuyu como su principal marco de referencia (Conrad y Demarest 1984, Zuidema 1990, Urton 1990); pero el resultado de ello fue que las fuentes coloniales con frecuencia ignoraron la información relativa a regiones alejadas del epicentro cuzqueño y a culturas no incaicas y preincaicas, en particular si hablamos de los materiales publicados durante el propio periodo colonial.

Fuentes sobre religión y cosmología

Los cronistas españoles no solieron ocuparse de las cuestiones relativas a la mitología, cosmología y religión nativas con el mismo detalle o con la misma precisión que lo hicieron con la organización económica y administrativas andinas; y en este punto la información que toca a los Inka y a la región del Cuzco no siempre es la más completa (Zuidema 1973, 1990; Duviols 1973, 1977a; Salomon 1991). Por otra parte, cuando se analizan las ideas y creencias indígenas, a menudo se lo hace de forma descuidada: los prejuicios españoles hicieron que se descartara las ideas religiosas y cosmológicas indias por considerarlas infantiles, supersticiosas y que, por tanto, no merecían mencionarse. Incluso el P. Cobo, que nos da uno de los mejores relatos sobre la religión incaica, terminaba su importante enumeración de las *guacas* [*wak'as*] de los *ceques* [*siqis*] cuzqueños con una aseveración que debe haber consternado a muchos investigadores. He aquí sus palabras:

> "Si de todo se hubiera de hacer historia particular, fuera gran prolijidad y cansancio; antes estuve a punto de dejar de referir, aun con la brevedad que van, las *guacas* contenidas en estos capítulos; y lo hubiera hecho, si no juzgara por necesario el contarlas, para dar mejor a entender la condición fácil de esta gente, y cómo, aprovechándose el demonio de su facilidad, la vino a poner en una tan dura servidumbre de tantos y tan desatinados errores como se habían apoderado de ella." (Cobo 1964, libro XIII, capítulo 16)

La investigación archivística y la etnografía

Los estudios andinos tempranos también estuvieron limitados en su objeto por la escasez de fuentes materiales disponibles, comparadas con las que hoy son accesibles. Ha habido que esperar a este siglo para poder disponer de gran parte de los datos que ahora se consideran obvios, cuando investigadores que han trabajado en los archivos españoles, latinoamericanos y de otras partes comenzaron a descubrir y publicar documentos perdidos o hasta entonces inéditos. En esta 'nueva' documentación figuraban crónicas de las que no se había tenido noticia en la época colonial y que pusieron a la vista unos testimonios apasionantes que permitieron a los especialistas estudiarlos y compararlos con el material anteriormente conocido. Además, alrededor de la II guerra mundial se reeditaron muchas crónicas bien conocidas, pero que hacía tiempo se encontraban agotadas. Lo mismo se podría decir de los diccionarios coloniales de la lengua qhichwa y aymara, de valor imprescindible como fuentes léxicas y como mina invalorable de datos históricos y de detalles etnográficos, que a menudo vienen a complementar la información aportada por los cronistas. No podría sobrestimarse, por ejemplo, el redescubrimiento (en 1908) y publicación (en 1936) de la crónica indígena de Waman Puma de Ayala; y lo mismo debe decirse de la traducción y publicación del manuscrito de Waruchiri (1966). El redescubrimiento y publicación de éstos y muchos otros documentos ha tenido una importante repercusión para el avance de los estudios andinos, conduciendo a un interés y desarrollo renovados de ese campo. Una prueba de ello es el número de estudios que se dedican a estas obras, incluyendo la reedición de las dos fuentes mencionadas (Murra y Adorno 1980, Taylor 1987, Salomon y Urioste 1991) y el agudo, aunque fértil, debate que siguen provocando (por ejemplo, Hartman 1981, Taylor 1982, Salomon 1982 y 1993, Astvaldsson 1989, Isbell 1993).

Otra influencia importante para el desarrollo de los estudios andinos (que puede considerarse tanto parte como consecuencia de los significativos progresos en la investigación archivística y en la edición de nuevos materiales) procede de la etnografía, que de la mano de la antropología y de la etnohistoria ha comenzado a discutir la validez de muchos de los presupuestos y teorías de anteriores investigadores.

En efecto, durante los últimos cuarenta años un número de importantes estudios ha venido a mejorar y a ampliar grandemente nuestra compresión de las sociedades y culturas de la región andina. Aprovechando el tesoro de los nuevos testimonios, estos estudios presentan una variedad y una ambición muy superiores a los precedentes, abarcando por un lado a la mayoría de los aspectos de las sociedades y culturas andinas, y haciéndolo por otro, en un detalle mucho mayor. Actualmente se presta atención a regiones alejadas del anterior epicentro cuzqueño incaico y se plantean nuevas preguntas importantes como efecto de estudios etnográficos sobre culturas regionales, que ofrecen nuevas luces sobre la información de las fuentes coloniales. El estudio de

la civilización incaica también se ha beneficiado de la creciente riqueza de la información etnográfica (por ejemplo, Zuidema 1977a; 1990; Urton 1990). Finalmente, un estudio más amplio del período que va desde la civilización temprana (muy anterior al Tawantinsuyu) hasta nuestros días, pasando por la época colonial, también profundiza nuestra comprensión de los procesos históricos de larga duración, de la continuidad y las transformaciones en los Andes.

Perfiles generales y variaciones regionales

A pesar del progreso en los estudios andinos, todavía queda mucho por hacer. Cuestiones importantes y detalles más precisos permanecen en la oscuridad; sin lugar a dudas, más documentos esperan ser 'descubiertos' (por ejemplo, Juan Ossio encontró en 1996 una copia más completa que las antes conocidas del manuscrito de Murúa, en Irlanda); y muchas preguntas siguen sin respuesta (con frecuencia por falta de información en algunas zonas o sobre determinados temas). Con el aumento del conocimiento aparecen nuevas preguntas (tocantes a problemas teóricos fundamentales relativos a aspectos clave de la vida andina), las que con anterioridad presentaban dificultades de tratamiento por el cuerpo de información disponible relativamente escaso. Sigue haciéndose mucho hincapié en las cuestiones generales; pero este énfasis de tipo más general a menudo oscureció las importantes diferencias regionales y locales existentes en los Andes. Harris (1986: 260) ha señalado:

> "A medida que se van precisando los perfiles generales de la estructura simbólica, se hace posible y necesario ampliar el análisis a las variaciones de cada localidad y grupo étnico. Sólo podemos hablar de estructuras simbólicas andinas implicando simultáneamente que existen transformaciones en las estructuras generales."

Aunque esta observación se formuló por primera vez hace más de quince años, sigue siendo de gran importancia para el progreso futuro de los estudios andinos: resulta esencial subrayar que siguen existiendo importantes variaciones locales y regionales en los ámbitos económico, social y cultural de la vida en los Andes. Por las fuentes históricas uno sabe que la región andina no era nada homogénea en el momento de la llegada europea: no sólo había diversos grupos étnicos que hablaban muchas lenguas diferentes y habitaban en la región, sino que parece relativamente reciente la formación del Tawantinsuyu hegemónico (por ejemplo, Bouysse–Cassagne 1987; Rostworowski 1988). También nos encontramos con variaciones y cambios en la región andina a lo largo de todo el período de los poblamientos humanos. Como indica Harris, esto significa que sólo se puede hablar de estructuras simbólicas andinas, en general y en particular, en la medida que se reconoce que todos los sistemas culturales y sociales, sin excepción, se ven afectados por los cambios que inevitablemente trae la historia.

Debemos dedicar, por consiguiente, una parte importante de nuestros esfuerzos al examen de las variaciones de cada localidad y cada grupo étnico, así como a los importantes procesos de transformación que se han producido y se producen en diferentes zonas y grupos. También deben tenerse en cuenta las "notables continuidades que enlazan las prácticas y el pensamiento andinos actuales con el pasado preeuropeo" (Murra 1986: X). Esta presencia simultánea de variaciones, transformaciones y continuidad plantea importantes preguntas teóricas, de las que quisiéramos ocuparnos ahora brevemente.

1.2. Algunas consideraciones teóricas

La forma de acercamiento y de tratamiento de los temas principales que son objeto del presente estudio depende hasta cierto punto de la perspectiva teórica que se maneje a propósito de los conceptos de transformación y de continuidad.[3] Aunque a primera vista puede parecer que ambos términos no tienen mucho en común (o incluso, que son incompatibles), la realidad es que sólo mediante el estudio y análisis de los dinámicos procesos históricos de cada sociedad y cultura, se puede empezar a comprender cómo funcionan las mismas. Varios debates han tratado de este tema; desde el mantenido por los estructuralistas, que tal vez no sea el más adecuado, hasta otros más recientes y más completos, que comparan las estructuras con prácticas vivas y toman en cuenta las percepciones que tiene la propia gente de la Historia.

La Historia: transformación y continuidad

La teoría estructuralista (por ejemplo, Piaget 1975) ha abordado las cuestiones teóricas que evocan los conceptos de transformación y continuidad, cuyos ecos encontramos en el trabajo de muchos que han seguido un enfoque estructuralista en la etnohistoria andina (por ejemplo, Zuidema 1974a, 1977b, 1989; Isbell 1978; Urton 1990). En particular, de Thomas Abercrombie tenemos un planteamiento interesante, aunque un poco ambiguo, al respecto:

> "Llegué a la etnohistoria a través del trabajo de campo etnográfico; pero mi propósito no es señalar simplemente continuidades entre las sociedades precolombina y actual de Bolivia: estos esfuerzos suelen ser víctimas de tentaciones románticas tales como la 'purificación' de la descripción etnográfica con la eliminación de los 'elementos hispánicos', a fin de destacar las continuidades de los 'elementos indí-

3 El acercamiento y tratamiento de estos temas depende también mucho de determinadas prácticas de interpretación, las que –a su vez– dependen del material con que se trabaja (textos, datos etnográficos, documentos, etc.).

> genas'. Mi intención, por el contrario, es ilustrar las antiguas totalidades sociales con la demostración de paralelismos formales y funcionales entre órdenes simbólicos totales. Este camino puede ayudarnos a imaginar el grado en que los objetivos del ritual público, los medios de conceptualizar y legitimar la autoridad, y los esquemas de organización dualista, son verdaderamente continuos a pesar de los cambios de determinados 'elementos'. De todo ello concluiré que, aunque podemos tener la seguridad de que las fiestas de los santos (con todos sus rasgos católicos) no existieron en la época precolombina, las ideas que expresan y los fines socioculturales que logran, son realmente muy similares a las formaciones rituales/políticas/culturales de la época precolombina." (Abercrombie 1986, 25–26).

Es verdadera la importancia de la distinción entre órdenes y elementos simbólicos, primero, porque no siempre se puede tener una imagen completa de los sistemas simbólicos (particularmente en los Andes), y segundo, porque el aislamiento de los elementos de sus contextos de campo constituye una mala costumbre general. Pero, ¿por qué hay que separar tan estrictamente, como propone Abercrombie, los elementos simbólicos de los órdenes simbólicos totales? ¿Hay o no hay argumentos para opinar, por una parte, que pueden defenderse paralelismos y/o verdaderas continuidades entre órdenes simbólicos totales y, por otra, que uno no puede fijarse en los elementos indígenas (y, naturalmente, hispánicos) que quepa identificar como empíricamente subsistentes? Lo importante es señalar que hay que pensar analíticamente tanto los elementos como los sistemas simbólicos (por ejemplo, Platt 1992).

Abercrombie usa el término 'elemento' para referirse, no sólo a los objetos simbólicos, sino también a las actividades públicas (por ejemplo, el ritual) y para señalar los procesos y categorías mentales (por ejemplo, la conceptualización de la autoridad, las ideas cosmológicas y las creencias religiosas). Resulta muy interesante que pueda argumentar que las actuales fiestas de los santos expresan unas ideas y realizan unos fines socioculturales muy similares a las formaciones rituales/políticas/culturales de la época precolombina; pero esto plantea preguntas fundamentales sobre (1) las continuidades de los elementos indígenas y su presunta sustitución por (o coexistencia con) los hispánicos; (2) el sentido vehiculado por estos elementos; y (3) el papel de los elementos/objetos simbólicos en los sistemas simbólicos.

Cuando se estudian y analizan estructuras, prácticas e instituciones generales y particulares, sin duda forma parte de la tarea el análisis tanto de los elementos cambiantes como de los órdenes totales. Hay que preguntarse por tanto por los elementos indígenas que hoy supuestamente han dado paso a los introducidos por las culturas europeas: ¿han desaparecido?, ¿o acaso han ido a ocupar nuevas posiciones en los nuevos contextos creados por los actuales órdenes simbólicos? Y en este caso, ¿ha cambiado su sentido?

En realidad, el propio Abercrombie muestra una interesante interacción entre elementos indígenas e hispánicos en su relato de la sociedad y la cultura de K'ulta, por

ejemplo, en su análisis de la jerarquía de las divinidades cristianas y no cristianas y de los diferentes tipos de libaciones que reciben (Abercrombie 1986: 178-190). Y su trabajo también señala importantes continuidades entre elementos indígenas precolombinos y actuales, aunque estas continuidades están marcadas por transformaciones.

En una escala mayor, otros autores han argumentado que elementos indígenas han sido reinterpretados y resituados en contextos culturales nuevos y transformados: que a las divinidades nativas, por ejemplo, en lugar erradicarlas, se les ha dado una nueva colocación en un contexto clandestino de los actuales órdenes simbólicos andinos/aymaras (Bouysse-Cassagne y Harris 1987; más abajo trataremos del tema). Parece, pues, que la documentación invita a estudiar tanto los elementos como las estructuras globales; y a este respecto resulta importante examinar si existen variaciones significativas en la evolución de diferentes regiones y localidades.

Según los propios estructuralistas, en muchos casos hay que considerar determinadas estructuras y subestructuras como elementos de estructuras mayores (Piaget 1970: 14) y con los procesos de transformación pueden desaparecer algunos elementos/estructuras y aparecer otros. Cuando esto sucede, debe suponerse la probabilidad de que se produzcan cambios importantes en las relaciones internas al orden global y, por consiguiente, entre los elementos. Esto acaso indique que se ha alterado el sentido de algunos elementos y, por supuesto, del orden global. Por ejemplo: en los Andes importantes elementos del antiguo sistema del *ayllu* han sobrevivido dentro de una estructura estatal global nueva o transformada (ver capítulos 3 y 4); y se sigue rindiendo culto a las divinidades indígenas, aunque pueden haber cambiado los contextos en que se encuentran y el sentido que vehiculan (ver capítulos 2 y 5-8). De ahí que el énfasis en los procesos transformadores de las estructuras pone de relieve un principio fundamental del estructuralismo, "según el cual lo que cuenta no son ni los elementos ni el todo que surge de una manera desconocida, sino las relaciones entre los elementos" (Piaget 1970: 8-9).

El problema con que se enfrentan los andinistas no es tanto el de señalar continuidades entre las sociedades precolombina y actual, sino –como sugiere Abercrombie– el de "encontrar y describir las coyunturas históricas en que un encuentro de formas mentales y sociales opuestas dieron lugar a determinadas adaptaciones, tanto del lado hispánico como indio" y "buscar tanto las continuidades como las rupturas que impulsaron las sucesivas transformaciones del compromiso colonial" (Ibid.). Transformaciones y compromisos que siguen produciéndose en la actualidad.

Un problema que plantea la formulación de Abercrombie, citada al comienzo de este acápite, es que subestima la importancia de las relaciones e interacciones entre los diversos elementos y, en particular, la dinámica capacidad de cambio y ajuste a las nuevas circunstancias socioculturales que han demostrado tener las instituciones y prácticas indígenas (por ejemplo, Bouysse-Cassagne y Harris 1987, Gisbert 1980).

De la estructura a la práctica

Hay que tener en cuenta también que las estructuras sociales a menudo son construcciones teóricas más que parte de 'hechos' empíricos, aunque se las pueda vincular con relaciones sociales observables:

> "Esto significa, entre otras cosas, como ha señalado reiteradamente Lévy-Strauss, que los individuos del grupo estudiado desconocen el modelo estructural en que el antropólogo basa su interpretación de las constelaciones de relaciones sociales" (Piaget 1970: 98-99).

Como todas las abstracciones, las 'estructuras' sólo son, por tanto, útiles si se las utiliza junto a la descripción y al análisis, pues los textos, las prácticas sociales y culturales, los contextos históricos, etc. nunca se los puede reducir a simple 'estructura'. Es oportuna la teoría de la práctica (y la ardiente crítica de la antropología estructuralista) de Bourdieu. Este no rechaza la eficiencia de las estructuras y los modelos, que utiliza y considera una herramienta importante de los científicos sociales; pero critica el 'objetivismo' (o estructuralismo) por su tendencia a interpretar la práctica viva como simple (y mecánica) ejecución del modelo. La teoría de la práctica de Bourdieu trata, de hecho, de superar "los límites del conocimiento objetivista". Bourdieu afirma que el mundo social puede ser objeto de tres modos de conocimiento teórico que, aunque en sentido estricto no sean excluyentes y pueda describírselos como momentos de un progreso dialéctico hacia el conocimiento adecuado, sólo tienen una cosa en común: su oposición al conocimiento práctico. El conocimiento 'fenomenológico' trata de explicitar la verdad de la experiencia primaria del mundo social. En cambio, el conocimiento 'objetivista', del que la hermenéutica estructuralista es un caso particular, construye las relaciones objetivas (por ejemplo, económicas o lingüísticas) que estructuran la práctica y sus representaciones; es decir, particularmente, el conocimiento primario –práctico y tácito– del mundo familiar. Esta construcción implica una ruptura con el conocimiento primario. Y prosigue Bourdieu:

> "Finalmente, sólo podemos incorporar los logros de este modo de conocimiento a una adecuada ciencia de la práctica mediante una segunda ruptura, necesaria para captar los límites del conocimiento objetivista (un momento imprescindible del conocimiento científico) y sacar a luz la teoría de la teoría y la teoría de la práctica inscrita –en su estado práctico– en él. La ruptura crítica con la abstracción objetivista que se deduce de la búsqueda de las condiciones de posibilidad y, por consiguiente, de los límites del punto de vista objetivo y objetivante que capta las práctica desde fuera, como un hecho consumado, en lugar de construir su principio generador situándose dentro

> del propio movimiento de su cumplimiento, no tiene otra meta que hacer posible una ciencia de las relaciones **dialécticas** entre las estructuras objetivas a que permite acceder el modo de conocimiento objetivista y las disposiciones estructuradas en cuyo interior aquellas estructuras se actualizan y tienden a reproducir." (Bourdieu 1977: 3).

Lo que Bourdieu trata de fundamentar teóricamente se relaciona estrechamente con la cuestión de la transformación y la continuidad, y también con la argumentación de Mol sobre 'sacralización' y 'lengua procesual' (ver el capítulo 2). La 'teoría de la práctica' se adentra en "los límites de toda exploración objetiva" y se propone llevarnos más allá de "la ritual disyuntiva de elegir entre objetivismo y subjetivismo", a un nuevo tipo de conocimiento que, lejos de cancelar los logros del conocimiento objetivo, "los conserva y trasciende integrando la verdad de la experiencia práctica y la del modo de conocimiento práctico frente a las cuales había de construirse este conocimiento sabio" (Bourdieu 1977: 4). Los límites del conocimiento objetivo proceden de su carácter 'mecánico' y de su incapacidad o resistencia a tomar plenamente en cuenta las estructuras, anomalías y estrategias temporales de las prácticas vivas. La verdad objetiva, por tanto, no revela la 'verdad total' de una determinada práctica, pero debe medirse por "las disposiciones estructuradas en cuyo interior aquellas estructuras se actualizan y tienden a reproducir".

Los ideales, normas y modelos que –de una forma consciente o inconsciente– juegan un papel decisivo en la sociedad y la cultura aymaras, no siempre desempeñan una función y una práctica reales. Paralelamente, aunque a menudo se puede mostrar una continuidad de las estructuras y elementos sociopolíticos y simbólicos, existe una probabilidad de que su sentido ha cambiado con el tiempo; pero esto no siempre lo reconoce la gente del lugar, pues a menudo estos cambios quedan legitimados/sacralizados por medio de rituales, que a veces permiten ver como continua la realidad transformada. En su interesante estudio de la tradición y el ritual de Fidji, Toren (1988: 704) nos muestra cómo la actual "bebida de *kava* subraya una jerarquía cuyos cimientos político–económicos y espirituales han sufrido un cambio radical y que a la vez subvierten la conciencia del cambio producido". Sin embargo, como muestra la propia autora, cuando reconoce a la 'tradición como proceso' uno empieza también a comprobar que el ritual, más que negar el paso del tiempo y los cambios que el tiempo produce, "incorpora el cambio bajo la rúbrica de la acción adecuada" (Toren 1988: 713).

Así, aunque a un nivel fundamental 'continuidad' parece un concepto bastante explícito y transparente, un examen ulterior revela que las sociedades y culturas experimentan permanentes transformaciones. Desde este contexto, el concepto de continuidad se vuelve problemático si se lo quiere entender únicamente en el sentido de 'ininterrumpido' o 'inalterado'. Por eso, cuando se trata de la cambiante vida social y

cultural, la verdadera continuidad histórica siempre está marcada por incesantes transformaciones.[4]

En este sentido, podemos hablar atinadamente de continuidad en la mayoría de los aspectos de la vida social, cultural y económica. Sabemos, por ejemplo, gracias a los testimonios arqueológicos, que cuando en el pasado las antiguas civilizaciones se derrumbaron, de sus ruinas surgieron –a menudo, literalmente– otras nuevas. Y el hecho de que naciones sean invadidas y conquistadas no ha de implicar un cambio inmediato o total para las comunidades locales y grupos étnicos. Por lo general se requiere de un prolongado período de tiempo para que se produzcan y se dejen sentir los cambios triunfantes; y durante dicho proceso en todos los niveles de la vida social, cultural y económica cabe esperar ajustes con respecto a la continuidad.

Por consiguiente, cuando se habla de contextos sociales y culturales habría que entender el concepto de continuidad sólo en términos relativos. Al referirse uno a la continuidad no implica que las prácticas, elementos o contextos particulares sean exactamente los mismos que antes, sino más bien que algunos de sus atributos y cualidades han seguido (o se cree que siguieron) siendo los mismos o similares y que se puede rastrear (o se rastrea) sus orígenes hasta algún momento histórico determinado. Por tanto, el significado de elementos, órdenes o contactos sociales y culturales concretos que han sobrevivido a través del tiempo, con frecuencia ha sufrido transformaciones radicales e incluso puede quedar completamente transformado. En algunos niveles se puede verificar una verdadera continuidad, mientras que en otros se encuentran pruebas claras de ruptura. Así, el concepto de continuidad sólo resulta significativo si lo examinamos en íntima relación con el concepto de transformación. Hay que entender la continuidad como un fenómeno relativo, no sólo en relación a la transformación, sino también como parte integrante de todos los procesos de transformación; o, para emplear las palabras de Toren, "si la tradición es acción adecuada, entonces la noción de transformación forma parte de la de continuidad" (Toren 1988: 714).

Historia, continuidad, memoria e imaginación

Un aspecto importante de los conceptos de continuidad y transformación se refiere a la memoria y a la imaginación. En el texto arriba citado Abercrombie menciona correctamente nuestra capacidad de "imaginar" el grado en que son verdaderamente continuos los objetivos del ritual público. Se refiere a la imaginación reflexiva que los investigadores usan para interpretar los datos que estudian; pero una gran parte de estos datos es el producto de la memoria y de la imaginación sociales de la población

4 Esta idea se acerca a lo que se ha calificado "una continuidad transformacional" (Plan 1983: 48).

de las sociedades estudiadas, que reflejan sus permanentes esfuerzos a través de siglos por organizar y comprender su propia sociedad, cultura e historia. Este material constituye un componente esencial de la comprensión de las transformaciones y continuidades de estas sociedades.

Como Abercrombie, Urton analiza los problemas de la transformación y la continuidad. Observa que:

> "en los Andes no hay 'sobrevivientes inocentes' (instituciones y prácticas respetadas por la Historia). Que una institución o práctica lleve el nombre de lo que parece ser una institución o práctica semejante registrada en la mitohistoria incaica no significa necesariamente que existe una continuidad de estructura, función o contexto de acción entre ambos ejemplos. Hay que considerar más bien cualesquiera similitudes entre ambos como los temas de análisis, tomando en cuenta la gama lo más amplia posible de circunstancias y contextos en los que las instituciones funcionaron, o de prácticas realizadas, en sus épocas." (Urton 1990: 15).

Urton también señala que se puede evitar el riesgo de causar el malentendido de que las comunidades andinas han permanecido encerradas en el tiempo, desde la temprana época colonial hasta el presente, practicando una forma de análisis social que se mantiene en el marco del tiempo premoderno, histórico; y simplemente prescinde de los pueblos y sociedades andinas contemporáneas. Sin embargo arguye en favor de la importancia de tomar en consideración las estructuras y prácticas sociales, políticas y rituales en las comunidades desde la época colonial hasta la contemporánea, porque la acción de prescindir a los pueblos y sociedades andinos contemporáneos

> "ya sea por precaución, por ignorancia o por falta de experiencia de vida en una comunidad andina moderna, equivale a negar a los pueblos andinos su propia historia, y el valor y validez de sus interpretaciones y acciones sobre la misma".

Y según pretende más adelante el propio autor,

> "podemos enriquecer considerablemente nuestra comprensión de las ideologías que en materia de Historia han tenido vida en los Andes incorporando información sobre las prácticas contemporáneas y las perspectivas históricas de la gente de las actuales comunidades andinas." (Urton 1990: 16).

En una perspectiva semejante, Bouysse-Cassagne estampa la afirmación siguiente en su libro sobre la identidad aymara:

> "Si he escogido escribir la historia de los primeros aymaras, es a sabiendas de que la historia de los acontecimientos, que provee pruebas irrefutables, es a pesar de todo insuficiente, porque estamos en un dominio en que las creencias compartidas y los mitos tienen tanta importancia como la historia propiamente dicha." (Bouysse-Cassagne 1987: 16).

Se ha hecho patente que nuestras visiones y conceptos occidentales de la Historia han sufrido cambios en cada época (por ejemplo, Carr 1987, White 1990). También se ha podido demostrar con claridad que sociedades y culturas diferentes con frecuencia tienen conceptos peculiares del material que denominamos Historia y adoptan ante el mismo unas actitudes y unos enfoques diferentes (por ejemplo, Hill 1988, Toren 1988, Howard-Malverde 1990). El hecho es, como dice Hill, que "la Historia no se puede reducir a "lo que realmente sucedió" de los acontecimientos pasados, sino que siempre incluye la totalidad de los procesos por los que cada individuo experimenta, interpreta y crea los cambios dentro de los órdenes sociales" (Hill 1988: 2-3; Toren, 1988: 696, adopta una posición muy similar). Considerada a la luz de esta importante tesis, se puede ver a la Historia como una forma de conciencia social mediante la cual se construyen redes interpretativas y se pueden alcanzar compromisos sobre asuntos comunitarios social y políticamente sensibles. A propósito de estas observaciones, también se puede comprobar que la verdadera continuidad no es simplemente factual, sino que incluye los procesos por los que tanto los individuos como la sociedad experimentan, interpretan y crean los cambios dentro de los órdenes sociales.

Por esto la gente hasta cierto punto 'imagina' los hechos y continuidades de sus sociedades, culturas y tradiciones; y esto puede muy bien contradecir los testimonios históricos de que disponen los investigadores que tienen acceso a las fuentes documentales y que determinada comunidad, o desconoce o que la gente de un lugar simplemente interpreta a su propio estilo a causa, ya sea de determinadas experiencias, concepciones y tradiciones locales, ya sea del interés local que influye en su interpretación/imaginación (ver el capítulo 3). En un artículo sobre la documentación jurídica y la interpretación histórica en Cumbal (Colombia), por ejemplo, Rappaport subraya que

> "la lectura de los memoristas [historiadores locales] de la Escritura 228, de la Real Provisión [dos documentos del siglo XVIII], o de cualquier otro de los documentos contenidos en el archivo [de la comunidad] no es idéntica a la que podría hacer un historiador de formación universitaria." (Rappaport 1992: 73).

La gente puede 'imaginar' hechos y continuidades que, de una u otra forma, son de difícil o totalmente imposible verificación: por ejemplo, porque no están registrados en la documentación. Además, la gente y las comunidades pueden tener razones para 'manipular' hechos y transformaciones en favor de continuidades 'deseadas', que puede contar con la ayuda de determinadas concepciones intrínsecas a su cosmología (ver capítulos 5-7). El hecho es que en las mentes de la gente, en la memoria colectiva o en las historias comunales con frecuencia se conciben determinadas convenciones, costumbres y acontecimientos como verdaderas continuaciones de tradiciones ancestrales, aun en el caso de que esto a veces resulte discutible en base al testimonio histórico

encontrado por los investigadores académicos. Como esperamos que el libro muestre, con esto *no* queremos sugerir que el conocimiento académico sea de alguna manera 'superior' al de la gente de las comunidades andinas. Más bien hay distintas maneras de acercarse a las cosas y explicarlas, y los mejores resultados se sacan cuando trabajamos juntos y logramos combinar nuestras experiencias.

A este respecto debemos anotar que compartimos las reservas de Toren (1988) sobre el concepto de 'tradiciones inventadas' de Hobsbawm. El problema de dicha categoría va ligado principalmente a una confusión creada por la terminología elegida por Hobsbawm y a su énfasis en el mundo moderno, que parece llevarlo a una definición de 'tradición' especialmente 'moderna'; de ahí que Hobsbawm, en su formulación, insista en lo siguiente:

> "En este sentido, hay que distinguir claramente 'tradición' de la 'costumbre' que rige las denominadas sociedades 'tradicionales'. El objeto y característica de las 'tradiciones', incluyendo a las inventadas, son su invariancia." (Hobsbawm y Ranger 1983: 2).

Contrariamente a la 'tradición', se dice de la 'costumbre' que no impide la innovación ni el cambio hasta cierto punto, sino que concede a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de precedente, continuidad social y derecho natural que se expresan en la Historia. Pero ¿cuál es la diferencia real si las 'tradiciones inventadas' implican una resistencia al cambio y "el intento de estructurar en su interior por lo menos algunas partes de la vida social como inmutables e invariantes", y si la invención de tradiciones "es esencialmente un proceso de formalización y ritualización que se caracteriza por su referencia al pasado, aunque no sea más que mediante la imposición de la repetición" (Hobsbawm y Ranger 1983: 4)? Acaso una parte de este problema esté en la inclinación de Hobsbawm a establecer una ruptura cualitativa entre sociedades 'modernas' y sociedades denominadas 'tradicionales', cuando en realidad la diferencia sólo es de grado. En ambas encontramos las mismas tendencias a inventar/imaginar/crear continuidad con el pasado y en ambas podemos observar procesos similares de invención/reinvención de 'tradiciones', ya se trate de una acción consuetudinaria, de parafernalia formal o de prácticas ritualizadas. A fin de cuentas, todo intento de establecer una nítida distinción entre tradición, ritual y costumbre está condenado a la arbitrariedad: todas implican acción y práctica y, por tanto, cambio y continuidad. Al definir la 'tradición' como objetos materiales y estructuras objetivadas (prácticas rituales invariantes), y no como 'proceso' y 'acción adecuada', como lo hace Toren, Hobsbawm parece invertir –un poco irónicamente– el lenguaje de la estaticidad –que se suele reservar para aludir a las sociedades 'tradicionales'– al emplearlo en un análisis sobre el "mundo moderno". Si bien las ideas de Hobsbawm ponen de manifiesto aspectos importantes y variantes clave del fenómeno de lo que

con tanta frecuencia denominamos 'tradición', 'costumbre' y 'ritual', nos parece que la 'teoría de la práctica' de Bourdieu, la contribución de Toren y el concepto de 'comunidades imaginarias' de Anderson (1983) son de mayor utilidad que el concepto de 'tradiciones inventadas', pues nos permiten comprender estas prácticas, tanto por su claridad como por su capacidad de dar cuenta de las continuidades entre las sociedades modernas y premodernas.

Conclusiones

Una de las actuales tareas importantes de los andinistas es estudiar, analizar e imaginar cómo las estructuras indígenas e hispánicas han seguido interactuando –han sobrevivido o desaparecido, han sido resituadas e introducidas– durante los procesos de transformación de la ininterrumpida vida cultural, social y política de las sociedades multiétnicas y multiculturales, a menudo enfrentadas y conflictivas. Hay que analizar, además, los efectos que estas interacciones, y las nuevas relaciones resultantes, han tenido para el significado y las funciones de los sistemas simbólicos globales de las sociedades andinas, así como para las regiones, localidades y grupos étnicos.

Los testimonios permiten vislumbrar que las actuales realidades históricas andinas se han entrelazado tan intrínsecamente, que ya no cabe una comprensión global aislando a unas de otras. Por tanto, así como ya no se puede comprender adecuadamente a las actuales sociedades, comunidades y culturas andinas sin referencia a los datos históricos, también la información obtenida mediante investigación de campo en las comunidades andinas contemporáneas es de vida o muerte para esclarecer las lagunas existentes en nuestro conocimiento de la historia andina. El hecho es que la información etnográfica con frecuencia complementa los datos disponibles en los restos arqueológicos y en las fuentes escritas coloniales y postcoloniales. Nuestra esperanza es que mediante este enfoque el presente libro, con su atención a algunas zonas en cuyo conocimiento persiste la oscuridad, pueda hacer una contribución a los actuales estudios etnográficos y etnohistóricos de los Andes.

1.3. Problemas de la investigación

Clifford Geertz ha escrito que "toda etnografía forma parte de la filosofía y una gran parte del resto es confesión" (cit. en Isbell 1985: 3). Después de citar estas palabras, Isbell sigue para 'confesar' y explicar cómo, después de su experiencia del trabajo de campo en los Andes, cambió el plan de su investigación doctoral y reorientó su enfoque profesional. Isbell describe las dificultades iniciales con que ella y su esposo se toparon para ser aceptados por la comunidad en la que deseaban trabajar; cómo las fueron supe-

rando gradualmente y cómo "el acontecimiento que nos confirió existencia social en la comunidad fue el padrinazgo y la especial relación de compadrazgo que aquél establece con los padres del ahijado". Explica también cómo esta relación y su ignorancia aceptada de la conducta adecuada les proporcionó un excelente instrumento de investigación etnográfica, ya que "se consideraba natural que preguntáramos cómo cumplir con nuestros papeles rituales y deberes sociales" (Isbell 1985: 8). Pero Isbell subraya debidamente el hecho importante de que, aunque se los había aceptado hasta cierto punto, "hubo deberes culturales que nunca aprendimos; otros los descubrimos bastante tarde; y zonas de investigación quedaron cerradas para nosotros" (Isbell 1985: 9).

Al igual que a Isbell, la experiencia del trabajo de campo en los Andes y algunas características de la información etnográfica que reunimos, nos llevaron a cambiar aspectos importantes del plan de nuestra investigación y han influido la forma como se estructurará este estudio. La experiencia reforzó todavía más la convicción a que habíamos llegado por medio de las lecturas hechas antes de ir a trabajar a Bolivia, en sentido de que un deber importante de los etnógrafos es tratar de describir y explicar con cierto detalle (1) los puntos principales de la investigación que uno se propone realizar; (2) cómo éstos pueden cambiar como resultado de la experiencia del trabajo de campo; (3) todas las metodologías empleadas en el acopio de los datos; (4) las características concretas de la relación establecida con la gente de la que se obtuvo la información etnográfica; y (5) cualquier rasgo especial de la información que el lector necesita conocer, a fin de poder valorar los primordiales cimientos en que se basa el análisis y las premisas teóricas de determinada obra. Dedicaremos, por tanto, las siguientes páginas al tratamiento de estos puntos y a mostrar su relevancia en el contexto de nuestra obra. Comenzaremos perfilando los temas que nos impulsaron a emprender la investigación y ofreciendo una breve descripción de los objetivos fundamentales que establecimos en nuestra propuesta de investigación.

Preguntas iniciales

En la literatura que se ocupa de los Andes muchos estudios hablan de diversos lugares y objetos como sagrados, sin explicar con gran detalle por qué se los considera o consideró tales ni qué real significación tiene esto. Por otro lado, pueden encontrarse postulados teóricos que interpretan el antiguo concepto panandino de *huaca* como representando lo sagrado en la religión y cosmología andinas (por ejemplo, Duviols 1977a, Rostworowski 1983). La lectura que hicimos de estos estudios y de algunos textos coloniales fundamentales no tardó en plantearnos la pregunta de si en el contexto de la religión y cosmología andinas podía usarse con rigor el término 'sagrado' (Astvaldsson 1989). Nos pareció que el concepto de 'sagrado' andaba excesivamente cargado de fuertes connotaciones arraigadas en las tradiciones religiosas judeocristianas

de los invasores españoles para usarlo en los Andes, y nuestra reacción visceral fue que, en caso de haberse de usar en los contextos andinos autóctonos, había la urgente necesidad de estudiar y definir: (1) qué papeles jugaban en las sociedades andinas los lugares y objetos que tantos investigadores calificaban de sagrados; y (2) qué implicaba exactamente el concepto clave de *huaca* para la población andina. ¿Y resultaba realmente justificable identificar el concepto occidental de lo sagrado con el concepto andino de *huaca*? ¿Habían existido alguna vez en las lenguas andinas conceptos con un significado totalmente afín con el significado del concepto judeocristiano de lo sagrado?

Como ya hemos indicado, estas preguntas tienen una importante dimensión histórica, por lo que nos pareció obvia la necesidad de estudiar el uso y significación del concepto de *huaca* en los cronistas españoles y otros documentos coloniales, y de analizar cómo el significado del término había sido presuntamente modificado desde la llegada de los conquistadores españoles (ver, por ejemplo, Bouysse-Cassagne y Harris 1987). Sin embargo, nuestra lectura de algunas fuentes coloniales y de destacados estudios de investigadores contemporáneos sobre aquellas fuentes también nos convencieron de las dificultades inherentes a la obtención de respuestas completas a las preguntas que tenía interés en responder, pues sólo prestaban atención a la información limitada, y a menudo inexacta, que ofrecía la documentación colonial. Nos pareció que una forma de superar estas dificultades podría ser analizar los papeles que seguían desempeñando en las sociedades andinas los lugares sagrados y los objetos simbólicos que mencionan etnógrafos contemporáneos; y tratar de estudiar y analizar (1) cómo la población andina piensa y se relaciona actualmente con sus divinidades 'antiguas', tanto si sigue calificándolas de *wak'a* como no; y (2) qué relación cabía entre las ideas sobre estas divinidades y las nociones sobre las divinidades católicas introducidas más recientemente y que en la actualidad también reciben culto. También nos dimos cuenta de que este tipo de estudio habría de plantearse las cuestiones clave relativas a transformación y continuidad que se han tratado anteriormente, particularmente a propósito de las ideas andinas sobre el material que llamamos Historia. Esta cuestión ha acabado ocupando un lugar prominente en este libro a causa de las características peculiares de una parte del material que ha tenido que tomarse en consideración (por ejemplo, ver el capítulo 3).

La propuesta de investigación

En el estudio que propusimos realizar, ocupaban un lugar central las cuestiones sobre las ideas que la gente andina tenía sobre el mundo circundante y su propia posición en él. Se había dicho que la cosmología andina se basaba en experiencias que consideraban a los humanos parte integrante del mundo natural (por ejemplo, Wachtel 1977, Rostworowski 1983, Huanca 1989, Arnold et al. 1992) y veían a las cosas natu-

rales con una importancia propia y con una existencia tan significativa como la de los humanos. Esta comprensión del mundo no se basaba en abstracciones ni principios generales que se pudieran separar de la realidad cotidiana, sino en conceptos relativos susceptibles de cambio juntamente con la sociedad. De ser correcta esta comprensión de los principios básicos de la cosmología andina, en las comunidades de los Andes no se veía al mundo dividido en un ámbito natural y otro sobrenatural de vida (que es lo que caracteriza a la cosmología judeocristiana), sino más bien como una totalidad integrada. Ésta fue una de las razones principales por las que resultaba sumamente discutible el uso del concepto de 'sagrado' y la postulación de una 'tajante' división entre 'lo sagrado y lo profano' (Durkheim 1976, Eliade 1967) en los Andes.[5]

Deseamos aclarar que no sugerimos que los especialistas andinos postulen, en general, una 'tajante' división entre 'lo sagrado y lo profano'. Al revés, muchos destacados andinistas, de los que más abajo se citan varios, aceptan y subrayan las funciones sociopolíticas de la religión andina y, en una medida mayor o menor, muchos también emplean el tipo de 'lenguaje procesual' que, según proponemos, hay que adoptar para hacer justicia a rasgos fundamentales de las sociedades y culturas andinas (por ejemplo, ver Harris 1986, Abercrombie 1986, Hill 1988, Platt 1983 y 1992, Urton 1990). Lo que nos preocupa es el uso 'indiscriminado' del concepto de lo 'sagrado' aplicado a la realidad andina, pues por la forma como se tendió a definirlo, el término mismo implica una 'tajante' división entre 'lo sagrado y lo profano'. Reivindicamos la necesidad de estudiar y analizar con mucho mayor detalle el 'fenómeno andino' denominado con tanta frecuencia 'sagrado', sin que los investigadores expliquen realmente 'su significación concreta'.

El objetivo de nuestro estudio era analizar (1) las formas en que la gente andina concebía los fenómenos naturales; (2) la forma, si es que así era, como se había divinizado el mundo natural; (3) qué tipo de relaciones consideraba la gente que ella misma y sus comunidades habían asumido con sus divinidades; y (4) cómo se comunicaban exactamente con el 'otro mundo'. Esta última cuestión implicaría un amplio análisis de los rasgos comunicativos y de los principios metacomunicativos autóctonos, así como de las ideas locales sobre formas concretas de comunicación con las divinidades. Eso acaso exija examinar el uso del lenguaje verbal y de otras formas posibles de comunicación, como por ejemplo, la música, el canto y, en general, el sonido; la mímica simbólica; la imaginería visual; y finalmente, los ingredientes simbólicos de las ofrendas rituales. Nuestra intención era tratar de combinar el uso de información procedente de una variedad de fuentes escritas, coloniales y contemporáneas, con los resultados del conocimiento de primera mano logrado en el trabajo de campo en Bolivia.

5 Se examinan las teorías de Durkheim y de Eliade en el capítulo 2.

A propósito de la cuestión de las relaciones entre los conceptos de *huaca* y lo sagrado, también me di cuenta de la importancia de explorar los principales accesos teóricos a las religiones mundiales; en especial, las definiciones del concepto de lo sagrado que caracterizan a una parte de la bibliografía antropológica y sociológica modernas en materia de religión (por ejemplo Durkheim 1976, Eliade 1967, Evans-Pritchard 1965, Mol 1976, Morris 1987).

1.4. El trabajo de campo, los datos y el estudio

La información etnográfica que se presenta en este estudio fue reunida en el Altiplano boliviano, primero durante un año (1990-1991) y después en una visita de dos meses (1993-1994). El grueso del trabajo se realizó en la región de Jesús de Machaqa (departamento de La Paz); la mayor parte del tiempo, en una de las comunidades y en el pueblo de Jesús de Machaqa, donde muchas comunidades siguen reuniéndose algunas veces al año para las fiestas regionales. Otros datos se recopilaron en breves visitas a muchos lugares fuera de Jesús de Machaqa, entre ellos varias localidades del Norte de Potosí; una comunidad de la prov. de Aroma (departamento de La Paz), a medio camino entre las ciudades de La Paz y Oruro; otra comunidad cercana al pueblo de Achakachi (provincia Omasuyos); y en la Isla del Sol, en el lago Titiqaqa. También se obtuvo información de individuos de la ciudad de La Paz. Buena parte de este material habrá de esperar mejores oportunidades para su análisis en pleno detalle, pero se hará uso de él siempre que ofrezca puntos de contacto plausibles con la descripción etnográfica central y el análisis teórico del libro. Con todo, debe anotarse que, en un sentido más general, toda esta información ha pasado a formar parte del corpus de material de referencia sobre el cual se ha elaborado este estudio.

En nuestra segunda visita tuvimos la oportunidad de releer con nuestros colegas y algunos comunarios borradores de algunos de los capítulos de este libro, lo que nos permitió revisar la descripción y análisis que se ofrece más adelante, que se benefició en gran manera de los comentarios recibidos en aquella ocasión. Este importantísimo uso de etnocomentarios para revisar el texto ha contribuido a dar mucho más detalle y exactitud a la descripción que sigue, y mucha mayor precisión al análisis, de los que en otro caso habrían tenido.

Algunas consideraciones metodológicas

Aunque este estudio fue promovido por el autor principal del presente libro, se ha vuelto mucho más que la obra de una sola persona. Ello tiene importantes repercusiones para con la metodología empleada para reunir la información en que se basan

muchos de los argumentos. Por eso, quiero ahora tratar brevemente de este aspecto y explicar algunas de las circunstancias relevantes a la ejecución del trabajo de campo.

La forma como fui presentado a la comunidad aymara de Sullka Titi Titiri en Jesús de Machaqa difícilmente habría podido ser más alejada de lo que había imaginado. Con la recomendación del lingüista y antropólogo Xavier Albó, entré en contacto con el lingüista e investigador aymara Don Félix Layme, originario de Sullka Titi Titiri y quien en la actualidad enseña aymara en la Universidad Católica (La Paz), además de participar en la organización de la educación bilingüe. Xavier me había dicho que en su comunidad seguía aplicándose el término *wak'a* a determinadas divinidades de piedra. Después de dos encuentros con Don Félix, éste se ofreció a acompañarme a la comunidad y desde entonces nuestra investigación ha tenido mucho de búsqueda en común.

Cuando llegamos a la comunidad de Sullka Titi Titiri no sabíamos demasiado el tipo de información que podía esperarse encontrar. En nuestros encuentros de diciembre de 1993, Don Félix me contó la mayor parte de lo que sabía sobre el uso del término y sobre los *wak'as* en su comunidad: esto era, básicamente, que existían diversos *wak'as* en la comunidad, de los que uno –una piedra labrada en forma humana– era muy importante y poderoso y que en el pasado había tenido relación con el cambio de autoridades comunales. Don Félix me dijo que este *wak'a* había sido robado o 'hecho desaparecer' por un catequista local; y que posteriormente se habían interrumpido las tradiciones que lo rodeaban. Estaba seguro, sin embargo, de que los ancianos de la comunidad todavía se acordarían de él y estarían dispuestos a hablarnos. La información que había de ofrecer, si bien era muy interesante, también resultaba vaga y fragmentaria; pero cogí con entusiasmo su generoso ofrecimiento de acompañarme a la comunidad y ayudarme a entrevistar a la gente allí.[6]

La forma como decidimos abordar a las primeras entrevistas estuvo determinada por tres factores principales. El primero, mi fuerte eran las lecturas globales sobre el tema, pero mi conocimiento de los asuntos locales era vago. El segundo, en cambio, la fortaleza de Don Félix era su conocimiento del contexto local y su excelente manejo de la lengua aymara, que yo todavía desconocía. El tercero, mis principales fuentes metodológicas (Briggs 1989, Clifford y Marcus 1986) me habían hecho consciente de que uno debe conocer los efectos que mi propia presencia, preguntas y otras formas de acopiar información pudieran tener en la gente consultada y en sus respuestas y que, en mi caso particular, pensaba que muy probablemente se agravarían por mi ignorancia tanto de la lengua aymara como de la cultura local.

---

6 El hecho de que Don Félix nunca ejerciera cargos de autoridad en su comunidad explica el conocimiento limitado que al comienzo tenía sobre muchos detalles culturales y prácticas rituales concretos, sólo accesibles a quienes pasan por ciertos rituales de iniciación (ver capítulos 6 y 7).

Por tanto, no di a Don Félix un grupo formal de preguntas directas en un trozo de papel. Más bien, tratamos juntos los temas fundamentales que deseábamos explorar, dejando a su experiencia, perspicacia y conocimiento de los asuntos locales y de la lengua aymara la formulación de las preguntas concretas y, hasta cierto punto, de las propias entrevistas, según la información que apareciera. Aunque Don Félix salió de su comunidad de origen hace muchos años, posee una información excepcionalmente buena sobre la cultura andina y aymara y le interesa tanto el redescubrimiento de sus raíces como la investigación y documentación de la historia y tradiciones de su cultura y comunidad. De ahí que el debate resultara igualmente benéfico para ambos, generando una serie de nuevas ideas y preguntas que había que explorar. El propósito era mantener las entrevistas tan abiertas como fuera posible, de manera que la gente pudiera contarnos lo que sabía, lo que considerara importante y lo que deseara contar, en lugar de limitarse a tener que responder unas preguntas directas y, acaso, desorientadoras, que quizás estuvieran fuera de la órbita de sus realidades y experiencias socioculturales. Era importante, por tanto, que Don Félix tuviera la posibilidad de modificar las preguntas y de formular otras nuevas de acuerdo a la información que apareciera y que él solo comprendería, pues las entrevistas se realizaban en aymara. Este tipo de acuerdo también me permitió permanecer más en segunda fila, observando lo que acontecía durante las entrevistas. Después de cada entrevista Don Félix me hacía un relato de lo que se había dicho, analizábamos la información y añadíamos preguntas e ideas nuevas y, a veces, más concretas que había que explorar.

Este método funcionó relativamente bien, siendo la mejor prueba de ello la abundancia de información que manó de las primeras entrevistas; también viene a subrayarlo el hecho de que cuando posteriormente traté de utilizar cuestionarios formales, ya sea por mi cuenta ya sea con la ayuda de Don Félix Layme y de otros ayudantes, el resultado fue considerablemente más escaso: no se repitieron ni la fluencia lingüística o narrativa ni la apertura. Esto nos ha llevado a concluir que con el empleo del tipo de los métodos arriba descritos en la mayoría de nuestras entrevistas, evitamos ser demasiado 'inquisitivos' o no se nos consideró tales. Algunos de los datos más valiosos fueron recogidos como respuesta a sugerencias bastante vagas y nunca se las hubiese podido obtener con un interrogatorio sistemático, aunque no fuese más que porque ninguno de nosotros estaba en condiciones de formular las preguntas concretas que ello habría exigido.

En nuestra primera visita se reunió una gran cantidad de información; pero el trabajo de campo realizado en los diez meses siguientes fue imprescindible para contextualizar buena parte de los materiales y obtener ulteriores explicaciones de muchos detalles. Aunque nunca hice oír las entrevistas realizadas para registrar las reacciones de otras personas a ellas, según mi plan original, no cesé de comprobar la información interrogando a varios individuos sobre determinados detalles, a veces desempeñando el papel de abogado del diablo.

Rasgos generales de los datos

El cuerpo principal de información que reunimos durante el trabajo de campo se obtuvo, por tanto, en primer lugar mediante entrevistas con miembros ancianos de la comunidad (casi exclusivamente varones, de 50 a 90 años de edad, residentes en la comunidad), que recordaban las tradiciones antiguas y a menudo interrumpidas de las comunidad; en particular, las que rodeaban al proceso ritual en que se concentra gran parte del análisis posterior y que ellos habían 'recorrido' en el pasado.[7] En segundo lugar, se logró gran cantidad de información con la participación en las fiestas de los santos patrones y en los ritos encaminados a las divinidades nativas de la comunidad y que siguen respetándose, honrándose y ofreciéndose, tanto en forma comunitaria como 'privada' o 'secreta' –como dice la gente– por parte de muchos individuos y familias. Gran parte de ello ha sido grabado, formando un cuerpo de testimonios de casi dos mil páginas.

La información que se desprende del trabajo de campo es notable en muchos aspectos y su abundancia dejó muy atrás nuestras expectativas sobre la información que todavía se podía encontrar sobre las divinidades nativas andinas denominadas *huaca* – o *wak'a (achachila)*– en algunas comunidades aymaras modernas. La información sobre las tradiciones en torno a los *wak'as* de Sullka Titi Titiri (en plena vigencia hasta hace unos veinte años) se asemeja y completa en una asombrosa medida la que sobre la religión andina se puede encontrar en la bibliografía colonial, por ejemplo, en el manuscrito de Waruchiri; se podría incluso realizar una interesante comparación entre los elementos estructurales y simbólicos del rito de iniciación de las autoridades analizado en el capítulo 7 y los de la *Capacocha* analizada por Duviols (1976b). Pero esta información, al tiempo que revela interesantes continuidades entre la prácticas, estructuras y elementos precolombinos y actuales, también muestra importantes transformaciones y destaca las grandes influencias que el Cristianismo (primero la Iglesia Católica y, en fecha más reciente, las misiones evangélicas) han tenido en las ideas y cosmología andinas. Una parte importante de la información también pone de manifiesto cómo la gente andina se han adaptado a estas influencias exteriores y cómo han podido –hasta cierto punto– asimilarlas o adaptarlas a sus antiguas prácticas. La información no se limita a confirmar lo que encontramos en la bibliografía colonial; lo que acaso sea más importante es que pueda clarificar muchas de las oscuridades producidas por los prejuicios que influyeron en la redacción de aquella bibliografía. Confia-

7 Como trabajamos casi exclusivamente con consultores masculinos y sólo con ayudantes del mismo sexo, podría considerarse que en nuestro trabajo hay algo de 'machismo'; pero, como creemos que mostrará el propio estudio, esto era casi inevitable, pues la mayoría de los temas y del material tratado en este libro son de un carácter netamente masculino (ver el análisis en el capítulo 4).

mos en que permita una mejor comprensión de muchos aspectos de las ideas y de la cosmología andinas precolombinas y contemporáneas.

Así, por ejemplo, con una actitud que supongo se aparta del punto de vista expresado por el P. Cobo (ver más arriba), el capítulo 5 de este libro está dedicado a una minuciosa descripción de los más importante *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri; y los capítulos 6 y 7 contienen una detallada relación del proceso ritual de las autoridades comunales locales. Sin embargo, nos adherimos al punto de vista de que los símbolos y significados que caracterizan y constituyen la cultura no son independientes de las formas de discurso que la gente emplea, sino que precisamente este discurso es el que expresa constantemente y realmente crea aquellos símbolos y significados (por ejemplo, Sberzer y Urban 1986). Por esto no nos limitamos a una descripción de las divinidades y del proceso ritual, sino que hemos tratado de incorporar al relato un análisis detallado de las opiniones que los aymaras expresan sobre estos fenómenos; es decir, un análisis de las ideas y comentarios que los aymaras hacen sobre los poderes y características especiales de cada divinidad y de las divinidades en general. Esta información detallada completa las fuentes coloniales y una rigurosa comparación de ambas debería permitir una mejor comprensión de muchos aspectos de la religión y la cosmología andinas, así como de las continuidades y discontinuidades que se han producido.

Fuera de la información ya mencionada, tuvimos acceso a una serie de documentos coloniales, en los archivos, en la obra de otros especialistas y, por fin, Don Félix Layme posee copias de muchos documentos jurídicos que van desde fines del siglo XV hasta mediados del XX. Aunque el estudio detallado de esta documentación deberá esperar, una parte de ella se examina más adelante, especialmente en el capítulo 3.

Los datos y la tarea etnográfica

Los datos acopiados son notables bajo muchos puntos de vista; pero muy a menudo son también complejos y desconcertantes, y han sido sometidos a muchos niveles de interpretación antes de llegar a esta páginas. Quienes estudian las sociedades y culturas andinas/aymaras se enfrentan a una serie de problemas interpretativos que hay que tomar en cuenta cuando se evalúa su obra. Como si no bastaran las dificultades inherentes a la transcripción de las grabaciones, surgen las complicaciones de la traducción de una lengua a otra (en algunos casos, del aymara al español y, luego, a otra tercera lengua), forcejeando con diferencias culturales y lingüísticas: por ejemplo, conceptos nativos que no tienen un equivalente exacto en la lengua a la que se traduce. Un problema decisivo es el hecho de que el aymara usa constantemente pronombres demostrativos para señalar lo que en una conversación se ha dicho con anterioridad o se mencionará más adelante; o lo que se considera de conocimiento general u obvio por

el contexto de determinado debate.[8] Esto dificulta más a los forasteros la comprensión de la lengua, aunque tengan delante el texto transcrito y traducido.

La información etnográfica, en cuanto opuesta a la descripción o texto etnográficos, también plantea una serie de problemas diferentes a los que se relacionan con la interpretación de 'textos dados' y que deben tomarse en consideración cuando se evalúan las etnografías. Como ha señalado Talal Asad:

> "La sociedad no es un texto que se comunica a un lector experimentado. Es la gente que habla. Y el significado último de lo que dicen no reside en la sociedad: ésta es el conjunto de condiciones culturales en que actúan los hablantes y sobre las que se actúa." (Asad 1986: 155).

Otros varios factores hicieron que los datos obtenidos fueran limitados y fragmentarios. Unos, por ejemplo, saben más que otros sobre asuntos rituales, lo que puede deberse al hecho de que cuenten con una formación como especialistas rituales o de que hayan participado en muchos ritos. Hay individuos más informados que otros porque en su juventud tuvieron acceso a más relatos; y el conocimiento de ciertas divinidades a menudo depende de si la gente vivió cerca del lugar en que se encontraban. Y como ya se ha señalado, el conocimiento sobre determinados asuntos muy a menudo tiene que ver con el sexo de cada uno. Finalmente, algunos individuos tienen mejor voluntad de hablar que otros; y algunos simplemente era mejores en el relato de historias, sucesos, etc.

El resultado de esto es que los datos etnográficos que reunimos, incluyendo lo que podemos atribuir a nuestra propia participación/observación, son en muchos aspectos parciales y muy poco unívocos. Por ejemplo, el sesgo a tratar cuestiones relativas a los varones es demasiado claro, pero inevitable por las principales características de los datos mismos y de los temas que habíamos elegido inquirir. La información es multívoca y, a veces, ambivalente e incompleta. Aunque el autor principal asume la plena responsabilidad de la descripción etnográfica que se da más adelante, no lo es menos de la coautoría de sus numerosos consultores, ayudantes, traductores. En cierto nivel hemos tratado de que puedan hablar libremente las voces de individuos; pero en otro, y acaso con mayor frecuencia, hemos tenido que crear una voz colectiva 'montando', traduciendo y sintetizando las voces de los comunarios, a fin de elaborar un relato completo y, así lo esperamos, legible.[9] Finalmente, hemos sometido este material al análisis y a la interpretación, que a menudo es exclusivamente nuestra. Al comienzo del capítulo 5 se tratará más ampliamente de los problemas que plantea el manejo de testimonios

---

8 Para un análisis interesante de éste y de otros problemas conexos, ver Huanca (1989) y Yapita (1992).

9 El efecto global de refundir a muchas voces en un texto coherente acaso pueda compararse a la forma como cada uno de los aborígenes australianos posee una visión parcial de un mito que pasa a formar parte de una totalidad mediante grandes asambleas que se celebran aproximadamente cada veinte años.

textuales –pruebas reconstruidas– en un esfuerzo de determinar 'cómo las cosas eran en el pasado'.

Conclusiones: la autoridad etnográfica

Una parte de la tarea del etnógrafo es acopiar información y describir sociedades y culturas; pero la descripción es sólo un componente del trabajo etnográfico. Es importante descubrir los significados que la gente que uno estudia da a sus propias prácticas socioculturales; pero también es necesario desenmarañar los significados que quizás sólo sean relevantes para el investigador y los hipotéticos lectores de su obra. Con todo, siempre existe el peligro de que este complejo proceso caiga en el etnocentrismo, pues como ha señalado Asad,

> "lo que importa no es la autoridad personal del etnógrafo, sino la autoridad social de su etnografía. Y esta autoridad se inscribe en las fuerzas institucionalizadas de la sociedad capitalista industrial, que no cesan en su tendencia a empujar los significados de diversas sociedades del Tercer Mundo en una sola dirección" (Asad 1986: 163).

Esta tendencia a empujar el significado de otras sociedades y culturas hacia un molde predeterminado, tal vez, se la puede considerar actuando cuando el concepto de lo sagrado se usa 'indiscriminadamente' a propósito de las divinidades andinas y cuando se afirma, que el concepto andino de huaca representa a lo 'sagrado' en la religión andina, sin que los investigadores realmente exploren ni expliquen con todo detalle lo que se quiera decir con estos conceptos en el contexto de la realidad andina. A la luz de estas observaciones, uno de los principales objetivos de este estudio es tratar de abordar la cuestión del uso del concepto de lo sagrado en el contexto de las sociedades y culturas andinas prestando atención al significado que se ha dado a este término en obras destacadas de teoría sociológica y antropológica y comparando ese significado y sus premisas teóricas básicas con el uso y el significado del concepto andino de *wak'a*.

1.5. Resumen de los capítulos

El capítulo 2 trata del problema teórico de la relación entre el concepto andino de *huaca* (*wak'a*) y el concepto de lo sagrado. Se arguye que el concepto de lo sagrado, tanto en su sentido judeocristiano como en el que lo define la teoría científica, contribuye poco al avance de nuestra comprensión de las ideas andinas y que, por el cogtrario, se requiere de un lenguaje de 'cambio' y de 'proceso'. El capítulo 3 analiza las estructuras espaciales y sociopolíticas de la región de Jesús de Machaqa a través de su historia,

mientras que, por su parte, el capítulo 4 se ocupa de la estructura de autoridades en la comunidad de Sullka Titi Titiri, mostrando cómo las categorías de sexo y de parentesco, y las divinidades denominadas *wak'a achachilas* forman una parte esencial del pensamiento político aymara. En esos dos capítulos he debido entrar en diálogo, naturalmente, con lo que es también el tema central del volumen 3 de toda la serie **Jesús de Machaqa, la marka rebelde**. El capítulo 5 ofrece un estudio detallado de las características de los cinco *wak'a achachilas* más importantes de Sullka Titi Titiri, relacionados todos con la organización política de la comunidad. Esta información sirve de trasfondo para los siguientes capítulos en que se analizan otros aspectos de la vida social y política de la comunidad. El capítulo 6 estudia los aspectos sociales y rituales de un importante 'servicio matrimonial', cuyo complejo término aymara es *chhiphiña*, un servicio que también era un proceso educativo y por el que en el pasado debían pasar todos cuantos querían llegar a ejercer la autoridad comunal. El capítulo 7 examina la iniciación ritual de las autoridades locales básicas denominadas *p'iqi* ('cabeza'), según se practicaba en el pasado, y en este contexto ceremonial se fija en el uso del poder de los *wak'as* para fines políticos. Finalmente, el capítulo 8 explora los medios y los métodos utilizados para establecer comunicación entre la comunidad y sus divinidades, acabando con algunas observaciones finales sobre las cuestiones teóricas planteadas, en especial sobre el concepto clave de *wak'a*.

1.6. Agradecimientos

Desde el otoño de 1989, cuando empecé el trabajo en que se basa el presente estudio, he tenido la suerte de poder contar con la asistencia y el apoyo de muchos individuos e instituciones. Sin ellos nunca hubiera sido posible la realización de este proyecto. Aunque sería imposible dar crédito individual a todos los que me han apoyado, les mando mi sincera gratitud. Pero, tengo que nombrar a los que más debo. Primero, agradezco a mi madre y mi difunto padre por su interés y el ánimo que me han dado. Agradezco a mi esposa Skúlina, que me acompañó en Bolivia y cuyo apoyo fue indispensable, particularmente porque las mujeres se interesaban mucho más en hablar con ella que conmigo; ella tomó muchas de las fotos que aparecen aquí. En Gran Bretaña agradezco a mi supervisor William Rowe, al jefe de departamento David Hook, otros miembros del profesorado y el grupo de estudiantes de postgrado del Departamento de Estudios Hispánicos del King's College de la Universidad de Londres. También doy gratitud a Keith Richard, Paul y Susy Goulder, Angus Brody, Henry Stobart, Bill Sillar, Tristan Platt, Penny Dransart, Rosaleen Howard–Malverde y los colegas de la Universidad de Liverpool, que todos, con el ánimo que me han dado, han contribuido, de una manera o otra, a la conclusión de este libro. En Estados Unidos quiero mencio-

nar a Andy Orta, que hacía su trabajo de campo en Machaqa al mismo tiempo que yo, y a su esposa Ingrid, con quienes compartimos muchos buenos y provechos momentos y conversaciones. Agradezco también la amistad y el apoyo de Lynn Sikkink, que estaba trabajando en Bolivia, de Mary Jo Dudley y Billie Jean Isbell y de Frank Salomon, quien leyó en borrador dos de los capítulos que siguen.

Mis más profundos agradecimientos a Xavier Albó, que me presto su ayuda cuando llegué a Bolivia y ha continuado apoyando mi trabajo desde aquel momento y más recientemente con la edición de este libro. Albó me introdujo a Don Felix Layme y también leyó en borrador varios de los capítulos de mi tesis de doctorado, en que se basa mucho el presente trabajo. Don Felix me introdujo a su comunidad nativa de Sullka Titi Titiri y juntos entrevistamos a muchos de sus comunarios en numerosas ocasiones. No se cansaba en discutir, explicar y aclarar el material que juntábamos y sin su ayuda este estudio nunca hubiera logrado ser lo que es. No hay palabras que puedan expresar la gratitud que debemos a él, su esposa Paulina y sus hijos e hijas. También debo mucho a Filomena Miranda, que transcribió casi todas las cintas grabadas y a René Gutiérrez que tradujo mucho del mismo material de aymara a español. Un apoyo especial ha sido el de Juan de Dios Yapita, y de Denise Arnold, que leyó mi tesis y me ha dado un sinnúmero de sugerencias en la composición del presente libro. En Bolivia, quiero también mencionar a Vitaliano Huanca, Paulino Guarachi, Ramiro Molina, Mario Amboni, Alison Spedding, Norah Camacho, Susan Rance, su colaboradora Irene y Richard Beckett. Por supuesto, estoy en deuda eterna con todos los comunarios de Sullka Titi Titiri por sus hospitalidad y amistad y por haberme dado la oportunidad de conocer su comunidad, su cultura y su historia. Permítanme siquiera mencionar a mi compadre Eleuterio Layme, a Juan Mamani, Dámaso Layme, Mariano Layme, Manuel Humiri, Benedicto Layme, Pedro Ajacopa, Toribio Ajacopa, Donato Layme y Andrés Ajacopa, todos contribuyeron mucho a este estudio y doy mi gratitud a ellos y sus familias. También quiero agradecer a las familias de Tiburcio Colmena, Alejandro Colmena, Manuel Méndez Calle y Primitivo López Calle, todos de Qhunqhu Liki Liki, a Antonio Asistiri de Qhunqhu Milluni y a mi compadre Juan Cruz Tuco de Achuma por su importante apoyo.

Mis estudios y investigaciones fueron apoyados por el Fondo de Préstamos a Estudiantes del Gobierno Islandés y por el Programa de Premios a Estudiantes de Investigación Extranjeros, dirigido por el Comité de Rectores de las Universidades del Reino Unido. La traducción del libro ha sido financiada por el Instituto de Estudios Latino Americanos de la Universidad de Liverpool, Inglaterra.

2

EL FLUJO DE LA VIDA HUMANA

2.1. Introducción

Como ya hemos explicado en el capítulo anterior, la investigación presentada en este libro surgió de un interés inicial por la religión y cosmología andinas: muchos destacados andinistas han interpretado el concepto de *huaca* (*wak'a*) como si representara genéricamente a lo sagrado en la religión y cosmología andinas y consideramos que hay razones para volver a examinar esa interpretación. De ahí que, aunque el plan de nuestra investigación ha acabado siendo un poco diferente de lo que preveíamos al comienzo, esa cuestión teórica sigue siendo el punto neurálgico de los materiales que se presentan más adelante, por lo que dedicaremos este capítulo a un análisis introductorio del uso y significado del término y del concepto de *huaca* y de sus posibles relaciones con el concepto de lo sagrado.

Comenzaremos examinando brevemente las premisas teóricas que identifican el término *huaca* con el concepto de lo sagrado. En segundo lugar, analizaremos el uso y significado de *huaca* en las épocas precolombina y colonial temprana, sobre la base de fuentes coloniales y estudios contemporáneos. Luego, tomaremos el concepto de *huaca* en relación con el significado de lo sagrado en la tradición judeocristiana y en las principales teorías sociológicas y antropológicas. Finalmente y a la luz de esos análisis precedentes, examinaremos el uso y significado contemporáneos del término aymara *wak'a*, en parte comparándolo con algunos otros utilizados a propósito de divinidades aymaras actuales.

El análisis de este capítulo servirá como parte del contexto teórico en que habrá que colocar muchas de las cuestiones tratadas en este libro. En el capítulo final se revisarán algunas de las principales cuestiones planteadas aquí, tomando en cuenta las conclusiones que se pueden sacar de los materiales etnohistóricos y etnográficos que se presentarán en los capítulos siguientes.

2.2. *Huaca* y lo sagrado

El término *huaca* constituye un importante concepto panandino, común a las dos principales lenguas de los Andes, el qhichwa y el aymara. En las crónicas y documentos jurídicos del período colonial temprano se usó ampliamente el término para describir una variedad de lugares y objetos naturales y de obra humana (por ejemplo, divinidades nativas, que incluyen piedras, rocas, montañas, cerros, fuentes, ídolos), los santuarios dedicados a aquellas divinidades y las cuevas y enterratorios en que se encontraban tesoros. Además, parece que también se empleó el término como una categoría de parentesco, y tuvo un uso amplio para referirse a los antepasados lejanos y a los objetos y fenómenos extraños y/o extraordinarios.[1]

Huaca, por tanto, es un término muy complejo y ocupa un lugar central en todas las descripciones coloniales de la religión y de las prácticas rituales andinas; pero el primer esfuerzo profundo por describir etnohistóricamente el concepto de *huaca* sólo lo ha emprendido en 1990 Guchte, quien dedica un capítulo de sus tesis doctoral –según sus propias palabras– al acopio de "los testimonios etnohistóricos disponibles, con el propósito de articular el lugar del término *huaca* en el pensamiento clasificatorio peruano nativo". Los anteriores análisis del término habían sido, en el mejor de los casos, bastante preliminares y limitados o, como los califica Guchte (1990: 237), "superficiales".[2]

Para entender mejor las limitaciones anteriores, citaremos dos ejemplos. El primero, es del historiador francés Duviols (1977a: 373):

> "El término *huaca* –o *guaca*– tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación, como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designa una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera."

El segundo, es de la historiadora peruana Rostworowski, quien en su libro sobre la ideología religiosa y política andina estampa una afirmación similar:

> "En las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni una palabra que lo expresara. Este hecho no significa que no hubiera una multitud de dioses, incluso una jerarquía entre ellos. A las divinidades se les conocía por sus nom-

1 Del uso del término *huaca* como categoría de parentesco no se tratará directamente aquí; para esta cuestión, ver Zuidema (1973).

2 Harrison (1989) incluye una importante nota sobre la complejidad del término *huaca* en su análisis sobre la "Traducción cultural de la tradición oral andina". MacCormack (1991) ofrece un análisis de las "ideas de lo sagrado", centrado mayormente en la decisiva definición de Garcilaso del concepto de *huaca*, de la que se hablará más adelante.

bres propios, sin que existiera términos que los manifestara como tales. Lo sagrado se expresaba con la voz *huaca* que contenía una variedad de significados." (Rostworowski 1983: 9).

Aunque se reconoce debidamente el uso y significado múltiples que se hace del término *huaca* en la bibliografía colonial, no se entra en la gama real de significados. Cuando, en lugar de ello, los autores optan por identificar el término andino *huaca* con el concepto 'occidental' de 'sagrado', no examinan la cuestión del exacto significado de lo 'sagrado'; es decir, si este término tiene realmente el mismo significado en contextos diferentes, por ejemplo, en la tradición judeocristiana, en las teorías sociológica y antropológica de la religión o en el contexto de la religión andina.[3]

Huaca en las épocas precolombina y colonial

Con su obra, Guchte ha hecho una importante y global contribución a la profundización y comprensión del concepto andino de *huaca*, que –como observa– es un "elemento clave del pensamiento religioso y de la práctica ritual incaicos [andinos]" (Guchte 1990: 237).

Por ello, y a causa del espacio limitado de que dispongo aquí, daré solamente un breve resumen del uso y significado del término/concepto *huaca* en las épocas precolombina y colonial, remitiéndonos al estudio de Guchte para un análisis detallado de la cuestión. Centraremos nuestro análisis en la cuestión del significado general de *huaca* y en los aspectos del término que se relacionan especialmente con la cuestión de su presunta asociación con el concepto de lo 'sagrado'.

Sin embargo, tenemos ciertas reservas sobre el enfoque e interpretación de Guchte. Así por ejemplo, aunque estudia en gran detalle los diversos usos y complejidades del término/concepto de *huaca*, en su análisis final muestra un sesgo bastante desorientador y acaso reductivo hacia la definición de lo que denomina significado literal del término (Guchte 1990: 237-238 y 270). Y aunque no afirma categóricamente que el término represente lo sagrado en la religión andina, califica a *huaca* de categoría sacralizada (Guchte 1990: 271) y, al igual que otros investigadores anteriores, no se ocupa de la cuestión clave de qué se quiere decir con el concepto de lo 'sagrado' aplicado a los Andes, con lo que parece dar acríticamente por buenos los postulados teóricos de Eliade (que en seguida examinaremos) sobre las denominadas ***hierofanías*** y la oposición de 'lo sagrado y lo profano' (Guchte 1990: 332; Eliade 1967).

3 En su análisis de las "ideas de lo sagrado", MacCormack (1991: 337-338) afirma que Garcilaso de la Vega fue "la primera, y durante siglos la única, persona [para ser exacto, escritor] que se dio cuenta de que el concepto andino de lo sagrado se apartaba radicalmente del europeo y del cristiano".

De los objetos a los antepasados

Entre los primeros españoles que escriben sobre el mundo andino podemos comprobar una tendencia a objetivar el significado del término *huaca*; es decir, a considerarlo un término que denota objetos materiales, lugares concretos, estructuras edificadas, etc. En cambio, hacia fines del siglo XVI y la primera mitad del XVII, cuando se intensificaron las campañas de extirpación y se publicó la obra de los primeros escritores indígenas y mestizos, el discurso cambia y se hace más evidente la complejidad del término.

El primer intento de definir el significado del término *huaca* en español se encuentra en la crónica temprana de Juan de Betanzos, **Suma y narración de los Incas**, escrita en 1551. Al usar por primera vez el término, Betanzos lo define de una forma más bien ambigua como "*guaca* adoratorio [o] ídolo"; y luego lo emplea para referirse a determinada montaña (Betanzos 1968: 10). De éste y otros textos tempranos se deduce que el término *huaca* se empleaba para describir lugares naturales, estructuras construidas y objetos especialmente designados, como por ejemplo, estatuas o ídolos de oro y piedra. Lo que estas cosas tienen al parecer en común es que todas ellas se relacionan de alguna forma con la concepción de la presencia del poder 'divino' que la población autóctona adoraba.

Esta noción abarcadora del significado del término *huaca* es la que sigue apareciendo en relatos posteriores, aunque las traducciones y definiciones varían ligeramente y se sigue ampliando la gama de objetos, lugares y fenómenos que se incorporan en la designación del concepto de *huaca*. Encontramos, por ejemplo, que las estatuas y/o ídolos no eran sólo de oro y piedra, sino también de "palo o cosas que les parecía a ellos [los indios] que no era como las otras", es decir que la categoría *huaca* incluía 'cosas' de apariencia extraordinaria (Agustinos 1992: 15). Se nos informa sobre las cualidades oraculares asociadas al término *huaca*, la íntima relación de determinados *huaca* con los derechos de aguas, con los fenómenos meteorológicos en general, con los enterratorios y con los muertos, con el origen mítico de los grupos étnicos y, por fin, con un complejo culto a los antepasados.

La complejidad y la gama semántica de huaca

El estudio y análisis del uso y significación múltiples de *huaca* es de gran importancia para cualquier intento de comprender la religión y cosmología andinas; y aquí reside la solidez del estudio de Guchte. Sin embargo, precisamente por esta multiplicidad, también se hace necesario examinar las implicaciones generales del término a fin de determinar si puede existir un común denominador. Probablemente esta necesidad de aislar el significado general del término ha conducido a distinguidos investigadores

a interpretar *huaca* como un concepto que representa lo 'sagrado' en la religión andina. Nuestra dificultad con esta interpretación se debe a que el significado del concepto de lo sagrado, según aparece tanto en la tradición judeocristiana[4] como en las teorías sociológica y antropológica (que sin duda han recibido de la primera una gran cantidad de influencias e ideas), no se corresponde con los principios fundamentales de la realidad andina (MacCormack 1991, Salomon 1991). Esta importante cuestión sólo se puede apreciar si nos fijamos en el significado general de *huaca* después de haber estudiado detalladamente el uso múltiple del término y las implicaciones de la noción de lo 'sagrado'.

En un pasaje muy citado de sus **Comentarios reales** de Garcilaso de la Vega[5], se enumeraron los diferentes significados del término *huaca*. En realidad, el texto de Garcilaso se escribió como parte de su protesta contra lo que consideraba malinterpretación española de la religión incaica, que él consideraba consecuencia del hecho de que los españoles no comprendían los secretos de la lengua qhichwa,

> "por do vienen a escrevir muchos yerros, interpretándola mal, como dezir que los Incas y sus vassallos adoravan por dioses todas aquellas cosas que llaman *huaca*, como sabiendo las diversas significaciones que tiene." (Garcilaso 1943 [1609]: libro II, cap. 5; I, 75).

Con todo, si prestamos atención al relato de Garcilaso hemos de tener en cuenta que divide la religión andina en dos eras, la anterior y la posterior a los Inka. Así, cuando define *huaca* como un lugar sagrado (Garcilaso 1943 [1609]: II, cap. 3; I, 69) y afirma que su primer y primordial significado era ídolo (II, cap. 4; I, 72), esta definición se aplica a la era incaica, aceptando que en la anterior eran "unos indios... poco mejores que bestias mansas y otros, muchos peores que fieras bravas" (I, cap. 9; I, 29) y que, de hecho, creían y adoraban como a 'dioses' a las diversas cosas que enumera y a muchas otras (II, cap. 4; I, 72-73).

---

4 La tradición judeocristiana –con que nos referimos principalmente a la predominante teología eclesiástica– tiende ya sea a entender lo' sagrado' como un 'espacio cerrado por un templo', ya sea a definirlo como un 'estado' permanente; en los Andes, en cambio, como lo argumentamos más adelante, uno se encuentra con 'procesos' y 'flujo' de comunicación. Frente a la teología eclesiástica, es más que probable que las tradiciones místicas del Cristianismo también se han interesado por los 'procesos' y el 'flujo' de la divinidad y de las relaciones divinohumanas. Si uno se fija, por ejemplo, en lo que escritores como William James dicen sobre la experiencia religiosa en el Cristianismo, encuentra que hablan de 'proceso'. Así, pues, en lugar de tener una estricta confrontación andina/judeocristiana, probablemente estamos más bien ante un problema teológico y sociológico de descripción y definición. Esta cuestión obviamente merece ser estudiada, aunque ello está fuera de los límites del presente libro.

5 Para mayor análisis de sus observaciones, ver, por ejemplo, Harrison (1989), MacCormack (1991) y Salomon (1991).

A fin de examinar con mayor detalle la cuestión de la complejidad y significado general de *huaca*, emplearemos el relato de Garcilaso, porque da una buena idea de las características más importantes del uso y significado múltiples del término. En su presentación Garcilaso distingue entre una serie de categorías y subcategorías del significado del término *huaca*. Empieza, por ejemplo, su enumeración dando una versión amplia del (1) primer y principal significado que acababa de mencionar:

> "Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablava, esto es, los ídolos, las peñas, piedras, grandes o árboles en que el enemigo entrava para hazerles creer que era dios." (II, cap. 4; I, 72).

Entre las otras categorías principales del significado de *huaca* se incluían: (2) las cosas que los Inka ofrecían al sol, tales como "figuras de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo"; (3) "cualquiera templo grande o chico y a los sepulcros ... y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablava a los sacerdotes", etc.; (4) "a aquellas cosas que en hermosura o eccelencia se aventajan de las otras de su especie"; (5) "a las cosas muy feas y monstruosas"; (6) "a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la muger que pare dos de un vientre" y a los mellizos, a las llamas que tienen mellizos, a los huevos de dos yemas, "a los niños que nascen de pies o doblados o con seis dedos en pies o manos o con cualquiera defecto mayor o menor en el cuerpo o en el rostro, como sacar partido alguno de los labios... o visojo, que llaman señalado de naturaleza"; (7) "a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos, porque se aventajan de las comunes"; y (8) "a la gran cordillera de la Sierra Nevada...; a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros cerros". Finalmente, Garcilaso subraya que los Inka llamaron huaca a todas estas cosas, "no por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino por la particular ventaja que hazían a las comunes" (II, cap. 4; I, 72-73).

¿Cómo hemos de tratar, entonces, este uso y significado múltiples de *huaca* y, naturalmente, la interpretación del término por Garcilaso, quien establece la noción de 'cosas sagradas', es decir aquéllas en las que el diablo hablaba o, en otras palabras, aquéllas que tenían cualidades oraculares, además de los otros usos? Aunque Garcilaso acepta que la gente 'incivilizada' de la primera era adoró de hecho todas las cosas que enumera, esta afirmación hay que manejarla con las debidas precauciones y la distinción que hace en el caso de los Inka, no sólo resulta sumamente interesante, sino que es merecedora de toda atención cuando se aplica a la religión andina en general.

La categorización que Garcilaso introduce de los diversos significados de *huaca* no parece estricta (por ejemplo, aparecen solapaduras entre algunas de ellas, como en los casos de la primera y segunda); sin embargo, pensamos que en su clasificación podemos detectar algunas tendencias subyacentes que dan una clave sobre el significado general del término. La información complementaria sobre las ideas y prácticas actuales sirve

para clarificar todavía más el tema (ver el capítulo 5). Así, en su sentido más amplio, podemos considerar que la 'primera y principal' categoría , marcada por cualidades expresivas, "oraculares" designa a los seres de poder superior que cabe llamar con derecho divinidades andinas. Estas divinidades con mucha frecuencia están representadas realmente por montañas altas, manantiales, etc.; y si observamos las comunidades andinas modernas, encontramos que siempre se las considera poseer cualidades expresivas, que pueden transmitirse a los seres humanos; y determinados especialistas rituales las pueden "hacer hablar" (ver capítulos 4-8). A las demás categorías (objetos, lugares y fenómenos) se las puede considerar asociadas en alguna manera a las divinidades, ya sea como indicaciones o manifestaciones de su presencia y poderes (así interpretamos los fenómenos que se mencionan en las categorías cuarta, quinta y sexta), ya sea como lugares especiales –naturales o construidos– que se designaban/designan como sus moradas y lugares de adoración. De aceptarse esta sugerencia, se sigue que el significado general del concepto de *huaca* se refiere a las divinidades andinas, a las que en muchos casos se denomina *huaca* y a las que se podría considerar 'los' *huacas*. Cuando a la misma designación se incorporan otras cosas, esto sucede por su intrínseca asociación a las divinidades y a sus poderes.[6] No obstante, como pone de manifiesto hasta cierto punto este estudio, también lo contrario puede ser verdad: se puede considerar a los diversos fenómenos que se designa con el concepto de *huaca* (por ejemplo, las 'cosas' excepcionales) como el 'material' con que se construye a las divinidades. En todo caso, ambas nociones son más complementarias que antitéticas.

Nuestra comprensión de la noción de *huaca* coincide, por tanto, con la que ha propuesto Salomon, basada especialmente en su estudio del manuscrito de Waruchiri y en el famoso pasaje de Garcilaso; en sus propias palabras, "una *huaca* era cualquier cosa material que manifestaba lo sobrehumano" (Salomon 1991: 17).

Pero entonces, ¿por qué no dar un paso más y aceptar una definición de *huaca* que represente la noción de lo sagrado en la religión andina? No es difícil ver cómo ésta podría aparecer como la única conclusión lógica, congruente con la definición a que hemos llegado; pero la razón por la que hay que dar una respuesta negativa a aquella pregunta reside en una serie de incoherencias que se pueden mostrar entre las características fundamentales de los sobrehumanos andinos y sus poderes por un lado, y el significado del concepto de 'sagrado' por otro.

---

6 En nuestra opinión, no son convincentes ni la novedosa sugerencia de Guchte de que el significado literal de *huaca* podría ser 'nariz partida' ni su "hipótesis de que la idea de 'nariz partida' se remonta en último término a... la costumbre de llegar a un estado de trance mediante la ingestión de alucinógenos por la nariz". Consideramos –y así lo dejan entender los datos de campo– que este fenómeno se entiende mejor como otra 'anormalidad', interpretada como una manifestación de la presencia y poderes de las divinidades.

Dios y lo sagrado en la tradición judeocristiana

Como señala Rostworowski, en las épocas precolombina y colonial temprana se conocía a las divinidades andinas por sus propios nombres (como sigue haciéndose en la actualidad) y en la cosmología indígena no existía ni la idea abstracta de dios ni un término que expresara esa idea. Como presupone también el estudio de Rostworowski, la cosmología andina abarcaba 'materia y espíritu' en un mundo holístico; y la autora prosigue arguyendo que "la idea de *huaca* surge como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo" (Rostworowski 1983: 10). Así, la noción de la división del mundo en lo natural y lo sobrenatural es ajena al pensamiento andino. Desde una perspectiva parecida, al analizar el uso de la terminología andina en el contexto andino con especial referencia a los seres llamados *huaca*, Salomon señala que "hay que ser cuidadoso", porque:

> "el dualismo de sustancias implicado en el uso cristiano de los términos 'dios' y 'divino' parece superfluo para la comprensión del culto andino. El mundo que imaginaban los Checa no parece estar compuesto de dos tipos de materiales –materia y espíritu– como el de los cristianos; los *huaca* están hechos de materia energizada, como todo lo demás, y actúan dentro de la naturaleza, no encima ni fuera de ella como los seres sobrenaturales occidentales." (Salomon 1991: 19).

De ahí que la religión y cosmología andinas no se basen, como las cristianas, en abstracciones ni principios generales que pueden divorciarse del mundo natural, sino en conceptos relativos que toman en cuenta los poderes y fuerzas de seres a los que se considera forman parte integrante del medio natural y de la sociedad. Como afirma Salomon (1991: 19) "los *huaca* son evidentemente seres vivos, en realidad personas". De hecho, se considera que las divinidades o sobrehumanidades andinas participan de la condición humana de muchas formas. Se las imagina como que han ingresado a una relación interdependiente, recíproca con los humanos; y sus atributos y poderes no sólo son circunscritos y, con frecuencia, disputables, sino que –a su vez– otras divinidades y aun seres humanos los pueden desafiar y vencer. Esto puede verse en el manuscrito de Waruchiri y en otros documentos de la literatura colonial y los especialistas andinos han analizado en detalle algunos de estos aspectos (por ejemplo, Wachtel 1971, Salomon 1982 y 1991, Guchte 1990). Actualmente en los Andes persisten unas nociones muy semejantes (ver los capítulos 5-7).

Resulta muy difícil, por consiguiente, ver cómo se puede reconciliar el concepto andino de *huaca* con la noción judeocristiana de lo sagrado, inseparable de las connotaciones intrínsecas a las cualidades incuestionables, insondables y sobrenaturales del Omnipotente, al que a fin de cuentas hay que considerar totalmente apartado de la condición humana.

Y ¿qué sucede con las definiciones científicas de lo 'sagrado'?

Lo sagrado en la teoría científica

El texto más autorizado que trata del significado de lo sagrado es **Lo sagrado y lo profano. La naturaleza de la religión** de Mircea Eliade. Este basó parcialmente su análisis del tema en la teoría religiosa de Émile Durkheim, quien, insatisfecho con las anteriores definiciones, fue el primero en definir la religión por lo sagrado.[7] Durkheim había propuesto que

> "todas las creencias religiosas, ya sean simples o complejas, presentan un rasgo común: implican una clasificación humana de las cosas –reales e ideales– en dos categorías o grupos opuestos, habitualmente designadas por dos términos diferentes, que encuentran su fiel expresión en las palabras ***profano*** y ***sagrado***." (Durkheim 1976: 37).[8]

Durkheim sostuvo también que la única forma de definir lo sagrado frente a lo profano era su heterogeneidad, que consideraba absoluta. De ahí que

> "el espíritu humano ha considerado siempre y por doquier lo sagrado y lo profano como géneros separados, como dos mundos que no tienen nada en común" (Durkheim 1976: 38-39).

Adoptando la terminología y el enfoque de Durkheim, Eliade vinculó la religión a lo sagrado (ámbito opuesto a la vida profana), definiéndola –con Rudolf Otto– como una experiencia esencialmente numinosa de lo sobrenatural y como un sentimiento no racional de espanto y misterio ante lo "totalmente diferente" (*ganz andere*). Eliade (1967: 17-25) habla de lo sagrado y lo profano como "dos modalidades de estar en el mundo", insistiendo también en que un "abismo" separa a estas dos modalidades de experiencia:

---

7 Aunque Eliade era más un historiador de las religiones que un antropólogo o sociólogo, no habría que subestimar su influencia en estas disciplinas, en particular cuando se trata de las definiciones de lo 'sagrado' (por ejemplo, Gachte lo cita acríticamente, ver más arriba; y lo hace también Salles-Reese 1997). Su teoría parece haberse librado del grado de críticas que cayó sobre su antecesor Durkheim, lo que acaso explique su persistente autoridad. Para una buena introducción general a las teorías de la religión, ver Morris (1987).

8 La teoría de la religión de Durkheim, en especial la rígida dicotomía entre 'lo sagrado y lo profano', con el tiempo ha sido objeto de muchas críticas, particularmente de parte de los antropólogos que trabajan en Asia, Australia y África (por ejemplo, ver Goldenweise 1917, Gennep 1920, Evans-Pritchard 1965, Douglas 1966; ver también Morris 1987). En cambio, parece que la conciencia de la importancia de este debate y de la problemática inherente al concepto de lo 'sagrado' ha estado sólo precariamente presente en los estudios andinos, aunque quizás esto esté cambiando en la actualidad (por ejemplo, ver Salomon 1991 y MacCormack 1991; ver también la sección 1.3 del capítulo 1 y el análisis de las páginas que siguen).

> "El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano... [como] la manifestación de algo 'completamente diferente', de una realidad que no pertenece a nuestro mundo."

Así, lo sagrado se puede manifestar "en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo 'natural', 'profano'", por ejemplo, en piedras y árboles; pero Eliade sostiene que a esos objetos no se los venera en cuanto piedra o árbol, sino "por el hecho de ser ***hierofanías***, por el hecho de 'mostrar' algo que no es ni piedra ni árbol, sino lo ***sagrado***, lo *ganz andere*". Todo acto y objeto religiosos se relacionan, por definición, con esta realidad metaempírica, lo sagrado.

> "Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en ***otra cosa*** sin dejar de ser ***él mismo***, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra ***sagrada*** sigue siendo una ***piedra***; aparentemente (con más exactitud, desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras"

Esta definición lleva a Eliade a suponer que la persona premoderna "vive en un Cosmos sacralizado" y tiene una actitud esencialmente sacralizadada ante el mundo. El autor piensa que las culturas occidentales contemporáneas comportan, por el contrario, una actitud completamente profana ante el mundo y dice del hombre moderno que vive en un "mundo desacralizado" (Eliade 1967: 17-25).

¿Es sostenible esta definición fundamental del significado del concepto de lo sagrado cuando se aplica a la realidad y a las ideas andinas? ¿Puede sostenerse empíricamente tal dicotomía, que abre una grieta total entre lo sagrado y lo profano, en el caso de las sociedades andinas nativas precolombinas y/o modernas? [9]

En su estudio pionero de la reacción indoamericana a la conquista española, el etnohistoriador francés Wachtel (1971: 55) afirma:

> "De hecho, al llegar los españoles, las sociedades indígenas de América son de tal naturaleza, que la dimensión religiosa atraviesa todos los niveles: la vida económica, la organización social y las luchas políticas."

---

9 En una abierta crítica de la teoría de Durkheim, Evans-Pritchard (1965: 64ss) prefiere fundamentar "el sustanciamiento de la causa en la prueba etnográfica", preguntándose si ésta justifica la rígida dicotomía que Durkheim establece entre lo sagrado y lo profano. Su respuesta es inequívoca. Basándose en la serie de los ejemplos que cita y señalando algunos graves errores en los datos de Durkheim, puede afirmar que "Sin duda, lo que él [Durkheim] llama 'sagrado' y 'profano' se encuentran en el mismo nivel de experiencia y, lejos de estar separados entre sí, aparecen tan íntimamente imbricados que resultan inseparables". Como tendremos ocasión de ver, la información andina no deja mejor paradas las teorías de Durkheim o de Eliade. Para una crítica más amplia de la rígida dicotomía entre 'lo sagrado y lo profano', ver Morris (1987).

Y como observa más adelante el mismo autor,

> "el sistema económico del Tawantinsuyu se prolongaba en una representación religiosa y cosmológica, que –a su vez– le daba sentido" (p. 153).

De ahí que en el contexto andino se pueda considerar a la religión como un hecho social y, como ya hemos indicado antes, las divinidades andinas no representan un mundo aparte, sino que se consideraba que formaban parte de la naturaleza y de la sociedad; y se consideraba que su condición y existencia dependía de que la sociedad cumpliera sus obligaciones para con ellas. El bien y el mal no estaban representados por entidades opuestas, sino tenidas por atributos relativos de cada divinidad.

Se pensaba que las transgresiones morales y el descuido de los deberes para con las divinidades, que eran al mismo tiempo delitos contra la comunidad, ocasionaban el castigo de los individuos y de su comunidad, que solía tomar la forma de helada, sequía, enfermedad, etc. Y a las divinidades que se consideraba que no cumplían con sus obligaciones para con la sociedad, se las podía degradar o incluso prescindir de ellas (por ejemplo, ver los capítulos 23 y 31 del manuscrito de Waruchiri). Por consiguiente, en el mundo andino los hechos físicos, morales y espirituales con frecuencia conformaban y siguen conformando una experiencia unitaria, siendo sumamente difícil distinguir de una forma absoluta entre 'lo profano y lo sagrado'. Por otro lado, postular que gente prealfabeta vive en un cosmos sacralizado resulta desorientador, pues como indica Morris (1987: 179), "hay una dimensión pragmática y material en la vida humana y lo 'sagrado' nunca es total".

Un problema clave en la definición de lo sagrado de Eliade se refiere a la noción de las ***hierofanías***. En su análisis de lo sagrado y lo profano, en realidad Eliade incurre en una importante ruptura con las categorías de Durkheim de 'clasificación por el hombre' y 'diferencias imaginarias', optando en su lugar por el uso de un discurso que implica inevitablemente un respaldo apriorístico de lo 'sagrado' como 'una realidad que no pertenece a nuestro mundo', pero de la que "el hombre entra en conocimiento... porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo". Si bien este tipo de formulaciones puede reflejar bien la ***fe*** cristiana (y otras) en lo sobrenatural, es difícil ver cómo pueda ayudar a comprender la realidad andina. Sugerir, por ejemplo, que los diversos lugares naturales y objetos materiales que representan a las divinidades andinas no son adorados como piedras, montañas, etc., porque manifiestan 'algo diferente', equivale a comprender mal y a socavar la complejidad de la religión andina. Se adora a esos lugares y objetos como entidades individuales porque se considera que poseen cualidades y poderes específicos y no porque se piense que manifiestan algo diferente por completo, lo sagrado o lo sobrenatural. Y se cree que son poderosos precisamente porque se considera que esos lugares y objetos se diferencian de otros lugares y objetos (ver el capítulo 5). Las cualidades que los distinguen de 'cosas semejantes' pueden ser reales y/o imagina-

rias (por ejemplo, rasgos visuales, relatos míticos, etc.), pero siempre tienen una base en la percepción real.

Procesos rituales y sacralización

Nuestra conclusión debe ser que el concepto de lo sagrado, tanto en el sentido judeocristiano como en la teoría científica, no contribuye a nuestra comprensión ni del concepto andino de *huaca* ni, de hecho, de la religión andina en general. Parece que, más que iluminar, oscurece y confunde. Pero esto nos deja con preguntas sobre cómo tratar y definir a los lugares y objetos que en la religión andina se denominan *huaca*. ¿Por qué se considera que poseen poderes especiales? ¿Cuáles son las características de estos poderes? Y si no son ***hierofanías***, ¿cómo se considera que han adquirido aquellos poderes? De todas estas preguntas se tratará más adelante; pero antes hemos de anteponer algunas observaciones preliminares.

En lugar de tratar de comprender a la religión andina dentro de una absoluta división entre 'lo sagrado y lo profano', proponemos analizarla tomando en cuenta todo el ambiente sociocultural del que surge, los procesos rituales por los que se honra y adora a las divinidades, y los discursos –incluyendo a los mitos y relatos– empleados por la gente para dar un sentido a su mundo. Este enfoque rechaza cualquier aceptación apriorística de lo sagrado como una realidad metaempírica 'dada' que se manifiesta en objetos profanos. Destaca, por el contrario, el papel esencial que juegan los permanentes procesos socioculturales en la configuración de la Historia, definiendo, modificando, obstruyendo y/o legitimando los cambios.[10]

El impulso y los argumentos principales de este enfoque han surgido de nuestro estudio de la religión y cosmología andinas, primero con la lectura y luego con el proceso de la realización del trabajo de campo, del análisis de las notas de campo y de la redacción de este libro; pero nuestra formulación es deudora en grado considerable de la teoría sociocientífica de la religión de Mol (1976), lo que hace necesario mencionar brevemente algunas de sus premisas básicas.

Mol considera que la distinción sagrado/profano es una categorización anticuada (Mol 1976: IX) y define a la 'religión', en un sentido muy amplio, como la "sacralización

10 Esto, por supuesto, no es un propuesta nueva, en las últimas décadas muchos antropólogos –incluidos los que tratan el mundo andino– han enfatizado la importancia del concepto de 'proceso'. No obstante, es probable que la antropología todavía siga llena de categorías definidas, en lugar de interesarse por los 'procesos', porque ha tendido a ser una disciplina objetiva de 'la observación externa'. Uno de los objetivos de este libro es aportar a este debate. Hemos aspirado a trabajar con hablantes nativos sobre sus propias prácticas (es decir, procesos de adquisición de conocimiento, de poder sagrado, etc.). Este tipo de enfoque, en lugar de imponer categorías objetivas a la práctica viviente, exige estudiar, analizar y comprender las ideas y conceptos nativos.

de la identidad". Se considera que la de identidad es una de las necesidades fundamentales de todas las especies; y que si entre los animales generalmente está situada en el territorio y en la jerarquía, la identidad humana también se puede situar simbólicamente en una gran variedad de otras formas, por ejemplo, en Cristo, Alá, maoismo, drogas, sexo, etc. (pp. 1-2).[11] Al convertir a la necesidad y a la búsqueda de identidad personal, grupal y social en el centro de su teoría, Mol puede trascender las anteriores definiciones de la religión (centradas en lo sobrenatural, el pavor, etc.) e incluir en sus observaciones unos materiales y unos procesos que han quedado marginados de otros debates sobre religión. Como subraya Mol (1976: 3), su definición

> "no significa que una denominación religiosa no pueda ser centro identitario; por el contrario, lo es a menudo. Pero los estilos de vida y valores de la clase media pueden ser hoy más centro de identidad que una determinada fe religiosa".

El autor también considera que los procesos y cambios históricos son importantes para la religión y una dialéctica fundamental entre diferenciación/integración o adaptación/identidad es básica para su teoría. De ahí que observe que

> "la religión siempre parece modificar o estabilizar las diferenciaciones que no ha podido impedir. Y es todavía más importante que la futura ***diferenciación*** parece girar en torno a la línea divisoria de la identidad existente y de la garantía de la identidad futura".

Se define a la sacralización (cuyos mecanismos incluyen la objetivación, el compromiso, el ritual y el mito) como el proceso por el que –en el marco de los sistemas simbólicos– ciertos rasgos adquieren las calidades de lo presupuesto, estable, eterno. Así,

> "sacralización es el proceso inevitable que salvaguarda a la identidad cuando ésta está amenazada por las desventajas de la infinita adaptabilidad de los sistemas simbólicos. La sacralización protege a la identidad, a un sistema de significados o a una definición de la realidad, modificando, obstruyendo o –en caso de necesidad– legitimando el cambio." (pp. 5-6).

No entraremos en los diferentes pero sobrepuestos mecanismos de sacralización que analiza Mol. La importancia de su teoría para este estudio reside en que su concepto de sacralización se aparta significativamente de lo que Durkheim y Eliade llamaron lo sagrado. El hincapié de Mol "es en el proceso, en la transición fluida de lo profano a lo sagrado"

---

11 En la definición de ***identidad*** de Mol, la 'conciencia' y el 'conocimiento' son menos céntricas que el concepto de 'límites' (1976: 65). Puede ser que Mol no pase por una autoridad 'mayor'; pero, tratándose de teoría religiosa, su libro nos parece de argumentación buena y convincente, y en alto grado pertinente para el tipo de preguntas que se plantean en este estudio.

y habla de su entreveramiento e interdependencia; también declara su deseo de sacar a luz "esta relación, conflictiva pero complementaria, entre lo sagrado y lo profano... utilizando la "sacralización" (el proceso de llegar a ser y de hacer sagrado) más que "lo sagrado" (ser sagrado)". Aclara además que "el proceso de sacralización, más que un estado de sacralidad, es el que con mayor facilidad canaliza la aparición dialéctica del complemento integrador".

Sin embargo, el principal interés de Mol (1976: 6) es la religión moderna y en su crítica de Durkheim y Evans-Pritchard reconoce que "ambos tuvieron en cuenta sobre todo culturas primitivas, donde las normas de sacralización eran maduras y no embrionarias" y que "como los investigadores que se ocupan del pasado y de las sociedades primitivas han llevado la batuta en el análisis de lo sagrado, se ha aceptado con bastante falta de sentido crítico sus definiciones sobre su forma ideal o madura". El presupuesto implícito en la aceptación que –de una forma aparentemente más bien reacia– hace Mol de la presencia del verdadero estado de sacralidad en el pasado y en las sociedades primitivas, es que en estas sociedades uno puede encontrarse con situaciones inmóviles o estancadas: habla, por ejemplo, de "la cristalización de normas... concretas... intactas durante generaciones". En nuestra opinión, se trata de una concesión que si se generaliza, resulta totalmente indebida. En efecto, aunque no niego que se pueden encontrar situaciones concretas, existe una abundancia de buenas pruebas para demostrar que también lo contrario es verdad; es decir, que hay muchos ejemplos –como el andino– que muestran que sociedad pasadas y 'primitivas' (¿prealfabetas?) experimentaron permanentes procesos de transformación durante siglos de disensiones internas y turbulencias sociales. En todo caso, ¿cómo explicar los ritos periódicos, sacrificios, ritos de paso, etc. a menos de suponer que su intención central era (y es) reforzar o reproducir lazos 'sagrados', modificar, obstruir y legitimar los cambios?

Como esperamos que se mostrará en este estudio, la idea de Mol de que una "razón para subrayar más el proceso de sacralización que la alteridad de lo sagrado es que el lenguaje del "cambio" y del "proceso" resulta más apto para el análisis de situaciones "mutantes"" (p.7) vale lo mismo para el mundo andino –pasado y presente– que para la situación fluida de las sociedades occidentales, pues nunca es probable que las transiciones de lo profano a lo sagrado sea completas ni permanentes.

2.3. Los wak'as en la Bolivia actual

La literatura sobre el mundo aymara boliviano, parece proponer que el término *achachila* (*wamani, awkillu, machula* en qhichwa), que significa abuelo y bisabuelo, es el que ahora se usa con mayor frecuencia para referirse a los 'espíritus' de las montañas; y que el término *wak'a* ha pasado a significar principalmente 'demonio', aunque este término tiene significados diferentes para la gente andina y para los europeos

y sus descendientes criollos que lo introdujeron. Por eso, al empezar nuestro trabajo en Bolivia, pensábamos que donde seguía empleándose el término *wak'a* designaba a los 'espíritus' locales menores, y siempre a las divinidades más ambiguas y menos poderosas que lo que se consideraba eran los espíritus de las montañas, llamados *achachila*.

Por ejemplo, en su ensayo sobre el concepto aymara/qhichwa de *pacha*, Bouysse-Cassagne y Harris nos dicen que el término *wak'a* todavía se usa en muchas regiones andinas para designar a los seres de poder superior que residen en el mundo inferior/interior (*manqha pacha*) y se asocian con el Demonio cristiano, mientras que se considera que Dios y los Santos viven en el cielo o mundo superior (*alax pacha*). Por más que (1) se diga que estos diablos del mundo inferior difieren de las definiciones clásicas de los teólogos; (2) se informe que el término *wak'a* no ha perdido totalmente su significado antiguo; y (3) se considere que las idea nativas acerca de los poderes de los *wak'as* no han quedado totalmente erradicadas, se presupone que las campañas de extirpación han tenido unos efectos absolutamente radicales en el uso y significación del concepto de *huaca*. Por esto leemos que:

> "Hasta hoy día no se ha perdido del todo el sentido antiguo de las *huaccas* que Bertonio definía como: 'Idolo en forma de hombre, carnero, etc. y los cerros que adoraban en su gentilidad'. El vocablo más comúnmente usado en los Andes para designar al diablo tal vez es *supay* (en aymara *supaya*); ... *Wak'a*, *supaya*: en ambos casos la derivación lingüística sugiere que se trata de una política religiosa para extirpar los antiguos cultos. Identificarlos con Satanás no tuvo el efecto de erradicarlos totalmente, sino el de reubicarlos en un contexto clandestino e interior, donde el diablo cristiano cambió radicalmente de carácter." (Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 36).[12]

Aunque se dice que los rasgos del Diablo han cambiado radicalmente, no es menos claramente fundamental la transformación del significado del término *wak'a*.

Los términos wak'a, achachila y achila

No hay duda que lo que afirman Bouysse-Cassagne y Harris es correcto para determinadas regiones y culturas locales; pero, poco después de empezar nuestro trabajo de campo, nos topamos con información que permitía pensar que todavía se podían

12 Parece que *supaya* siempre ha tenido connotaciones malévolas o que ha estado más íntimamente relacionado con poderes ambivalentes que *wak'a*. Bertonio, por ejemplo, da *supaya* como sinónimo de diablo/demonio, mientras que traduce *wak'a* como ídolos y montañas que los nativos adoraban como divinidades. Queda claro que *supaya* nunca equivalió al diablo en sentido cristiano; pero parece que *wak'a* ha tenido connotaciones más positivas y no resulta imposible pensar que se empleara *supaya* para describir el carácter de determinados *wak'as*. Taylor (1980) dice que originariamente *supaya* significaba el espíritu del muerto.

y sus descendientes criollos que lo introdujeron. Por eso, al empezar nuestro trabajo en Bolivia, pensábamos que donde seguía empleándose el término *wak'a* designaba a los 'espíritus' locales menores, y siempre a las divinidades más ambiguas y menos poderosas que lo que se consideraba eran los espíritus de las montañas, llamados *achachila*.

Por ejemplo, en su ensayo sobre el concepto aymara/qhichwa de *pacha*, Bouysse-Cassagne y Harris nos dicen que el término *wak'a* todavía se usa en muchas regiones andinas para designar a los seres de poder superior que residen en el mundo inferior/interior (*manqha pacha*) y se asocian con el Demonio cristiano, mientras que se considera que Dios y los Santos viven en el cielo o mundo superior (*alax pacha*). Por más que (1) se diga que estos diablos del mundo inferior difieren de las definiciones clásicas de los teólogos; (2) se informe que el término *wak'a* no ha perdido totalmente su significado antiguo; y (3) se considere que las idea nativas acerca de los poderes de los *wak'as* no han quedado totalmente erradicadas, se presupone que las campañas de extirpación han tenido unos efectos absolutamente radicales en el uso y significación del concepto de *huaca*. Por esto leemos que:

> "Hasta hoy día no se ha perdido del todo el sentido antiguo de las *huaccas* que Bertonio definía como: 'Idolo en forma de hombre, carnero, etc. y los cerros que adoraban en su gentilidad'. El vocablo más comúnmente usado en los Andes para designar al diablo tal vez es *supay* (en aymara *supaya*);.... *Wak'a*, *supaya*: en ambos casos la derivación lingüística sugiere que se trata de una política religiosa para extirpar los antiguos cultos. Identificarlos con Satanás no tuvo el efecto de erradicarlos totalmente, sino el de reubicarlos en un contexto clandestino e interior, donde el diablo cristiano cambió radicalmente de carácter." (Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 36).[12]

Aunque se dice que los rasgos del Diablo han cambiado radicalmente, no es menos claramente fundamental la transformación del significado del término *wak'a*.

Los términos wak'a, achachila y achila

No hay duda que lo que afirman Bouysse-Cassagne y Harris es correcto para determinadas regiones y culturas locales; pero, poco después de empezar nuestro trabajo de campo, nos topamos con información que permitía pensar que todavía se podían

12 Parece que *supaya* siempre ha tenido connotaciones malévolas o que ha estado más íntimamente relacionado con poderes ambivalentes que *wak'a*. Bertonio, por ejemplo, da *supaya* como sinónimo de diablo/demonio, mientras que traduce *wak'a* como ídolos y montañas que los nativos adoraban como divinidades. Queda claro que *supaya* nunca equivalió al diablo en sentido cristiano; pero parece que *wak'a* ha tenido connotaciones más positivas y no resulta imposible pensar que se empleara *supaya* para describir el carácter de determinados *wak'as*. Taylor (1980) dice que originariamente *supaya* significaba el espíritu del muerto.

encontrar divinidades llamadas *wak'as* y que no necesariamente estaban tan íntimamente ligadas al Diablo. Esta información parecía contradecir lo que nos decían las lecturas hechas y, por ello, merecía una ulterior exploración.

"¿Qué relación hay entre el *wak'a* y el *achachila*?". Pensábamos que la pregunta era clara y directa; pero resultó que ni era fácil preguntarla en aymara ni simple la respuesta obtenida. Uno de los problemas procede del hecho que la lengua aymara no parece tener una palabra para traducir con precisión el término 'relación'; por tanto hubo que reformular la pregunta para preguntar sobre una presunta relación. Hemos aquí algunas de las variantes que ensayamos en nuestras conversaciones con los comunarios de Sullka Titi Titiri:

– ¿De estos mismos *wak'as* son los *achachilas*, o si no los *achachilas* son otros?
Akapachpa wak'anakat achachilanakaxa, jan ukax achachilanakax yaqhach?

– ¿El *wak'a* otro es de los *achachilas*, o los *achachilas* y el *wak'a* uno no más son?
Wak'ax yaqhati achachilanakatxa, achachilanakamp wak'amp mayakicha?

– ¿Estos [*wak'as*] son *achachilas*, o no?
Akax achachilanakachixay, janicha?

– ¿El *wak'a* con el *achila* uno no más es?
Wak'ampi achilampix mayakiti?

– *Achachilas* dicen, *wak'a* dicen. ¿Entonces uno no más es, o si no uno otro es?
Achachilanak sapxixa, wak'a sapxix. Ukat mayakiti, jan ukax may mayacha?

– ¿Qué [es] de ahí el *wak'a*? ¿Qué es al final el *achachila*?
Kunas wak'axa ukata? Kunarakisa achachilaxa?

Pueden parecer marginales las diferencias entre estas preguntas; pero para preguntar sobre una presunta relación entre *wak'a* y *achachila* era necesario preguntar si las dos divinidades o términos supuestamente diferentes pertenecían al mismo grupo o categoría o si eran iguales o diferentes entre sí. La diferencia es de peso, pues la idea de una relación se sustituye por una opción de inclusión/exclusión, que parece ser un rasgo importante de la lengua aymara y que marca la forma como la gente concibe el fenómeno religioso.

Las respuestas recibidas a las preguntas parecen muy similares y nuestra interpretación inmediata fue que los dos términos *wak'a* y *achachila* eran claramente dos palabras empleadas para referirse a las mismas cosas; es decir, que en este contexto significan la misma cosa. Nos sorprendió, pues cuando habíamos analizado el tema antes de visitar la comunidad, pensábamos que *wak'a* era un término que se usaba sobre todo para referirse a ciertas piedras, mientras que sólo se empleaba *achachila* para referirse a las poderosas divinidades de los altos nevados. En cambio, tras nuestras conversaciones con algunos de los miembros ancianos de la comunidad, parecía que empleaban indistintamente ambos términos para designar a las divinidades regionales y locales; a las más y a las menos poderosas; a los

altos nevados (como al famoso Illimani y al Sajama); y a las piedras, a las lomas, a las cumbres locales; etc.

Pero, más adelante, llegamos a la conclusión de que esto era verdadero solamente hasta cierto punto. Cuando comenzamos a analizar las respuestas a las numeras preguntas formuladas y a comparar tres términos íntimamente relacionados (*wak'a*, *achachila* y *achila*), nos dimos cuenta de que existían tres diferencias, importantes aunque sutiles, en el uso de los mismos, según los contextos a que se aplicaban. Para tener un rápido vistazo de esta cuestión, he aquí algunas de las respuestas dadas a las preguntas que hemos registrado más arriba:

- Esto mismo no más son.
  Akapachpakiy.
- Uno no más es, el *achachila* y el *wak'a* uno no más siempre, eso es, no puede ser otro, uno no más siempre es, eso es.
  Mayakiw achachilax wak'as mayakipini ukax, jani yaqhakaspati, mayakinipiniw ukax.
- Son *achachilas*, *apus* ... *Wak'a* dicen, igual no más es.
  Achachilanakapi, apunaka ... Wak'a sapxi, iwal nomas es.
- No, eso no más es, uno no más siempre es el *achila*, eso no más es. No, el *wak'a* eso no más es, *wak'a* también, *achila* también, eso no más es.
  Janiw, ukakipiniw, mayakipiniw achilax, ukakipiniw. Janiw, wakax ukakiw, wak'araki achilaraki, ukakipiniw.
- Los *achilas* otros, *wak'a* eso es otro siempre eso es, el *wak'a* es *achila* también no más.
  Achilanakax yagha, wak'a ukax yaqhapini ukax, wak'ax achilarakikiw.

Estas respuestas pueden parecer casi unánimes; pero un examen cuidadoso pone de manifiesto que en realidad existen algunas diferencias sutiles. Lo consideramos una indicación de la necesidad de mayores averiguaciones, pues sabíamos que las importantes explicaciones ofrecidas por la gente local no contienen necesariamente todo el material que se requiere para lograr una comprensión completa de lo que se piensa de las divinidades ni revelan el significado de los numerosos términos empleados para describirlas (Turner 1989). De ahí que hubiera que comparar minuciosamente las respuestas dadas a las preguntas registradas arriba con el uso y significado de dichos términos en contextos relacionados con un conocimiento más amplio de las prácticas rituales de la comunidad y con una variedad mayor de seres de poder superior, que la gente considera que influyen en su comunidad y en su bienestar.

Si ahora nos fijamos en las respuestas registradas anteriormente, vemos que el término *achila* aparece en varios casos donde uno habría esperado normalmente *achachila*. Esto podría parecer fútil, pues aparentemente se trata de dos formas del mismo término; pero un examen más atento de ambas palabras revela perceptibles diferencias en su uso y en sus connotaciones. En efecto, en los diccionarios aymaras modernos, bajo el término

achachila encontramos 'abuelo' y 'espíritus de las montañas'; y en Lucca, que precisa un poco más, aparece también 'antepasado' y 'espíritu ancestral'. *Achila* parece menos común que *achachila* y Lucca, que es el único que tiene entrada para esta forma, afirma que es un diminutivo de *achachila*, restringido al sector meridional del Altiplano, utilizado por los niños para referirse a sus abuelos. En los diccionarios modernos no hay, pues, referencias que confirmen que se puede emplear la forma *achila* como sinónimo de *achachila* para designar a los espíritus de las montañas, que es también la impresión que uno saca de las conversaciones con aymarófonos de la ciudad de La Paz.

Sin embargo, no es así en los materiales que reunimos de Sullka Titi Titiri; y después de su cuidadoso examen, podemos confirmar que las dos formas (*achila* y *achachila*) se empleaban indistintamente en las entrevistas y en los ritos para designar a los antepasados masculinos reales y a los seres de poder superior que la gente denomina *wak'a*. Hay que anotar que aquí no hablamos del uso infantil, sino de la gente anciana, principalmente de sexo masculino; y hay que subrayar que es de uso más frecuente *achachila* para referirse a las divinidades y *achila*, para la gente real. Con todo, parece que esto depende en gran medida de cada hablante; y no debe ser casual que quienes emplean con mayor frecuencia la forma *achila* para referirse a las divinidades –en entrevistas y ritos– sean los *yatiris* o especialistas rituales, que se dirigen a los *wak'as* y buscan su favor y asistencia. En contextos rituales, también se refieren a sí mismos y a los miembros de la comunidad como los *allchi wawas* (nietos) de las divinidades. Es interesante que nunca se reconoció abiertamente a los *wak'as* como antepasados reales, aunque en el discurso ritual hay ciertas divergencias al respecto (ver los capítulos 7 y 8).

Por todo ello podemos ver que el significado de los términos *achachila* y *achila* es algo ambiguo y, aunque debe tenérselos por sinónimos, está claro que vehiculan unas connotaciones ligeramente diferentes. Se usa el término *wak'a* para seres de poder superior; nunca para los antepasados reales, aunque a las divinidades locales y regionales con frecuencia se las denomina *wak'a achachilas*. Esto acaso sugiera que se usa el término *wak'a* para calificar a *achachila* y en este contexto acaso haya que reconocerle sus cualidades adjetivadoras.[13]

La relación entre los términos y los seres arriba mencionados a veces todavía se complica más cuando en algunos contextos a otras divinidades (como *awicha* y *chullpa*) se las denomina *wak'a* o incluso *achila* y *achachila*. La relación entre los *wak'a achachilas* por un lado y los seres denominados *pachamama*, *wirjina*, *kuntur mamani*, 'santo patio', etc. por otro, es un tema clave del que se tratará más adelante con cierta extensión, a fin de clarificar más el significado del concepto de *wak'a* (ver el capítulo 5).

13 Si se trata de una teoría general de la religión andina, nos parece poco convincente el análisis de Gabriel Martínez (1983 y 1989) sobre las divinidades andinas de la montaña, donde los términos *achachila*, *wak'a* y *supay* juegan un papel importante. Una de las razones es que consideramos que la categoría 'dioses de los cerros' introduce una distinción 'falsa', como de hecho muestra abundantemente el propio análisis de Martínez.

Gráfico 1
A: Doble dualismo aymara; B: Cuatripartición de los Inka, según Bouysse-Cassagne (1987: 242).

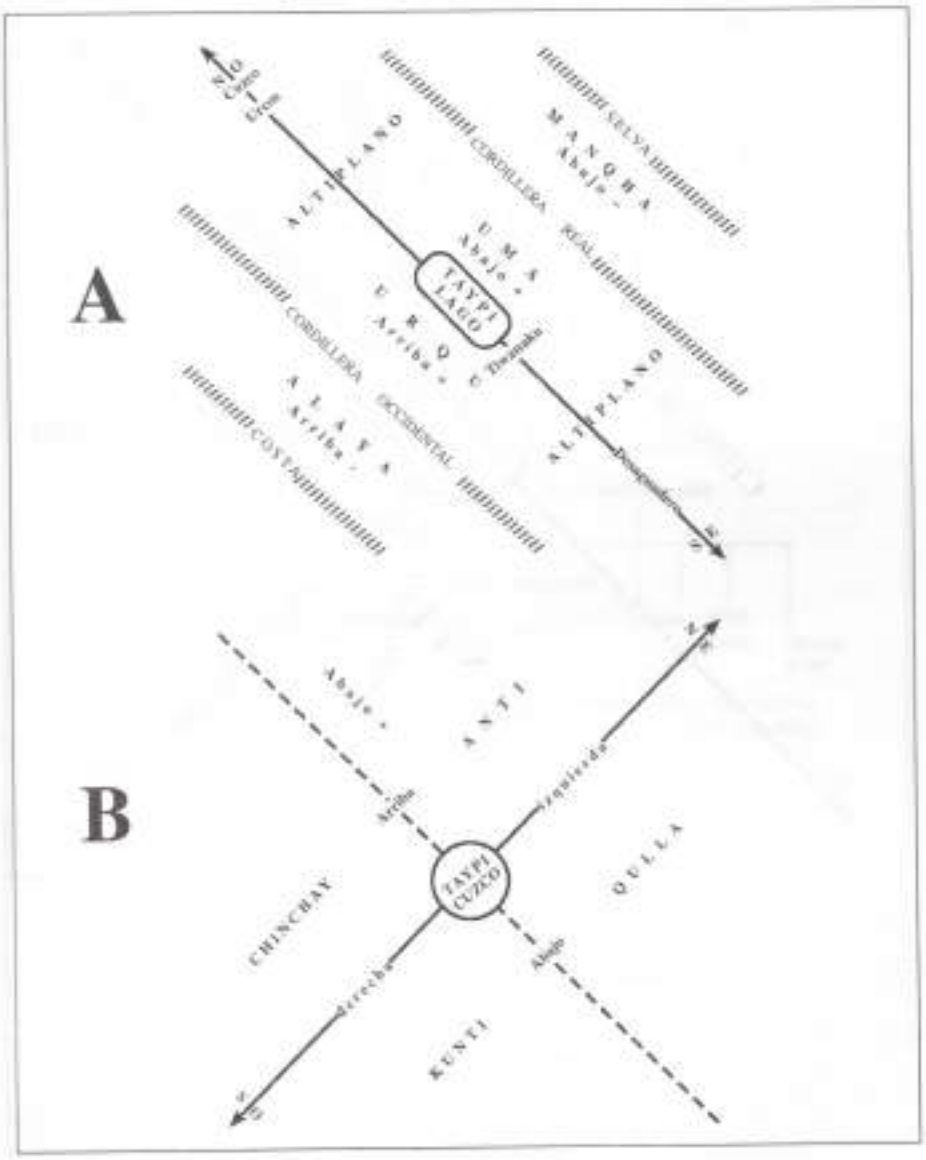


Gráfico 2.
La inserción del sistema aymara en el sistema inka, según Bouysse-Cassagne (1987: 243).

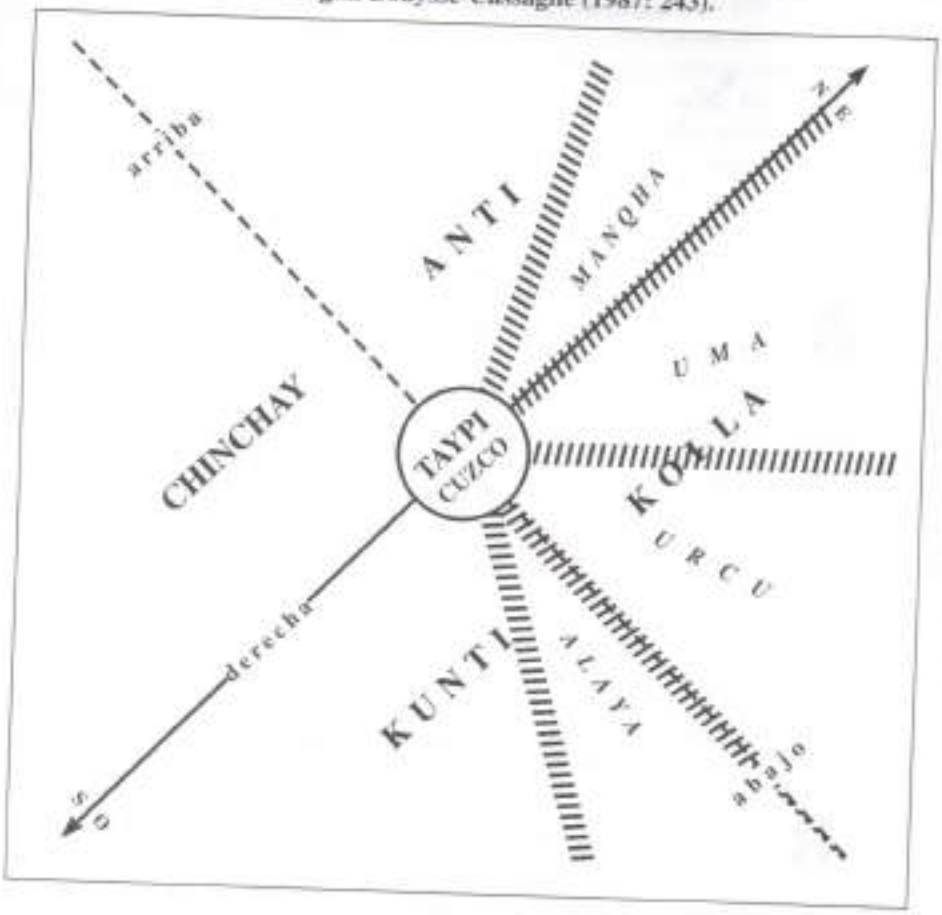


Gráfico 3.
Los rasgos básicos de la estructura 'tradicional' de Jesús de Machaqa, según Albó y Equipo CIPCA (1972: 776).

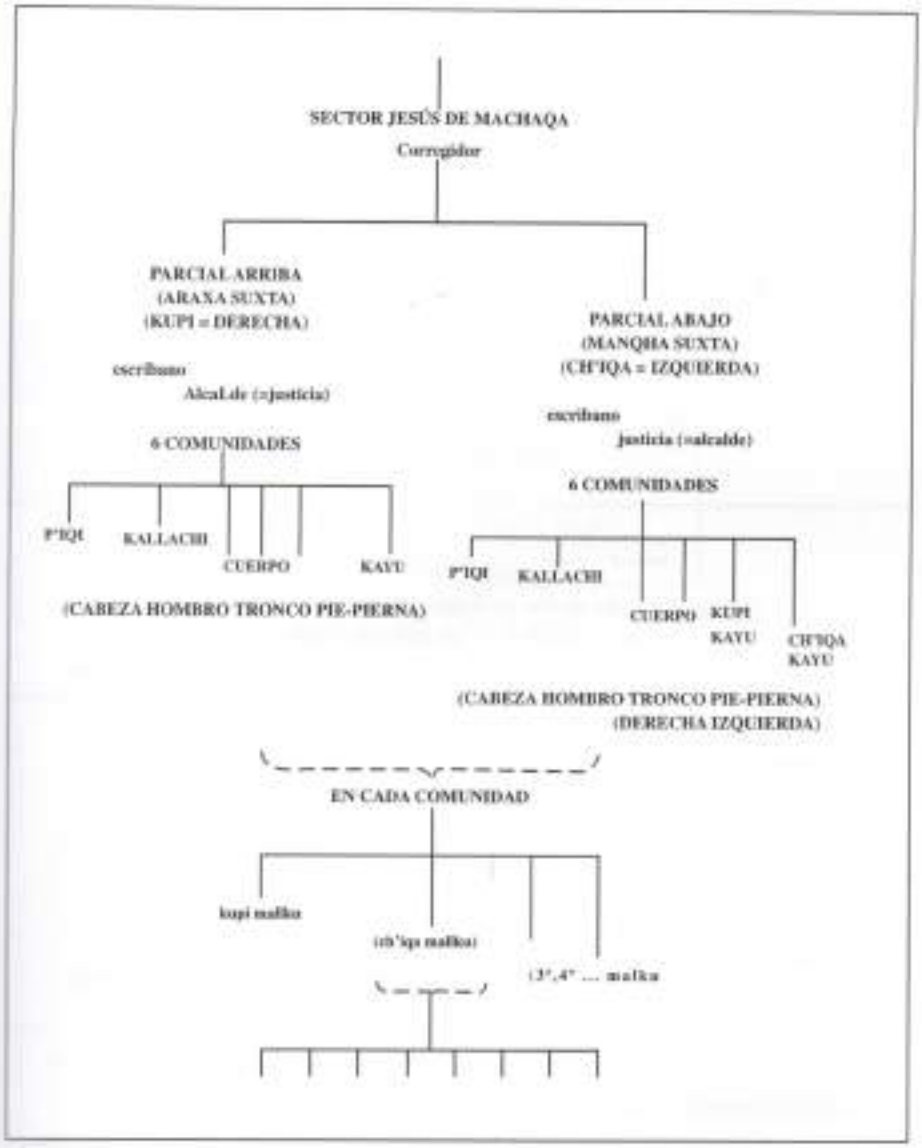


Gráfico 4
Las dos mitades de Jesús de Machaqa.
(Basado en Albó y Equipo CIPCA, 1972: 787).

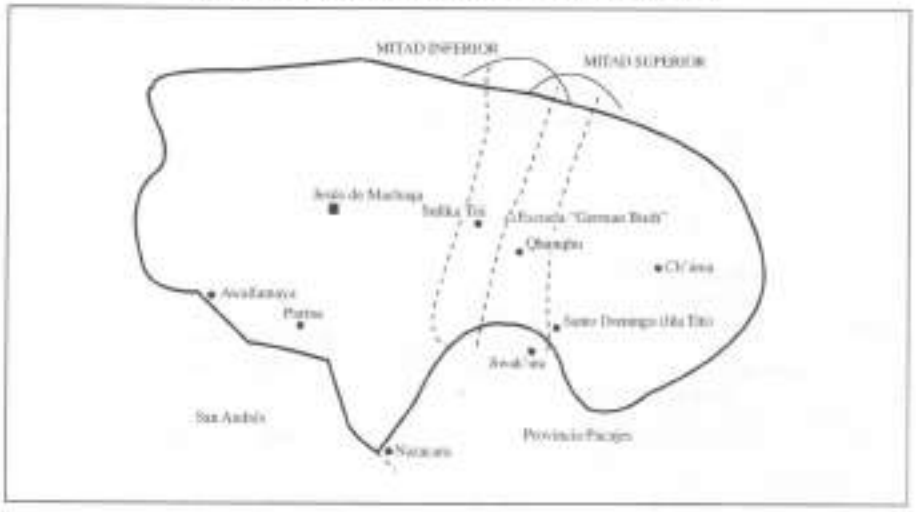
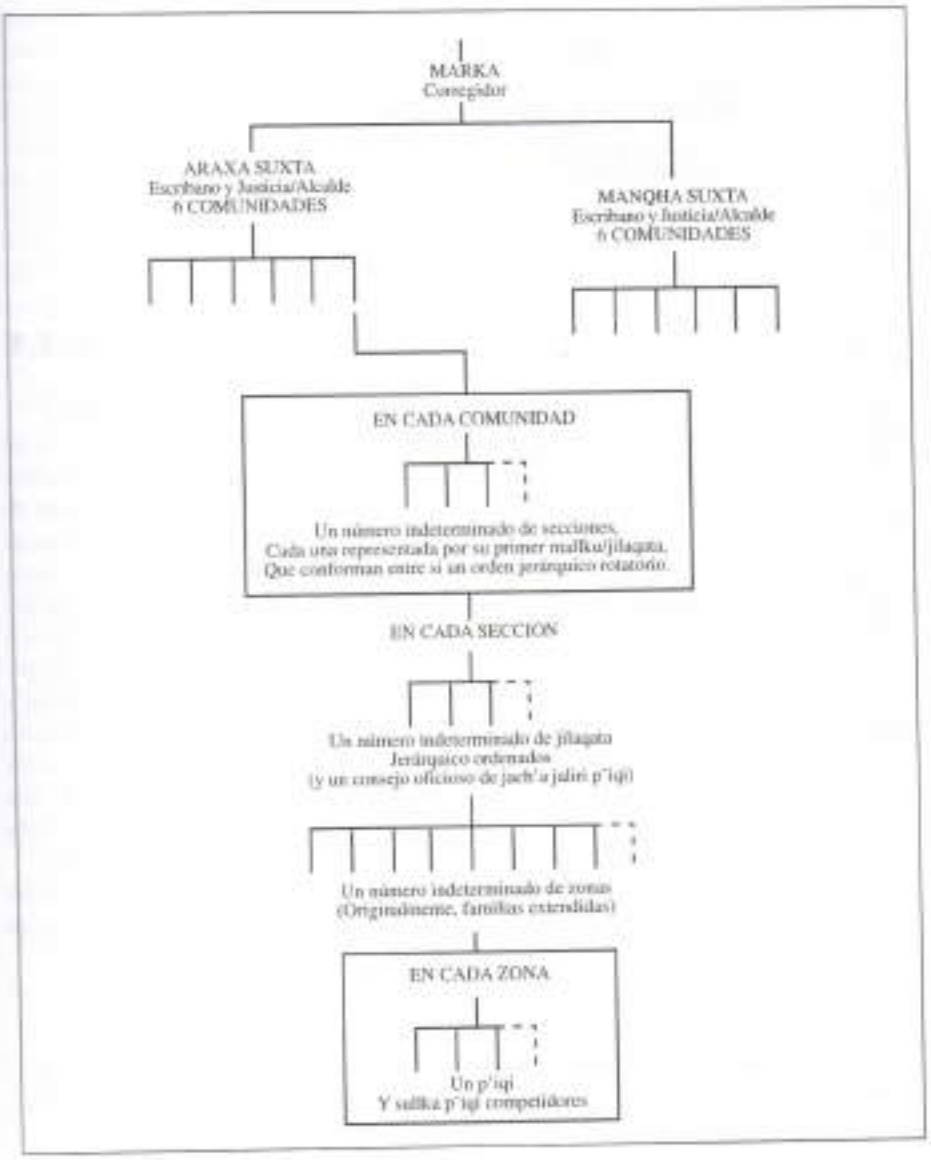


Gráfico 5
La genealogía de los caciques de Jesús de Machaqa:
A la izquierda, el modelo de Gisbert;
a la derecha, los reajustes nuestros, en base a datos complementarios.

Apu Warachi	
Llanki Titi	Llanki Titi
?	
?	
?	
?	
Fernando Axata Qamaqi (1578)	
	Fernando Axata Qamaqi (1548)
Fernando Axata Qamaqi (1580)	Martín Llanqui Titi
	García Martín (1608)
Gabriel Fernández Warachi (1600-1670)	Gabriel Fernández Warachi

Gráfico 6
La estructura 'tradicional', tomando en consideración la estructura intracomunal de las comunidades.



3

JESÚS DE MACHAQA: LA DINÁMICA AYMARA DE LA DUALIDADO

3.1. Introducción

Jesús de Machaqa se encuentra en la provincia de Ingavi, Departamento de La Paz, en el Altiplano boliviano, cerca de las famosas ruinas de Tiwanaku. En opinión de andinistas de la talla de William E. Carter, John V. Murra y Tom R. Zuidema la región de Machaqa sería, por sus estructuras sociales, de una importancia primordial para el desarrollo de las investigaciones de los Andes (Albó et al. 1972: 774). A la luz de ese punto de vista, resulta algo sorprendente que, hasta hace poco, muy pocos estudios se hayan centrado en esa región; y que de ellos, la mayoría sean de carácter histórico, basados en la investigación que historiadores han realizado en los archivos bolivianos, españoles y de otros lugares. Al iniciar esta investigación, en 1990, sólo habían llegado a publicarse dos estudios en español basados en un amplio trabajo de campo realizado en el territorio de Jesús de Machaqa; y ambos subrayan, comparándolas con las de otras partes de Bolivia y aun con las de los Andes en su conjunto, el carácter 'tradicional' de las comunidades de la región, aunque los objetivos y el espíritu con que se elaboraron y se redactaron son muy diferentes.[1]

El primer estudio lo realizó hace más de treinta años un pequeño equipo del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional y Mayor de San Marcos de Lima, en colaboración con el Gobierno boliviano. En el informe se califica a Jesús de Machaqa

1. Ver también Vellard (1954 y 1963). Desde entonces Albó ha publicado algunos artículos (ver la Bibliografía y el capítulo 4); y nos ha dado generosamente acceso a algunos otros trabajos suyos inéditos. Por otra parte, CIPCA ha iniciado la publicación de la serie **Jesús de Machaqa: La marka rebelde**, de la que este libro es el volumen 4. Andy Orta también realizó trabajo de campo durante casi dos años (1990-92) en Jesús de Machaqa y, en 1996, terminó su tesis doctoral, que aún no hemos visto, en la Universidad de Chicago.

de "el corazón aymara, [que] representa el sector tradicional, sociedad cuyos usos y mores se encuentran fuertemente canalizados hacia este centro de cohesión" (Bonilla y Fonseca 1963: 3). El equipo define como uno de los objetivos últimos de su estudio el mostrar a las comunidades el camino que las sacará de su aislamiento y atraso tradicionales hacia un futuro más brillante de desarrollo e integración en la economía nacional. No obstante, como señala también Albó, este estudio pionero no carece de méritos y contiene algunos datos importantes, aunque este hecho a menudo queda oscurecido por una información limitada e incompleta y, a veces, simplemente errónea. El peor fallo del estudio es que plantea equivocadamente la 'comunidad pueblerina' como la más representativa de todas las comunidades de la región, cuando en realidad es con mucho la menos representativa de todas ellas. Basándose en esta falta premisa, se sacan muchas conclusiones generales erróneas; y también se sobrestima el alcance de la información aportada por un número muy pequeño de informantes. Siempre que sea del caso, en adelante nos referiremos al estudio de Bonilla y Fonseca.

El segundo estudio lo realizó el equipo de CIPCA, dirigido por Xavier Albó. Este estudio se basa en amplio trabajo de campo llevado a cabo en Jesús de Machaqa entre los meses de abril y agosto de 1971; en ese periodo se recopiló información en una serie de comunidades y el equipo de investigación contó con la participación de cerca de 40 campesinos de más de 20 lugares diferentes (Albó et al. 1972: 773).

De acuerdo con la observación sobre las cualidades especiales de las estructuras sociales de la región a que se ha hecho referencia más arriba, el informe de Albó se centra en la estructura social de Jesús de Machaqa, haciendo especial hincapié en el análisis del nivel de estructuras intercomunales, a diferencia de las intracomunales; es decir, en las relaciones estructurales entre las comunidades. Sus conclusiones son de especial interés e importancia para nosotros porque, de forma general, se relacionan directamente con muchos de los temas fundamentales de este libro y ofrecen una parte importante del telón de fondo sobre el cual se lleva a cabo la descripción indispensable de la estructura sociopolítica de la comunidad de Sullka Titi Titiri, sobre todo en lo que toca a las relaciones intracomunales (ver el capítulo 4).

En 1996, al cumplirse 75 años de la sublevación de 1921 en Jesús de Machaqa, CIPCA inició la publicación de la serie **Jesús de Machaqa: La marka rebelde** con un libro (numerado, por su contenido histórico, como volumen 2 de la serie; Choque y Ticona 1996) sobre dicha sublevación, basado en Choque (1986), pero ampliamente revisado y que casi duplica la versión anterior. El siguiente libro ya publicado (vol. 3 de la serie; Ticona y Albó 1997) trata de varios temas históricos y contemporáneos desde una perspectiva social y antropológica, y amplía y actualiza varios trabajos anteriores de los autores. En el momento de escribir este texto está en preparación otro libro (vol. 1 de la serie; de Roberto Choque, con colaboraciones de Albó y Ticona) que trata de reconstruir la historia de Machaqa desde los tiempos más remotos hasta prin-

cipios del siglo XX. Todos estos aportes más recientes complementan de alguna manera la tesis doctoral (Astvaldsson 1994) en que se basa nuestro trabajo, lo cual nos ha llevado a actualizar algunos aspectos para la publicación del presente libro, que también forma parte de la misma serie. Siempre que sea del caso, en adelante nos referiremos a aquellos, aunque las referencias no reemplazarán un lectura directa.

Pero antes de describir las estructuras intracomunales de Sullka Titi Titiri, daremos una breve introducción a la región y analizaremos con cierta extensión la estructura sociopolítica de Jesús de Machaqa, siguiendo el estudio de Albó (et al. 1972), y algunos complementos ulteriores en Ticona y Albó (1997), en el volumen 3 de esta serie. Esto nos llevará, a su vez, a examinar (1) algunas cuestiones sobre el contexto histórico general de la cultura aymara andina; y (2) temas concretos relativos a la historia de la región, relacionados directamente con la evolución y cambios por los que ha pasado en el pasado la organización sociopolítica de Jesús de Machaqa. Con este análisis esperamos aportar alguna crítica básica, pero confiamos que positiva, de alguna bibliografía que se ocupa de la región y trataremos de delinear campos que creemos de interés para ulteriores y prometedoras investigaciones. También volveremos a ocuparnos de algunas de las cuestiones teóricas planteadas en el capítulo 1, en particular las que se refieren a la historia, la transformación y la continuidad, y a las formas específicas como los pueblos andinos viven este complejo fenómeno.

3.2. La *marka* de Jesús de Machaqa

Jesús de Machaqa, que abarca unos 1.500 km^2, se encuentra cerca de las ruinas de Tiwanaku, y está, por tanto, en el centro del Altiplano andino, que aquí llega a una altura media que oscila entre 3.800 y 4.000 metros sobre el nivel del mar. El extremo noroccidental de Jesús de Machaqa se encuentra a pocos kilómetros al sur del lago Titiqaqa y, por el oeste y sudoeste, los límites con San Andrés de Machaqa quedan regulados por el río Desaguadero. Por el norte limita con los cantones de Waqi (Guaqui) y Tiwanaku (Tiahuanacu) y la provincia de Los Andes; por el este, con Viacha. Estos límites topan con una alta cordillera que, cruzando el río Desaguadero, se extiende desde la frontera boliviana con el Perú, hacia el sur y que llega mucho más allá de los límites de Jesús de Machaqa. Las tierras de muchas de las comunidades llegan por el norte y el este a las colinas y, en algunos casos, más allá de la cordillera, hasta los valles de la otra vertiente. Finalmente, por el sur Jesús de Machaqa colinda con la provincia de Pacajes, en la inmensa pampa que se extiende hacia las fronteras de Bolivia con Chile y el Perú.

Durante el periodo colonial la región en que se encuentra Jesús de Machaqa era parte de la provincia de Pacajes; pero en 1842 se le dio el nombre de Ingavi en home-

naje a la gran batalla del mismo nombre (Salamanca 1948: 128-129, 315). En 1856 la antigua provincia de Pacajes fue dividida en otras dos: Ingavi y Pacajes; pero la de Ingavi, en su actual ubicación, no empezó a ser realmente una repartición territorial hasta 1910 (la ley que lo hizo posible data del 16 de diciembre de 1909). Asimismo, en el siglo XIX, de acuerdo con la nueva organización administrativa de la joven República de Bolivia, la *marka* de Jesús de Machaqa recibe la condición de cantón y durante la segunda parte del siglo la región ha sido y sigue siendo dividida en nuevas zonas que han ido alcanzando la categoría de cantones. En una serie de casos, han obtenido dicha categoría territorios que no son mayores que el antiguo ayllu básico (ver Mapa 2). Pero a pesar de estas nuevas divisiones del cantón de Jesús de Machaqa, en muchos contextos la gente sigue refiriéndose a la región según su estructura sociopolítica básica y subyacente; es decir, según la antigua unidad de los doce *ayllu*–comunidades (ayllus menores), agrupados en dos mitades (ayllus mayores) y unidas en la *marka* de Jesús de Machaqa.[2]

Las estructuras sociopolíticas de Jesús de Machaqa: tradición e historia

En su informe de 1972 Albó ya señaló que en la región de Jesús de Machaqa funcionaban simultáneamente varias estructuras intercomunales, a veces en conflicto interno. Después de analizar con cierta amplitud los rasgos fundamentales de la estructura 'tradicional' subyacente de la región, el autor pasa a examinar los efectos que una serie

2 Resultan muy llamativas las semejanzas entre las regiones de Jesús de Machaqa y de Macha, que ha estudiado Platt. Este emplea *ayllu* MÁXIMO para la totalidad de Macha; *ayllu* MAYOR para sus mitades; *ayllu* MENOR para las subdivisiones de las mitades en 'comunidades', y *ayllu* MÍNIMO para las fragmentaciones de éstas en secciones. Los *ayllus* mínimos todavía se dividen en grupos patrilocales que se segmentan en familias (Platt 1978: 6 y fig. 7). El término *ayllu* ya no es el más habitual en Jesús de Machaqa; en el lenguaje diario se emplean más las palabras españolas COMUNIDAD y ESTANCIA; sin embargo, el término *ayllu* se usa ininterrumpidamente hasta finales del siglo XIX en la documentación sobre los doce *ayllu*–comunidades de Jesús de Machaqa, aunque no se refiere nunca al conjunto regional como a un ayllu, sino más bien "el pueblo de Jesús de Machaca" o simplemente como "Jesús de Machaca". El término aymara adecuado para la región sería *marka* antes que *ayllu*, aunque en la documentación que hemos tenido la oportunidad de examinar no se emplea esta palabra. Como ha señalado Albó, la gente suele decir: "el sector Jesús de Machaca" (Albó et al. 1972: 777) y el término *marka* no se emplea realmente en su sentido político, aunque se aplica a la zona geográfica (y entonces en un sentido cercano a 'tierra' o patria). Sin embargo, como señalan Ticona y Albó (1997), en el contexto del debate sobre el aniversario de los 500 años de la Conquista "en varias partes las organizaciones campesinas empezaron a cambiar su referencia "sindical" y "campesina" por otras más originarias, como *ayllu* y *marka*" (Ticona y Albó 1997: 266). Para destacar las semejanzas estructurales entre Macha y Jesús de Machaqa hemos decidido emplear, en parte, la terminología acuñada por Platt, aunque no en el caso de 'ayllu máximo', donde se puede simplemente usar *marka*.

de nuevas estructuras han tenido para modificar y alterar la estructura sociopolítica elemental intercomunal, de la que puede afirmarse que persiste como un palimpsesto sobre el que se sobreescriben los permanentes cambios. Las principales estructuras nuevas que estudia Albó se refieren al sistema escolar, a la administración comunal, a los centros comerciales y a los sindicatos. El trabajo muestra que el impacto principal de estas nuevas estructuras ha consistido en 'descentrar' todavía más el pueblo de Jesús de Machaqa con la creación de nuevos centros que redefinen las relaciones entre las antiguas comunidades y entre las comunidades antiguas y las nuevas (Albó et al. 1972: 775, 803-813; ver también el capítulo 8 de Ticona y Albó 1997).

El tratamiento que Albó, ampliamente complementado por Ticona y Albó (1997), ofrece de la estructura 'tradicional' de Jesús de Machaqa es bien completo y aquí no hay ni el espacio ni la necesidad de pasar revista a todo su informe.

Pero queremos llamar la atención sobre algunas limitaciones metodológicas que hacen descarrilar un poco el primer análisis hecho por Albó de las estructuras intercomunales de la región. En primer lugar, el informe se refiere ante todo a las estructuras sociales intercomunales –a diferencia de las intracomunales– de la región. En segundo lugar, no se analiza qué elementos son coloniales, incaicos o anteriores, ni cómo funcionaba el sistema en la época de los señoríos aymaras. En nuestra opinión, las ligeras discrepancias con el análisis de Albó proceden cabalmente de estas limitaciones metodológicas.

Mientras nuestro estudio se concentra en las estructuras intracomunales y, en especial, en los papeles y funciones que los procesos rituales desempeñan dentro de esas estructuras, no hemos podido ignorar las influencias que los cambios en la organización intercomunal han tenido en la estructura de cada comunidad y en las relaciones entre comunidades colindantes (ver el capítulo 4). Además, algunas de las conclusiones del presente estudio de las estructuras intracomunales de la comunidad de Sullka Titi Titiri son de relevancia directa para la información del informe de Albó y algunos testimonios históricos con que nos hemos encontrado plantean zonas de interés histórico sobre (1) el contexto general de la organización espacial aymara precolombina; y (2) el estudio de la aparición de las estructuras intercomunales de que trata Albó. Por eso se dedicará algún espacio a tratar aquí de estos temas. Nos fijaremos primeramente en el contexto histórico y en la organización espacial aymara, para examinar a continuación las estructuras 'tradicionales' de Jesús de Machaqa y las repercusiones que las estructuras intracomunales y los testimonios históricos tienen para la modificación de las conclusiones preliminares del estudio de Albó.

En el estudio más reciente de Ticona y Albó (1997) se explican en más detalle las diversas estructuras intercomunales de Jesús de Machaqa y su evolución en el tiempo, sobre todo a partir de 1952 hasta la actualidad. Ello nos ha llevado a actualizar bastante la primera versión de la discusión del presente capítulo (Astvaldsson 1994).

Sin embargo, varios de nuestros argumentos, algunos de los cuales no están en todo de acuerdo con lo que dicen Ticona y Albó, siguen siendo pertinentes. Esto no quiere decir que queramos negar el valor de los datos e interpretaciones que ellos presentan, sino que consideramos, dentro de un campo donde hay muy pocos 'datos concretos', que los nuestros son alternativos e igualmente válidos, que forman un importante diálogo, los nuestros con los suyos, y que tal vez tienden, de una manera positiva, a problematizarse mutuamente.

3.3. Antecedentes históricos

Hay que hacerse la pregunta de si la estructura 'tradicional' de los doce *ayllu*-comunidades de Jesús de Machaqa se remonta a la época en que el afamado cacique Gabriel Fernández Guarachi compró en 1645 "las tierras y estancias" de la región a la Corona española o si ya existía anteriormente a ese momento; y si es así, en qué forma y desde cuándo. Aunque no estamos en condiciones de dar aquí una conclusión definitiva, desearíamos fijarnos en alguna información pertinente que se nos ha presentado y sugerir algunos principios metodológicos cuya observación consideramos necesaria para poder dar respuestas confiables (aunque acaso hipotéticas) a estas preguntas. Primero nos fijaremos en el contexto histórico general de la región y de la organización espacial aymara.

Notas sobre la historia de Machaqa[3]

La historia de la región de Machaqa se remonta a millares de años y parece estar íntimamente compenetrada con la historia de las numerosas culturas que se ha demostrado existieron en la cuenca del lago Titiqaqa y sus alrededores. Por ejemplo, los grandes monolitos y la cerámica de las ruinas de Wankani (en Qhunqhu Likiliki, Jesús de Machaqa) parecen demostrar la existencia de una o varias culturas contemporáneas de más de una de las fases culturales asociadas a Tiwanaku (Portugal 1955: 51-67; Gisbert 1987: 131; Kolata 1993). Se ha demostrado que el periodo posterior a la desaparición del Imperio de Tiwanaku-Wari se ha caracterizado por la aparición de los reinos aymaras, que se extendían desde la región cercana al Cuzco por el norte hasta las actuales fronteras de Bolivia con Paraguay y Argentina por el sur.[4] La región de Machaqa caía dentro del reino de Pacajes (Pakasa), que abarcaba un amplio territorio al sur del lago Titiqaqa,

3 Ver también el volumen 1 de esta serie.

4 Bouysse-Cassagne (1987) y Gisbert (1987) aportan interesantes noticias sobre la aparición de los 'reinos' y las culturas aymaras.

desde mucho más allá de los actuales límites de Bolivia con Perú y Chile por el oeste, hasta las regiones cálidas de Yungas por el este (Mercado de Peñaloza 1965: 334; Choque 1993: 16). Los reinos aymaras fueron conquistados por los Inka durante la segunda parte del siglo XV e incorporados al Tawantinsuyu bajo el nombre común de Qullasuyu, aunque los antiguos 'reinos' (como el de Pacajes) al parecer siguieron gobernados autónomamente por los *kurakas* introducidos por los Inka.

La región de Jesús de Machaqa conserva ciertos testimonios de esta invasión y presencia incaicas. Se ha identificado por lo menos un lugar arqueológico considerado de origen incaico y Albó (et al. 1972: 791-792) ya señaló que el nombre *machaqa* ('nuevo' en aymara) y el hecho de que el pueblo de Jesús está geopolíticamente mal colocado como centro de la región, sugieren que el pueblo acaso fuera construido por los Inka en su esfuerzo por subyugar a los aymaras de la zona. Albó también informa que las tradiciones orales locales apoyan fuertemente esta opinión; por nuestra parte oímos un relato que afirma que el gran templo del pueblo de Jesús se levanta sobre las ruinas de un templo incaico. Este relato procede de un comunero de Sullka Titi Titiri, quien afirma haber ingresado en un gran túnel debajo del templo y que en la actualidad se encuentra obturado; contó que el lugar estaba lleno de agua y que está conectado con ruinas incaicas en una isla del Desaguadero. Se habla también de ruinas incaicas en las proximidades del pueblo de Jesús.

La conquista española a mediados del siglo XVI se produjo, por tanto, relativamente poco tiempo después de la incaica; y parece razonable suponer que en este breve lapso de tiempo la cultura aymara y los cimientos de sus organizaciones sociopolítica y simbólica no conocieron realmente cambios muy importantes. Aunque podemos tener la seguridad de que hubo algunas modificaciones, como efecto tanto de las intervenciones administrativas incaicas como del estancamiento de la sociedad, basta con fijarnos únicamente en el casi medio milenio transcurrido desde la llegada de los conquistadores europeos para ver cuán resistente ha demostrado ser la cultura aymara a los grandes cambios. En efecto, mientras la conquista hispana ciertamente produjo cambios significativos en la región de Jesús de Machaqa, –como este estudio seguirá subrayando– la región se caracteriza por el mantenimiento, en una proporción mayor a muchas otras, de una serie de elementos culturales autóctonos que siguen funcionando.

Organización espacial aymara

Bouysse-Cassagne (1987) ha realizado una investigación histórica muy interesante sobre la identidad aymara, basándose en la cuidadosa lectura de la documentación colonial y en los mitos andinos; en ella dedica una atención especial a las concepciones aymaras del espacio y del tiempo. En su trabajo la autora analiza ampliamente y con gran detalle la organización real y simbólica del espacio y de la sociedad aymaras,

así como las transformaciones que esa organización ha sufrido, especialmente a raíz de la invasión y conquista incaica.

Al principio de su análisis Bouysse-Cassagne afirma que "lo que sorprende en el estudio de la mitología [aymara] es que los tiempos se parecen componer y recomponerse a partir de una serie de posiciones espaciales", pues –como señala– el término aymara *pacha* significa "'tiempo y espacio". Y luego formula la pregunta fundamental: "¿Cómo concretamente en un espacio multiétnico llegaron los Aymaras a resolver el doble problema de la identidad y de la diferencia?". Para dar un ejemplo de la importancia de las localizaciones espaciales para la identidad aymara, la autora cita al cronista indio Santa Cruz Pachakuti, quien se presenta a sus lectores situándose en un universo gobernado por categorías indígenas: Pachakuti menciona en primer lugar su pueblo nativo, dividido en dos mitades; luego, la comarca a que pertenece; ésta, a su vez, forma parte de una zona más amplia, el *urqusuyu*; y finalmente, se inscribe en el señorío Qulla, parte (todavía!) del Qullasuyu, una de las cuatro divisiones básicas del Tawantinsuyu. Pachakuti, por tanto, para revelar su origen e identidad, lleva al lector por entre no menos de seis divisiones espaciales; y ante este proceder, no puede sorprender que la autora formule la pregunta: "¿Tratábase acaso de una serie de estructuras encajonadas que tuvieron un significado antes de la Colonia?" (Bouysse–Cassagne 1987: 207-208). Como sostendremos más adelante, estamos convencidos de que este tipo de estructuras, basadas en los mismos principios organizativos y simbólicos básicos, en la actualidad todavía se encuentran en los Andes.

Según el estudio de Bouysse-Cassagne (1987: 208-232), quien se basa en una afirmación del minero potosino Luis Capoche, en las épocas precolonial y colonial el "Collao" –es decir, la parte del Qullasuyu ocupada antiguamente por los denominados reinos aymaras– estaba dividido en dos mitades o *suyus* (*urqusuyu* y *umasuyu*).[5] *Urqusuyu* se identificaba con los habitantes de las altas montañas, con lo masculino y con los guerreros; *umasuyu*, por su parte, se identificaba con la gente de las alturas menores, con los llanos, con el agua y con lo femenino. En otros términos, los aymaras, que habían invadido y conquistado los territorios en cuestión, se identificaban con el *urqusuyu*; como afirma Bouysse-Cassagne, "existía una analogía entre el espacio ocupado por la etnia y la imagen que ésta tenía de sí misma" (pp. 215-216).[6] Por otro lado, los aymaras identificaban homogéneamente a los pueblos conquistados –los urus y los pukinas– con *umasuyu*, que se consideraba tenía unas cualidades reales y simbólicas opuestas, y

5 Bouysse-Cassagne cita la **Relación general de la Villa de Potosí** (Capoche 1959: 139-140) como principal fundamento de su análisis.

6 A los *wak'a achachilas* de la comunidad de Sullka Titi Titiri (es decir, las deidades que se considera protegen a la comunidad y consolidan la identidad colectividad) se les atribuye las mismas cualidades.

a veces acaso inferiores, a las de las tierras y gente de *urqusuyu*. Pero, como pone de manifiesto el análisis de Bouysse-Cassagne, esta organización espacial y simbólica, que permitió a los aymaras considerarse superiores a los pueblos que habían conquistado, no impidió que la realidad social de los señoríos aymaras fuera compleja y ambigua. De ahí que la figura del conquistador y del conquistado fueran las dos caras alternas de un misma moneda:

> "Los grupos se definen tanto en el orden permanente del espacio como en el curso del tiempo, y la mitad *umasuyu* constituye un espejo para la identidad de la otra, *urqusuyu*, en la medida que es su opuesta metafórica, tal como lo son en la figura del *auca* el día y la noche, el negro y el blanco, el agua y el fuego" (Bouysse-Cassagne 1987: 221).

Como muestra a continuación la autora, la oposición entre estos dos grupos principales también se reflejaba en la localización y atributos de sus respectivas divinidades y en los ingredientes de los sacrificios que se les ofrecían.

Dualismo doble o múltiple

Bouysse-Cassagne registra una docena de señoríos aymaras que se dividían en *urqusuyu* y *umasuyu* y muestra que por lo menos cuatro de los cinco situados en las cercanías del lago Titiqaqa, que constituía el centro (*taypi*) del sistema, de hecho estaban divididos entre los dos *suyus* (pp. 209-213). La lógica clasificatoria de este dualismo se repetía en la división de los valles cálidos orientales y occidentales, incorporados a sus extensos dominios a pesar de encontrarse fuera de los estrictos confines del "Collao". Así, a los valles occidentales que descendían hacia el Pacífico se los denominaba *alax yunka* (valles superiores) y se los asociaba con el *urqusuyu*; los valles orientales amazónicos llevaban el nombre de *manqa yunka* (valles inferiores) y se vinculaban al *umasuyu* (pp. 226-228). Estamos, pues, de nuevo ante una división que es a la vez real y simbólica: la *alax yunka*, situada en tierras bajas, en realidad queda clasificada como 'superior' por su asociación con el *urqusuyu*, mientras que *umasuyu*, situado en el Altiplano, pasa por 'inferior', con lo que se diferencia del *urqusuyu*. Esta división doble es lo que Bouysse-Cassagne denomina el "doble dualismo" del espacio aymara (p. 232).

Nos parece que a estas alturas hay que formular la pregunta de si la división interna de los diversos señoríos aymaras no se sometía también a esta lógica dualista. Bouysse-Cassagne en realidad no toca este problema en este punto de su estudio, dado que su interés principal se dirige a la estructura general del "Collao"; pero, como señala, por lo menos cuatro de los cinco señoríos aymaras circunlacustres se dividían en los dos *suyus* principales y parece muy probable que todos los doce señoríos estuvieron realmente subdivididos, aunque esta división no siempre coincidía necesariamente con los dos *suyus*: las estructuras ideales no siempre se ajustan a la práctica real. Este, por

ejemplo, fue el caso de los Lupaqa; pero su señorío fue el único de los cinco señoríos circunlacustres que no estaba dividido en los dos *suyus* principales: parece que tenían acceso a tierras o colonias (?) de las *alax* y *manqa yunkas* (p. 230); y sabemos que lo mismo puede decirse de sus vecinos los Pakasa. Bouysse-Cassagne también señala que, en relación con la gente de las *yunkas*, los Lupaqa hablaban de sí mismos como gente generosa, mientras que, como gente de arriba, recurrían al discurso de los jefes, es decir de quienes pueden redistribuir los bienes (p. 229). Como ya hemos visto, los aymaras entablaron relaciones con los pueblos que conquistaron mediante las metáforas de 'superior' e 'inferior'; y parece razonable suponer que eso valía no sólo para las relaciones entre *urqusuyu* y *umasuyu*, sino también entre los territorios 'metropolitanos' y las colonias, y para las relaciones dentro de cada territorio entre los propios aymaras y la gente conquistada que residía dentro de cada región o localidad particular (marka, mitad, ayllu básico, zona etc., territorios todos ellos clasificados, respectivamente, de 'superiores' e 'inferiores').

De hecho, Bouysse-Cassagne cita de nuevo en su estudio a Capoche y parece que en gran parte confirma nuestra interpretación. Según sus palabras, fuera de la división *urqu/uma* existía otra tercera, más visible, fácil de percibir y que afectaba tanto a *urqu* como a *uma*, a saber, *janansaya/urinsaya*. La gente de *janansaya* (mitad superior) formaba la alta nobleza, prestando sus servicios al Inka como soldados, mientras que la de *urinsaya* (mitad inferior) eran del común y actuaban como sirvientes de los guerreros (p. 326). Por tanto, queda claro que aquí estamos delante de las mismas cualidades reales y simbólicas que antes caracterizaban a la división *urqusuyu/umasuyu*, siendo la única diferencia que en este caso –como se encarga de revelar el contexto de que proceden estas palabras– se trata de unidades territoriales menores (un señorío o confederación particular). Que la terminología empleada aquí (*janan/urin*) sea más qhichwa que aymara demuestra, naturalmente, la influencia incaica y acaso pudiera reflejar algunos cambios en el significado y funciones administrativas de la división. Pero esto no significa necesariamente que antes de la invasión de los Inka no existiera una división similar, basada en la lógica dualista, y expresada en terminología, aymaras (*alax/manqha*). Los testimonios parecen apuntar más bien al hecho de que los Inka utilizaron estructuras preexistentes, aunque seguramente las modificaran para ponerlas al servicio de sus propios fines administrativos (pp. 253-255).

Parece, pues, que estamos aquí ante el principio de estructuras encajonadas que Bouysse-Cassagne menciona al principio de su análisis central del espacio y el tiempo aymaras: dentro de cada subsección de la estructura suprema se repiten y corroboran los principios metafóricos de superior/inferior, derecho/izquierdo, masculino/femenino. La pregunta es, por consiguiente, si no sería más preciso hablar de 'multidualismo' antes que de 'doble dualismo' del espacio aymara; o, acaso, subrayar simplemente la profunda influencia de la lógica clasificatoria de la división dual y de la com-

plementariedad en todos los niveles de las sociedades y culturas aymaras. Como veremos más adelante, este principio clasificatorio básico sigue predominando en las comunidades aymaras: el hecho es que ese dualismo y complementariedad subsisten en la raíz de toda organización sociopolítica, desde la marka hasta la familia; y también prevalecen en todos los niveles de las ideas religiosas y de la cosmología. La persistencia del dualismo aymara constituye un ejemplo claro de 'tradición como proceso' y en este caso 'la noción de transformación está contenida dentro de la de continuidad' (ver el capítulo 1).

La influencia de la conquista incaica

Después de analizar la lógica y los principios del dualismo aymara, Bouysse-Cassagne pasa a describir la transformación que el sistema sufrió como consecuencia de la invasión incaica. Con anterioridad la autora había subrayado el hecho de que "la toma del poder por los Aymaras y después por los Incas tuvo como efecto el rompimiento de las antiguas diferencias sociopolíticas de los grupos sometidos, de tal manera que las estructuras espaciales reflejan cada vez una nueva definición de lo autóctono: la de los vencedores" (1987: 223). Para explicar la imposición del sistema incaico en el sistema aymara, la autora presenta dos imágenes gráficas, que hemos reproducido en los Gráficos 1 y 2. En el primero yuxtapone las representaciones simbólicas aymara e incaica del espacio; y en el segundo muestra la inserción del sistema aymara en el sistema incaico. Como señala, "la conquista incaica agrupa a todos esos señoríos distintos en un solo Estado, que desde ese momento impone una organización espacial que sólo cobra sentido a partir del centro cuzqueño" (p. 244). Como puede apreciarse en el Gráfico 2, el nuevo orden incaico invierte algunos de los elementos principales del marco dualista general del sistema aymara: por ejemplo, *urqusuyu*, que en el sistema aymara pertenecía a la mitad superior y a la derecha, ahora forma parte del Qullasuyu, que en el sistema incaico pertenece a la mitad inferior y a la izquierda. Por tanto, como explica Bouysse-Cassagne (1987: 245),

> "el dualismo se halla destrozado: *urqu* y *uma*, que formaban dos suyus distintos, está unidos en el Collasuyu; y al mismo tiempo están separados de sus respectivas parejas *alaa* (sic) y *manca*, a su vez integrados en otros cuartos del Tawantinsuyu. Transformaciones dentro de la red simbólica que traduce la conquista y dominación incaica".

No hay duda que esta afirmación en cierta medida es correcta, pero hay que subrayar que en realidad se llega a esta conclusión adoptando el punto de vista del sistema intruso de los conquistadores y, por ello, está parcializado en favor del Tawantinsuyu y de su centro cuzqueño. Ya hemos visto antes los cambios que la invasión incaica com-

portó para las estructuras simbólicas y espaciales generales del "Collao"; pero hasta el siglo XVI se reconoció también el modelo aymara subyacente de la división en dos *suyus* y siguió desempeñando sus funciones organizativas en el alistamiento de la mano de obra necesaria en las minas de Potosí (Bouysse-Cassagne 1987: 254). Tenemos, pues, dos modelos que funcionan a la vez, siendo necesario preguntarse por los efectos inmediatos y a largo plazo que estos cambios tuvieron en las estructuras internas del "Collao"; y más en particular, en cada señorío y comunidad. Como ya mostraremos, nos encontramos aquí claramente con la resistencia cultural, marcada simultáneamente por la transformación y la continuidad.

Bouysse-Cassagne subraya que, si bien el Tawantinsuyu mantuvo los límites territoriales del "Collao", es decir, del conjunto de los señoríos aymaras, se dedicó a remodelar su espacio interior. Como un ejemplo, la autora menciona las nucleaciones de población que los Inka llevaron a cabo en la región Lupaqa y en Pacajes; pero éstas favorecieron la integración de poblaciones dispersas y contribuyeron a la disminución de la heterogeneidad étnica, creando un espacio más homogéneo en el Qullasuyu (reuniendo *urqu* y *uma*). Sin embargo, la autora también subraya que "estas nuevas agrupaciones administrativas no excluyen la reutilización de las antiguas reparticiones aymaras para provincias tales como la de los Collas o de los Pacajes, divididas en provincias incaicas de Hatun Colla y Hurin Qulla, Hatun Pacaj y Hurin Pacaj" (p. 253). Por tanto, se conservaron intactos algunos de los aspectos principales de la organización espacial del antiguo Collao, que constituyeron los cimientos del Tawantinsuyu y, posteriormente, del gobierno colonial español. Lo que cambió fue la base, el contexto y el significado del sistema sociopolítico, que bajo el Tawantinsuyu estuvo centrado en el Cuzco y que en la época colonial adquiría varios nuevos centros, en Lima, Potosí, La Plata y La Paz.

Como observa Bouysse-Cassagne (1987: 255), "el centralismo cuzqueño funda la jerarquía, pero reutiliza las divisiones aymaras; la lectura es diferente, pero el grafismo es el mismo" y "la administración española, a su turno, hizo suyas las tácticas de las épocas que le precedieron". En efecto, los nuevos estados reutilizan las antiguas divisiones y principios organizativos de los aymaras para sus propios fines políticos. Al nivel de señoríos y comunidades, parece que los cambios más importantes han sido (1) la introducción de los *kuraka* (posteriormente, *caciques*), que actuaban de representantes del estado; y (2) la composición demográfica; pero la estrategia política incaica tendió, como lo había hecho antes la aymara, a reducir las diferencia étnicas, homogeneizando las poblaciones conquistadas (p. 223). La aplicación de este criterio comportó, sin duda, cambios importantes en el simbolismo de la división dualista aymara del espacio, pues los comandantes del Inka rompieron sistemáticamente las antiguas diferencias étnicas obligando a segmentos de la población a reasentarse en nuevas zonas. Por tanto, la división dual de los señoríos y comunidades ha de haber perdido algo de su anterior significación, pues los aymaras ya no habitaban necesariamente la

mitad superior (como lo habían hecho antes en su calidad de conquistadores), sino que el estado los identificaba con la gente que ellos antes habían conquistado y gobernado. Sin embargo, a pesar de que al dualismo, al nivel estatal y de los señoríos, se le dio un nuevo significado simbólico, organizativo y administrativo que menoscababa la anterior prioridad de *urqu* y *alax* sobre *uma* y *manqha*, sigue todavía por responderse la pregunta de en qué medida estos cambios penetraron en cada comunidad, especialmente en regiones como la de Jesús de Machaqa. Trataremos de ella más adelante.

3.4. Machaqa: tradición e historia

Hasta hace muy poco, no existía una historia completa ni de la región que antiguamente perteneció al antiguo señorío de Pacajes ni de la de Machaqa; ésta en la Colonia figuró como unidad territorial que se dividía en Machaqa la Grande y Machaqa la Chica y comprendía el territorio de las actuales circunscripciones de San Andrés, Santiago y Jesús de Machaqa.[7] Pero, ahora la situación mejorará mucho con la publicación del volumen 1 de esta serie, del historiador aymara Roberto Choque, que trata de estos temas con bastante profundidad.[8] Sin embargo, ningún análisis es total, exhaustivo o final y quisiera dedicar algún espacio al análisis de cuestiones históricas relativas a la organización espacial y sociopolítica de Jesús de Machaqa que consideramos una base retrospectiva fundamental para poder tener una comprensión más sólida de la estructura 'tradicional' de la región. El tratamiento de estas cuestiones, que combinaremos con el examen de la estructura 'tradicional', tiene un carácter preliminar e hipotético, pues se requiere de mucha mayor investigación para llegar a cualquier respuesta más definitiva a las preguntas que esperamos plantear.

La estructura 'tradicional' de Jesús de Machaqa

Albó (et al. 1972: 775-778) resume la estructura sociopolítica básica de Jesús de Machaqa en un esquema que hemos copiado en el Gráfico 3. Según él, los diversos niveles separados verticalmente indican una simple subordinación de cada situación política inferior con respecto a otra superior; pero los diversos niveles reunidos arriba por una línea horizontal sólo señalan una ligera variación jerárquica, limitada a unas

7 Así puede apreciarse en la documentación colonial, estudiada, por ejemplo, por Barnadas (1973) y Bouysse-Cassagne (1987); ver también **Relaciones Geográficas** (1965: 334-351).

8 Choque también ha publicado muchos artículos sobre la época colonial boliviana y sobre la historia de Jesús de Machaqa, varios de los cuales figuran en la bibliografía de este libro y pueden completarse con las de los otros volúmenes de esta serie. Está trabajando también en una historia más global de Pacajes.

pocas preferencias ceremoniales y que no implican ni estratificación social ni subordinación real de autoridades.[9] Las palabras en mayúsculas indican los diversos grupos comunales y las que van en minúsculas, las posiciones políticas de cada grupo. Como muestra el esquema, la estructura 'tradicional' de Jesús de Machaqa representa una región compuesta de doce *ayllu*-comunidades que se dividen en dos mitades (cada una con seis *ayllu*-comunidades). Se suele denominar 'parcialidades' a las mitades, en español 'arriba' y 'abajo' y en aymara *araxa suxta* y *mangha suxta*, respectivamente. Como observa Albó, a la mitad de arriba se la identifica también como derecha, y a la de abajo, como izquierda (vistas en el esquema desde una perspectiva conceptual, como si uno estuviera situado dentro del esquema mirando hacia afuera). Las dos categorías, 'arriba' y 'abajo', sin embargo, no se refieren solamente a la situación geográfica de la mitad superior, sino a una posición más destacada en la jerarquía social, aunque en la realidad actual esto se limita a unas pocas preferencias ceremoniales (ver también la nota 9).

El centro del sistema

En la división de Jesús de Machaqa en dos mitades hay algunos aspectos que creemos merecen subrayarse y estudiarse más, por sus interesantes repercusiones que tienen en la pregunta sobre el posible origen de la estructura 'tradicional'. De una u otra forma, todos estos aspectos se relacionan con la pregunta del centro 'verdadero' de la región o *marka*; como muestran los estudios de Albó y Ticona, el impacto principal de las numerosas estructuras nuevas en la región ha consistido en 'descentrar' todavía más el pueblo de Jesús de Machaqa.

La construcción de la escuela indigenal "Germán Busch" en Jesús de Machaqa el año 1937 parece haber sido un paso importante de aquel proceso. Según las noticias obtenidas de varios comunarios, los vecinos de Jesús en un comienzo deseaban que la escuela se construyera en el pueblo (también *marka*, en aymara actual), pero las comunidades se opusieron a ello, construyéndola –todo un símbolo– en la línea divisoria de las mitades superior e inferior de Jesús de Machaqa.[10] Tiene importancia que esta misma línea también separa a la antigua comunidad de Sullka Titi (Parcial Arriba)

9 Aplicada a las estructuras intracomunales de Sullka Titi Titiri, esta afirmación debe modificarse ligeramente (ver más adelante); y si la situamos en su debido contexto histórico, como el que hemos examinado anteriormente, no puede dejar de parecer errónea: los testimonios históricos indican que esta división era mucho más acusada en el pasado y es probable que empezara a cambiar tras la invasión incaica.

10 Para más información sobre la escuela, ver Pérez (1993: 193-197).

de la de Qhunqhu (Parcial Abajo), a las que se denomina el 'padre' y la 'madre', respectivamente, de las demás comunidades. Como señalan los mencionados estudios, la decisión de construir la escuela en este lugar parece que fue resultado del dinamismo interno, marcando en cierta forma la vuelta a un lugar lógicamente más céntrico que el 'descolocado' pueblo de Jesús de Machaqa.[11]

Como puede verse en el Gráfico 4, en lugar de reflejar simplemente una nítida división de la región en dos mitades, la organización geopolítica de las comunidades simboliza también su unidad, pues en realidad las dos mitades están unidas como los anillos de una cadena. Sin embargo, hay todavía otro elemento que acaso pudiera explicar esta rara combinatoria. Desde la perspectiva occidental de mapas orientados hacia el norte, la mayoría de los *ayllu*-comunidades de la mitad superior quedan a la derecha del mapa (en realidad, al este) y las de la mitad inferior a la izquierda (al oeste); pero en los ayllus centrales del sistema este orden se invierte: Sullka Titi, de Parcial Arriba, queda al oeste y Qhunqhu, de Parcial Abajo, queda al este. Pero, cuando los comuneros de Sullka Titi Titiri hablaron de la división, siempre se imaginaban dando la espalda a las montañas hacia el norte y mirando la pampa hacia el sur. Por eso, desde su punto de vista conceptual, que no tiene nada que ver ni con los mapas ni con los puntos cardinales, Sullka Titi queda a la derecha y Qhunqhu queda a la izquierda. Entonces, ¿no será posible que esta inversión en el centro de la región se haya introducido a fin de corregir una anomalía relacionada con el punto de vista conceptual de los aymaras (descrito arriba), que, supuestamente, asocia la mitad superior con la derecha y la inferior con la izquierda? En todo caso, este cruce resulta interesante y plantea importantes preguntas sobre el centro 'original' (¿se trata realmente de esto?) de la región.

Como ya han señalado los otros estudios, el pueblo mismo de Jesús de Machaqa está estructuralmente mal colocado, lejos de la línea que divide a las dos mitades de la región; pero es también problemático el lugar que proponen como hipotético centro 'verdadero' de la región (la zona de las ruinas de Qhunqhu Wankani, inmediata a los límites entre las comunidades de Jila Titi y Qhunqhu), pues (1) también es ex-céntrico respecto a las principales divisiones entre las dos mitades; (2) las ruinas de Wankani 'parecen' ser de una cultura anterior a la conquista aymara de la región; y (3) este emplazamiento no parece cumplir con los principios del 'dualismo aymara' que caracterizan a las poblaciones establecidas por su conquista en ésta y en las regiones vecinas (ver la discusión arriba).[12]

---

11 Albó (et al. 1972: 793) también señala que el gran levantamiento de Jesús de Machaqa (12 de marzo de 1921) debe haber dado un impulso grande a las divisiones de la región. Para mayor información sobre el levantamiento, ver Choque (1986) y Choque y Ticona (1996).

12 Esto no quiere decir que no hubiera aymaras en la región antes de que fuera conquistada por ellos, y tampoco que las culturas anteriores no tuvieran el dualismo como un principio organizativo (ver Kolata 1993).

Testimonios históricos

Las antiguas ruinas de Wankani están indiscutiblemente dentro de los linderos de la actual comunidad de Qhunqhu Liki Liki, que pertenece a la mitad inferior de Jesús de Machaqa. Los testimonios arqueológicos vinculan a las ruinas con fases culturales anteriores a la llegada de los aymaras del sur a la región –puede ser que ya estuvieran los del norte, vinculados a Tiwanaku (Kolata 1993)– y, según el principio aymara de la organización espacial y de las poblaciones, esta ubicación parece ajustarse a la lógica de la conquista aymara: un lugar que perteneció y simbolizó a la cultura de un pueblo subyugado, queda adscrito a la mitad inferior, izquierda y femenina de un espacio dual nuevamente reorganizado. Por tanto, no parece probable que este lugar pudiera representar el 'verdadero' centro aymara de la región.[13]

El argumento de Albó (et al. 1972) se basa parcialmente en el presupuesto, que procede del trabajo de campo del equipo de CIPCA, de que las comunidades 'cabeza' de las dos mitades de Jesús de Machaqa eran Jila Titi (Parcial Arriba) y Qhunqhu (Parcial Abajo); pero, como él mismo afirma, las ruinas de Wankani están cerca de sus límites (p. 791), aunque sin duda alguna dentro de los linderos de Qhunqhu. Este presupuesto se basa en datos sobre la estructura 'somática' de las dos mitades de Jesús de Machaqa.[14] Según esta estructura, cada mitad simboliza a un cuerpo, en el que las seis comunidades ocupan las cuatro posiciones orgánicas siguientes: cabeza (*piq'i*), hombros (*kallachi*), torso (*cuerpo* [sic]) y extremidades inferiores (*kayu*), que incluyen tanto los pies como las piernas. Jila Titi y Qhunqhu son las 'cabezas' de las respectivas mitades (superior e inferior); de ahí se saca la conclusión de que ocupan la cima de la jerarquía de cada mitad; pero esta interesante jerarquía simbólica existe en más de un nivel de la organización sociopolítica de la región y nuestra información permite pensar que era más simbólica que jerárquica, relacionada con la necesidad de organizar la estructura rotativa de autoridades, tanto en las mitades como en las comunidades, dado

13 Como ya hemos declarado, en este momento hay que ver nuestro análisis como preliminar e hipotético; y se requiere de mayor investigación para poder dar respuestas definitorias a algunas de las preguntas que planteo. También deseartíamos aclarar que no consideramos que los argumentos presentados aquí descarten la hipótesis de Albó; pero, al hacerlos, esperamos mostrar que hay que seguir estudiando el asunto antes de poder llegar a cualquier conclusión definitoria. Nuestro aporte es, por consiguiente, de la misma naturaleza hipotética que el de Albó y por el momento consideramos de simple prudencia el mantener abiertas varias hipótesis (agradecemos a Albó sus informaciones y sugerencias personales a este respecto).

14 *Somático* significa 'del cuerpo o perteneciente a él' o 'de las partes del cuerpo' y aquí se refiere a una estructura sociopolítica basada en una analogía con las partes de un cuerpo (ver Albó et al. 1972: 788-790; también Velland 1954, 1963; y Bonilla y Fonseca 1963).

que la jerarquía política era transitoria anual (de esto se trata nuevamente más adelante).

En el estudio más reciente de Ticona y Albó (1997) se actualizan y amplían bastante los argumentos originales de Albó, dándonos un par de nuevos datos para poder completar el rompecabezas del centro de Jesús de Machaqa. En su discusión de la estructura 'tradicional' afirman que "en Wankani estuvo el núcleo central de una antigua marka de Jesús de Machaqa" y observan que "la organización de las ruinas y el simbolismo de los monolitos sugieren que ya entonces existía alguna forma de organización dual". Pero señalan:

"En algún momento hubo cierta reestructuración del sistema dual. Algunos datos etnohistóricos tardíos de los caciques Fernández Guarachi parecen insinuar que esta marka de Wankani, en el actual territorio de Qhunqhu, se vio amenazada por unos invasores llegados del sur: los antepasados aymaras del futuro cacique Guarachi, liderizados por un Llanki Titi. Estos se establecieron en el ayllu Titi Qullana, desdoblado después en Jila [mayor] y Sullka [menor] Titi, a ambos lados de la antigua cabecera de Wankani. De esta forma se llegaría al esquema posterior de un prominente Parcial Arriba, cuya cabeza es Jilatiti, y un Parcial Abajo subordinado, cuya cabeza sigue siendo Qhunqhu... Así se entiende también mejor la aparente anomalía espacial de Qhunqhu, cabeza de Parcial Abajo pero aislado del resto, al quedar como atenazado por dos ayllus de Parcial Arriba, Jilatiti y Sullkatiti: sería el resultado de aquella invasión y conquista." (Ticona y Albó 1997: 30).

Para reafirmar aun más el argumento de que Jila Titi y Qhunqhu eran no solamente las cabezas de las dos mitades, pero que formaban el centro del sistema organizativo de la región, los autores también señalan que en una serie de documentos legales a lo largo de la época colonial, en que se enumeran los ayllus de Jesús de Machaqa, estos dos son casi siempre los que primero se mencionan en cada parcialidad.

Sin embargo, las palabras citadas y la posibilidad de que Jila Titi y Sullka Titi, en un principio, formaran un solo ayllu, Titi Qullana, parecen indicar cierta ambigüedad en la relación entre los dos y a su vez alrededor de la cuestión sobre el 'verdadero' centro de la región: uno, Jila Titi, se considera definitivamente cabeza de la Parcialidad Arriba, mientras que la posición geográfica del otro, Sullka Titi, lo sitúa como centro en un lugar geopolíticamente mucho más lógico que el primero. En cuanto a la aparente anomalía espacial de Qhunqhu, no hay que olvidarse de que lo mismo es cierto en cuanto a Sullka Titi, que está aislado del resto de los ayllus de la parcialidad arriba; está anomalía se explica muy bien si se acepta que el centro del sistema era la línea que divide tanto a Sullka Titi y Qhunqhu como a las dos mitades de la marka. Con todo, no representa necesariamente una contradicción (es más bien lógico) que el rol dominante de la Parcialidad Arriba haya

sido dividido, en algún momento, entre las dos mitades principales (Jila Titi y Sullka Titi) de un ayllu originario, Titi Qullana: no es difícil imaginarse que en un momento temprano hubo una invasión por un grupo aymara al territorio Wankani y que los conquistadores formaron un ayllu que cercaba al centro del territorio conquistado. Más tarde con la expansión de la población y la incorporación de la región en el señorío Pakasa, la lógica espacial aymara hizo necesarios unos ajustes en la organización geopolítica regional; así Sullka Titi tomó una posición central frente a Qhunqhu, mientras Jila Titi seguía (simbólicamente) como cabeza en la jerarquía de los seis ayllus de la mitad superior (una vez más, se nota tanto cambios como continuación en el antiguo sistema).[15]

Algunos datos históricos y ciertas tradiciones orales que hemos obtenido complementan, y aun parecen contradecir, el presupuesto de los otros estudios sobre el centro 'verdadero' del sistema tradicional de Jesús de Machaqa. Hay que perseguir dos líneas interconexas que ofrecen cierta probabilidad de mejorar nuestra comprensión del tema.[16] Su examen debe tomar en cuenta y replantear algunas de las cuestiones teóricas y metodológicas tratadas en nuestro capítulo inicial: en particular, las de la relación entre historia e imaginación y de la forma de enfrentarse y de 'reconciliar' los diversos tipos de material de referencia que conforman el repertorio de información histórica que hay que estudiar para poder escribir unas historias nativas 'confiables'. Y esto lleva inevitablemente a ocuparse de la forma como los propios pueblos nativos piensan sobre 'el material que llamamos historia'.

Las "compras" o composición de tierras[17]

Hay, en primer lugar, la documentación referente a la "compra" de las 'tierras y estancias' de Jesús de Machaqa por don Gabriel Fernández Guarachi en 1644-1645, y a otras dos "compras" que parecen referirse –por lo menos, en parte– a las mismas tierras: una de 1585 y otra de 1746. La segunda línea de estudio se refiere al origen,

15. Nótese que Llanki Titi, el supuesto líder de los invasores, se supone tenía un hermano mayor, llamado Cupa Titi (Urioste 1978), lo que tal vez explique la división del ayllu originario, Titi Qullana, en dos mitades, Jila y Sullka; lo que complica el asunto es que el supuesto líder fue el hermano menor!

16. Se lo podría considerar una digresión del tema principal del estudio, pero resulta imprescindible para una comprensión profunda de la estructura 'tradicional'.

17. 'Composición' es la palabra colonial técnica que se usa en este contexto. No significa necesariamente un cambio de propiedad, sino una legalización de lo que los españoles consideraban "del rey" (parecido a lo que ocurre ahora con las tierras "del Estado", quizás usadas y poseídas por los ayllus desde mucho antes). Sin embargo, parece cierto que hubo un cambio de dinero en al menos dos de los casos aquí discutidos y, para subrayar la ambigüedad que existe, en adelante utilizaremos "compra".

genealogías, descendencia y relaciones de los caciques de Jesús de Machaqa. La historiadora Gisbert ha estudiado algunos documentos que contienen información importante sobre la segunda cuestión. Desearíamos examinar aquí brevemente los datos sobre ambos capítulos con relación al 'verdadero centro de la estructura tradicional' de Jesús de Machaqa.

En el estudio de Choque (1986) sobre la masacre de Jesús de Machaqa en 1921 encontramos el siguiente párrafo del prólogo de Don Félix Layme:

> "Las jurisdicciones de Santiago, San Andrés y Jesús de Machaca fueron compradas a la corona española en La Plata en 1585, por los caciques Carlos Llanqui y Sebastián Llanqui con "treinta y dos llamas llevada [¿llevando?] cinco millones de pesos de oro"; posteriormente, en 1645, nuevamente es comprada, esta vez sólo Jesús de Machaca, por Gabriel Fernández Guarachi, yerno del rico cacique Fernando Axata Qamaqi. Fuera de esto se conoce una tercera adquisición a cargo de los doce principales en 1746." (Choque 1986: 10; también en Choque y Ticona 1996).

Es interesante que en este párrafo se toquen cuestiones relacionadas con las dos líneas de investigación cuyo análisis, según hemos sugerido, podría ser de utilidad para tratar de encontrar una respuesta sólida a la pregunta sobre el 'verdadero centro de la estructura tradicional' de Jesús de Machaqa. Don Félix Layme no aporta ninguna fuente de la información que da, pero procede de copias de documentos en poder de miembros de las comunidades de Jesús de Machaqa y de tradiciones orales que él ha recogido en entrevistas con miembros ancianos de las comunidades.

Se mencionan tres "compras" sucesivas, aunque existen importantes diferencias entre ellas. La primera "compra" se refiere a la que dos caciques hicieron de todas las tierras de las tres Machaqa actuales; al respecto hay que recordar que en los primeros tiempos coloniales la región constituía una sola unidad territorial, dividida en dos mitades, Machaqa la Grande y Machaqa la Chica; la tripartición regional parece haber sido consecuencia de la reorganización socioeconómica que llevó a cabo el virrey Francisco de Toledo en los años setenta del siglo XVI.[18] La información procede, en este caso, de un 'testimonio' mecanografiado hecho en La Paz en 1945; pero el documento transcribe la primera página de "unos obrados" pertenecientes a un Tomás Chauca (dueño de una copia anterior de 1927).[19]

---

18 Ver, por ejemplo, Mercado de Peñaloza ([1583] 1965: 334-351), Klein (1982: 61-70) y el volumen 1 de esta serie. Machaqa la Grande se convirtió en San Andrés y en Santiago de Machaqa, mientras que Machaqa la Chica pasó a ser Jesús de Machaqa. Fuera de la copia de parte de un documento de 1610 que figura como Anexo en el primer volumen de esta serie, la documentación de la "compra" de tierras de 1645 (ver nota 20) es la más antigua que hemos visto use el nombre de 'Jesús de Machaca'; hasta 1644 la región solía llevar el nombre de 'Machaca la Chica'.

19 En Astvaldsson (1994: apéndice 1) se puede ver una copia de parte del testimonio, reproducida también en el primer volumen de esta serie.

Aunque resulte peligroso dar demasiada fe al tenor más bien económico de la parte del documento original que se ha copiado, en comparación con la información con que se cuenta de otros documentos coloniales tempranos, los síntomas son que en el Tawantinsuyu y en las primeras décadas que siguieron a la llegada de los españoles la organización de Machaqa era muy diferente de la que se implantaría posteriormente. La diferencia más importante es que toda la región parece haber constituido un ayllu máximo bipartito que gobernaban dos caciques. En la **Relación de la Provincia de los Pacajes** leemos, por ejemplo, que Machaqa estaba dividida en *hanansaya* (Machaqa la Chica, la actual Jesús de Machaqa) y [*hurinsaya*] Santiago de Mamañeca [Machaqa], división que se habría remontado al Inka Tupaq Yupanki (Mercado de Peñaloza [1583] 1965: 335-336, 338; ver también Gisbert 1987: 143). La información que encontramos en la **Descripción y relación de la Ciudad de La Paz** de Diego Cabeza de Vaca y otros, documento de 1585 con datos generales sobre la Provincia de Pacajes incluida la ciudad de La Paz, es todavía más explícita:

"Estos indios [Pakasa] eran gobernados por la orden que el inga les daba, que era señalar en cada pueblo o en cada parcialidad una cabeza superior, al cual llaman *curaca*, y es de advertir que en cada pueblo hay dos *ayllos*, que son como bandos o parcialidades, que se llaman *Hanansaya*...; y *Hurinsaya*...; y en cada parcialidad de éstas hay *curaca* principal y otro menos principal que se llama en su lengua *yanapaque*, que es 'ayudador' o 'compañero', y que nosotros llamamos 'segunda persona'; éstos tienen otros mandones que llaman *hilacatas*..., y éstos... tienen otros inferiores *hilacatas*, o mandoncillos..." (**Relaciones** [1585] 1965: 346).

La antigua 'alianza' de toda la región de Machaqa en un ayllu bipartito parece haberse quebrado en los años subsiguientes a las reformas toledanas, cuando las tres Machaqa se habrían hecho plenamente independientes entre sí a raíz de la primera compra de tierras, y acaso como efecto directo de ella. Lo que creemos que también podemos sacar de estos documentos es que, en lugar de un centro real de la región, tendríamos delante una división bipolar que, en realidad, excluye el principio de un centro unificador, de la misma forma que parece lo hacía el dualismo de "Collao" antes de la conquista incaica (por entonces el *taypi* representaba un centro sólo en el sentido de servir de eje central sobre el que convergían los dos *suyus*). De ahí que tengamos que preguntarnos si la idea misma de un pueblo como 'centro' de una región aymara no sea ya un añadido de los conquistadores incaicos al sistema aymara.

La segunda "compra", bien documentada, fue la que el cacique Gabriel Fernández Guarachi hizo en 1645 de las "tierras y estancias" de Jesús de Macha-

qa.[20] El tramite duró dos años y medio, desde que, entre julio de 1643 y setiembre de 1644, el cacique propuso comprar todas las tierras de Jesús de Machaqa hasta la toma de posesión de éstas durante cuatro días del mes de diciembre de 1645. De hecho, en el trámite se habla de catorce estancias, frente a los doce ayllus de la estructura 'tradicional'.

Aunque la interpretación de los documentos es bastante complicada (ahí entran tanto las exigencias administrativas españolas como los deseos y principios aymaras), la manera en que se desarrolló la compra parece sugerir que los seis ayllus centrales – entre Jukuri Milluni y Achuma, tres en cada mitad (y Jila Titi, como parte decisiva y fundadora del primer establecimiento aymara en la zona)– fueron considerados los principales de la región. Se caracterizan por (1) encontrarse en el centro de la región; (2) estar geopolíticamente definidas con mayor precisión sus tierras que las pertenecientes a los otros; y (3) cubrir un territorio mucho menor que ellos (ver el Mapa 1); forman un pequeño grupo de simetría casi perfecta, que confluye en la línea divisoria (el eje central) de las dos mitades. Los ayllus restantes representan las tierras periféricas y se distinguen por comprender un territorio significativamente más amplio, que se extiende, en gran parte, hacia el río Desaguadero y el lago Titiqaqa, territorio que acostumbraba pertenecer a los urus conquistados; Ch'ama y Jila Titi se caracterizan por tener en su interior enclaves o colonias de otras comunidades; y 'el pueblo' goza de condición especial por el hecho de que aparece como una comunidad nueva constituida al tiempo de la compra y ocupando tierras cercanas de haciendas que hasta entonces habían sido de propiedad privada.[21]

---

20 Hemos podido examinar un ejemplar encuadernado de los documentos, propiedad de Don Félix Layme. En su tapa hay el siguiente encabezamiento, en letras doradas: *"Títulos de las estancias Calla Arriba–Abajo de los ex–comunarios de Jesús de Machaca"*. El ejemplar se compone de 81 folios, en papel sellado y con los timbres correspondientes. Todas las comunidades tienen ejemplares de documentos iguales o similares, lo que parece lógico, pues el ejemplar mencionado contiene copias de una serie de documentos sobre los títulos de propiedad de todo Jesús de Machaqa. En un párrafo de la primera página sólo menciona concretamente "Calla" (Arriba); ese párrafo está claramente separado del resto de la documentación, de la misma forma que el final de la copia lo está de la parte inferior del reverso del folio 79. En el reverso del último folio, 81, se puede leer más de una vez el año 1955. El texto de los documentos de la "compra" de tierras que Gabriel Fernández Guaracha hiciera en 1644-1645, comienza abajo del folio 6 y acaba abajo del folio 36. Nuestra transcripción de los extractos más importantes de los documentos relacionados con la "compra" se encuentra en Astvaldsson (1994: apéndice 3) y en el anexo 3 del volumen 1 de esta serie; ver allí también el análisis en la sección 7.1.

21 No hemos podido alcanzar ninguna prueba documental sobre la compra de tierras de 1746. Pero Don Félix Layme nos asegura que estos documentos existen; y es interesante observar que para esta nueva "compra", sostiene que las tierras las adquirieron los 'doce principales', es decir, los doce *jilaqatas/mallkas* de los ayllus menores, que por aquella época colonial parece habían superado al cacique y eran las autoridades políticas más importantes de la región.

La sugerente información de los documentos apunta más al permanente desarrollo y a los cambios del perfil de las poblaciones locales, que a una persistencia prolongada de una estructura 'tradicional'. Parece también respaldar la teoría de que los conquistadores aymaras empezaron asentándose en los ayllus centrales y que poco a poco fueron extendiendo su dominio hacia (1) los territorios de los urus en el oeste y el sur; y (2) zonas anteriormente despobladas o de pastizales, principalmente al este y al norte de la zona central. La tradición oral local corrobora ciertamente este punto de vista y en Sullka Titi Titiri, por ejemplo, se habla de colonización local, a propósito tanto de familias que emigraron a Sullka Titi Arriba como de migración dentro del territorio de la propia comunidad de Titiri.

En conformidad con lo dicho anteriormente, parece muy probable que el 'verdadero centro aymara' de Jesús de Machaqa convergía en la línea que en la actualidad se sigue considerando que divide las dos mitades de la región. Es posible que este centro hubiera reemplazado a otro, situado en la zona donde hoy se encuentran las ruinas de Wankani, pero que a su vez hubiese sido reemplazado por otro tercero, el pueblo de Jesús, en el momento de la conquista incaica o incluso tan tardíamente como la llegada de los españoles.[22] Las tradiciones orales de la región parecen apoyar este esquema; pero también parecen complementar, si no contradecir, algunos de los testimonios documentales sobre el origen, genealogías, descendencia y relaciones de los caciques de Jesús de Machaqa que ha estudiado Gisbert.

Los caciques de Jesús de Machaqa y los Warachi

Gisbert ha publicado trabajos muy interesantes sobre el arte andino (pintura, escultura y tejidos) en que estudia el desarrollo artístico conjuntamente con la evolución de las sociedades y culturas multiétnicas de la región. Esa labor estimulante ha incluido un interés especial por las culturas aymaras y mestizas, concediendo especial atención al papel histórico de la familia Guarachi (Gisbert 1980: 93-95; 1987: 143-144; 1992: 58-63).[23] Basán-

22 Lo que parece ser evidente es que el dualismo aymara no favorece realmente al centralismo, sino que se basa más bien en percepciones que usan diferencias reales y simbólicas originadas en una bipartición del espacio físico y cultural (no en el simbolismo de un pueblo central) para crear una jerarquía sociopolítica significativa. Lo vimos en la bipartición del "Collao", en sus señoríos y en sus ayllus; y lo acabamos de ver en Machaqa y en Jesús de Machaqa. Por eso, como centro de una región aymara, el pueblo de Jesús (un núcleo poblado) siempre habrá representado una anomalía (ver también el capítulo 4). El término aymara para 'centro' es *taypi*, que parece connotar más un eje convergente que una zona habitada por gente, como señala Bouysse-Cassagne (1987) en su estudio sobre la organización espacial aymara, que revisamos más arriba.

23 El papel histórico de la familia Guarachi es también tema central en el volumen 1 de esta serie y en otros varios artículos de su autor, Roberto Choque (ver la bibliografía).

dose en documentación colonial, la autora ha tratado de remontarse a los orígenes antiguos de los caciques Warachi de Jesús de Machaqa y a definir su genealogía y relaciones.[24]

La limitación de espacio impide por desgracia entrar aquí con la debida profundidad en todo ese tema, cuestión importante y compleja, pero parte esencial de la historia de Pacajes y de Machaqa. Hay, sin embargo, un punto de contacto entre aquella cuestión y la del centro 'tradicional' de Jesús de Machaqa, lazo que Gisbert no menciona, pero que complementa y aun parece cuestionar alguna de sus conclusiones y sugerencias: es el asunto de la descendencia y genealogía de los grandes caciques de Jesús de Machaqa. Según Gisbert, parece que estos caciques han tenido parentesco de sangre y descendido de un antepasado común, la figura mítica de Apu Warachi. El documento da la impresión de que este gran señor y sus dos hijos vivían en el momento de la aparición del primer Inka, Manqhu Qhapaq (por lo que el reino de Apu Warachi sería preincaico), aunque se supone que los hijos realizaron sus hazañas más importantes mucho después del tiempo mítico.

Se presume ahí que el hijo menor de Apu Warachi, Llanki Titi, habría conquistado y gobernado Jesús de Machaqa; y los caciques locales posteriores habrían sido sus descendientes, aunque existe un vacío total en la línea genealógica hasta el momento de la fundación de la ciudad de La Paz, en 1548, en que aparece el nombre de Fernando Axata Qamaqi: éste habría sido un cacique real, aunque su vida anda envuelta en una densa niebla mítica.[25] Según un documento publicado por Urioste, Gabriel Fernández Warachi fue el segundo cacique después de Fernando Axata Qamaqi, pero no parece que se sepa nada de su antecesor, fuera del nombre (Fernando Kayu Warachi); y el documento afirma que se desconoce quiénes fueron los padres de don Gabriel Fernández Warachi. De hecho, en el documento no hay nada que pruebe que Axata Qamaqi fuera un Warachi ni se da la menor explicación sobre su relación con Gabriel Fernández Warachi. Sin embargo, en el legajo de documentos sobre la compra y títulos de tierras de Jesús de Machaqa hay papeles de 1644 sobre la propiedad de una finca en la ciudad de La Paz, en los que se dice que Gabriel Fernández es nieto de Axata Qamaqi, quien habría obtenido la finca en cuestión cuando se encontró en la fundación paceña. Pocas líneas más abajo se afirma que la finca perteneció al bisabuelo de don Gabriel Fernández Warachi, apareciendo don Fernando Axata Qamaqi, don Martín Llanquitito (sic) y don García Martín como sus "padres y abuelos", presuntos propietarios de la finca. El documento publicado por Urioste hace a Martín Llanquititi hijo de Axata Qamaqi, pero sin mencionar a García Martín. Este, en cambio, aparece como "Cacique princi-

24 La argumentación de Gisbert se basa especialmente en un documento de 1805, cuyos extractos han sido analizados y publicados en Urioste (1978: 131-140).

25 En el capítulo 5 se tratará en detalle de algunos de los relatos que rodean a este cacique.

pal del Pueblo de Machaca la chica" en uno de los documentos sobre la finca de La Paz, de 1608, cuando García Martín habría obtenido los títulos jurídicos sobre esta propiedad (Gisbert 1992: 60-63; ver el anexo 3 al volumen 1 de la esta serie).

Aunque uno de los documentos realmente identifica a don Gabriel como descendiente de Axata Qamaqi, hay que reconocer que en su conjunto la información resulta bastante ambigua en lo que se refiere a su ancestro y aun a la presencia en absoluto de los Warachi en Jesús de Machaqa hasta comienzos del siglo XVII, cuando Gabriel Fernández aparece en la región. En todo caso la mayoría de los documentos en cuestión nacieron como efecto de reclamos de tierras, patrimonios y honores, en los que tenía gran importancia fundamentar unas 'relaciones de parentesco' concordantes con las aceptadas por la elite colonial española. No nos consta que el kurakazgo fuera hereditario antes de la conquista española, aunque lo fue durante cierto tiempo durante la época colonial, particularmente como garantía segura de continuar el gobierno de Gabriel Fernández Warachi. En realidad, esto parece ir contra la lógica actual aymara, que indica que el poder en todos sus niveles (tanto de las comunidades como de las regiones) es rotatorio (ver más adelante) y que también implica que la verdadera dirección sólo se concedía a quien servía bien a su comunidad, cuidaba de su gente y la trataba con respeto (ver el capítulo 4). Como en el relato oral de que se tratará a continuación, también los documentos coloniales están llenos de quejas contra los caciques abusivos. Por tanto, aunque pudiéramos demostrar hasta cierto punto la descendencia de los caciques de Jesús de Machaqa, no es probable que esto representara una línea de sangre. El Gráfico 5 muestra nuestra interpretación genealógica contrastada con la de Gisbert.

Axata Qamaqi: tradiciones orales y el centro

Las tradiciones orales de Jesús de Machaqa nos cuentan algo en muchas formas muy diferente de lo que se puede deducir de la documentación colonial. Según un relato recopilado por Don Félix Layme, Axata Qamaqi era un rico y poderoso cacique de la región de Jesús de Machaqa, que vivió en los primeros decenios de la Colonia, comercializando vino y otros productos básicos con los españoles. Resumiendo,[26] el relato cuenta que un día, luego que Axata Qamaqi pagó lo debido, en oro y plata puros, a los españoles por sus mercancías, uno de éstos reparó que el cacique hacía un nudo en un hilo para registrar la operación.[27] Al verlo el español dijo a Axata Qamaqi que ya no hacía falta seguir el uso de hilos y nudos, pues había gente nueva que sabía cómo escribir, ofreciéndole un muchacho del Cuzco que sabía escribir y que el cacique acep-

26 El relato puede leerse en el Anexo. En el capítulo 5 se analizarán más algunos detalles del mismo.
27 Se trata, sin duda, del *kipu* [*khipu*], en qhichwa, que los aymara también usaban y llamaban *chinu*.

tó con entusiasmo. Ese muchacho era Fernández Warachi, quien pronto se hizo joven, se enamoró de Isabel, hija de Qamaqi, se casó con ella y a su tiempo se convirtió en un poderoso *mallku* de la región, aunque abusivo y odiado por su gente (situación diversa de la que se deduce de los documentos coloniales).[28] Después de uno de ese tipo de abusos físicos con sus súbditos, la comunidad denunció al cacique a las autoridades limeñas, de donde lo destituyeron de su cargo. Cuando les llegó la noticia de esta decisión, la gente se apoderó del cacique y lo expulsó de la comunidad, llevado a lomo de burro a determinada cima de una montaña, escoltado por tres grupos de músicos que hacían sonar sus zampoñas (*sikuris*). Lo dejaron allí y se dice que murió comiendo pasto, es decir, como un animal.

El relato deja claro que Axata Qamaqi era de Sullka Titi Titiri (detalle corroborado por otras tradiciones orales). Se dice que poseía allí una casa grande denominada Salasala, cuya presunta localización todavía conocen los campesinos del lugar.[29] Hemos conocido el lugar donde habría estado la casa y también hemos visto una máscara de oro que habría pertenecido a Axata Qamaqi. Se dice que la encontraron sus actuales propietarios al excavar un hoyo dentro de su casa, que está prácticamente levantada sobre la cima de las 'ruinas' de Salasala. El apellido del propietario es Ajacopa, que se supone derivado de Axata; y se considera que los Ajacopa descienden del cacique. Afirman haber encontrado otros objetos de oro, que no hemos visto.[30]

Este relato ofrece un nuevo indicio de que el 'verdadero' centro de la región de Jesús de Machaqa convergía sobre la línea divisoria de las dos antiguas mitades de la región; y el hecho de que el cacique más poderoso de la zona hubiera residido en Sullka Titi Titiri, la comunidad de la mitad superior más cercana al *taypi*, parece coincidir con la lógica fundamental de la organización espacial y dualismo aymaras, lógica que en cierta medida tuvo que adaptarse a sistemas intrusos traídos por los Inka y los españoles. Y mientras que, por un lado se identifica a Gabriel Fernández Warachi con el Cuzco y con la escritura (es decir, al mismo tiempo con los Inka, con los españoles y con la represión que llevaron a la población aymara de la zona), por otro se identifica a Axata Qamaqi con la

28 Ver, por ejemplo, Bonilla (1963: 30). Como veremos en el capítulo 5, una divinidad llamada Santa Isabel Titiri es uno de los más importantes *wal'a achachilas* de Sullka Titi Titiri.

29 'Salasala' se deriva del término español 'sala'; la duplicación aymara sugiere grandeza o cantidad. Se trata, por tanto, de una casa grande.

30 En el capítulo 5 se tratará de la relación entre la figura semimítica del cacique Axata Qamaqi y el *wal'a achachila* más poderoso de Sullka Titi Titiri; pero se trata de una cuestión intrigante, que consideramos refleja materiales históricos. La máscara de marras tiene todos los indicios de haber sido un objeto ceremonial usado como pieza decorativa al realizar las ofrendas rituales (acaso colocada sobre el propio *wal'a*; tanto su tamaño como su estilo lo sugieren). En las comunidades de Qalla todavía son frecuentes los apellidos Axata y Llanki.

comunidad aymara sometida, que una fuerza invasora y forastera ha dominado, forzado y explotado. El hecho de que se vea a don Gabriel resistido y ejecutado, en contra de los datos históricos, se puede interpretar naturalmente dentro de las esperanzas autóctonas de la recuperación de los poderes y la cultura indígenas, de una forma análoga a como se ha interpretado los mitos del 'Inka rey' (Ossio 1973, López-Baralt 1989). En este caso se presenta al 'intruso' como tragado y destruido por la naturaleza silvestre, es decir, por el espacio –o el campo– dominado por las divinidades nativas.

El mencionado relato mítico es mucho más denso y minucioso que lo que deja entender el resumen que hemos dado. En el capítulo 5 se analizarán más detalles; pero para lo que aquí interesa, resulta claro que el relato se apoya en muchos puntos históricos, a pesar de fusionar los hechos y cronologías de diversos sucesos reales e inventar circunstancias y acontecimientos, como la muerte de don Gabriel, que no parecen haber ocurrido de la forma en que se cuentan. ¿Cómo debemos abordar y tratar esta complejidad? No podemos descartar simplemente el relato porque mezcla los 'hechos' históricos y la imaginación indígena. En este caso y por las mismas razones también deberíamos pasar por alto la mayor parte de la documentación colonial. Hay que aceptar más bien esas discrepancias y tratar de descifrar los 'hechos' y el 'mensaje' subyacentes a la aparente confusión del texto. Hemos de separar la esencia de lo que se dice, superando el aturdimiento en que nos deja la primera lectura de muchos relatos. Como señala Urton (1990: 16), no hay que temer el tomar en cuenta las prácticas e interpretaciones nativas contemporáneas. En realidad, uno de los factores clave que en cualquier examen futuro y con mayor profundidad del tema hay que tomar en consideración es el de las experiencias e interpretaciones autóctonas de la Historia, que puede incluir perfectamente el examen de ideas y prácticas que las sociedades occidentales no consideran necesariamente parte integrante del material que constituye a la Historia, pero sí los pueblos andinos (ver, por ejemplo, Rappaport 1988 y Platt 1992).

Enfoques metodológicos

Una forma de tratar este tipo de problemas es la comparación de los contenidos de determinado relato, por ejemplo, con otras informaciones disponibles como pueden ser las que aparecen en la documentación colonial que se refiere a los mismos hechos de una forma diferente, aunque no necesariamente más fidedigna. Bouysse-Cassagne propone un enfoque histórico de la identidad aymara que denomina 'sistema de traducción' y que –según ella– consiste en la selección de un método y de un nivel de análisis, pues nos encontramos

> "de alguna manera en la posición de Alicia, la heroína de Lewis Carroll. En la medida en que el documento español nos refleja los periodos precedentes como en un espejo que deforma su propia interpretación, es necesario consi-

derar que los mensajes dejados por las culturas inca y aymara son como otros tantos textos sucesivos situados 'del otro lado del espejo' y que hay que descifrar a través del palimpsesto que está entre nuestras manos" (Bouysse-Cassagne 1987: 20).

Y añade:

"Partimos de la hipótesis de que cada documento funciona como una traducción en la que debemos identificar los procedimientos y modalidades particulares, pero esta 'traducción' sólo es válida en la medida en que puede ser comparada con otras 'traducciones' de una misma realidad." (Ibid.).

Entre los documentos a que se refiere Bouysse–Cassagne hay crónicas españolas e indígenas que contienen abundantes relatos y mitos; de ellos la autora mencionada analiza algunos en su estudio en unión de otro tipo de materiales documentales. Las ideas autóctonas influyeron sobre la documentación colonial en muchos otros niveles, aparte de los relatos y mitos: gran parte de la narración directa de las crónicas se basa en datos obtenidos de 'informantes' indígenas y a menudo resulta difícil separar las ideas procedentes de estas fuentes de las de la persona que escribió determinado documento. No obstante, este tema tiene otra cara, como puede verse con claridad en algunos de los documentos coloniales tardíos sobre Jesús de Machaqa y en los relatos que hoy cuentan los miembros de la comunidad.

El hecho es que, durante mucho tiempo, en ésta y en muchas otras partes de los Andes la gente ha conocido bien las fuentes documentales (ver Rappaport 1988 y 1992; Platt 1992); los propios documentos lo atestiguan y con frecuencia afirman que se copiaron los originales aportados por los nativos, por ejemplo, para ratificar sus derechos a los títulos de propiedad de la tierra, para esclarecer los linderos, etc. Así, cuando se convocaba a los indios a atestiguar o tenían que fundamentar algún reclamo, éstos basarían –siquiera en parte– lo que decían en datos sacados de los documentos que conocían o que incluso tenían en su poder. Y esto debe haber exigido una interpretación, lo mismo a ellos que a las autoridades coloniales que leían los documentos y que tenían que hacerse su propia idea de los mismos.

En un artículo que explora las influencias mutuas entre oralidad y escritura y entre diversos tipos de escritura en la construcción del conocimiento histórico en la comunidad de Cumbal (Colombia), Rappaport muestra cómo "la palabra escrita no es generada en el vacío, sino que ha sufrido el impacto de diversos modos de expresión escritos y orales" (Rappaport 1992: 68). A continuación demuestra que, aunque la gente de Cumbal basa en parte sus conocimientos del pasado en documentación escrita, "la memoria de los eventos ha sido inscrita en la topografía de la comunidad" (ver también nuestro análisis en el capítulo 5). De ahí que "la tradición oral y la documentación de los archivos se alimentan mutuamente, impulsadas por la fuerza de la legislación

indígena nacional, de modo que es imposible hablar de una memoria oral prístina, no tocada por la tecnología de la escritura" (pp. 70-71).

En Jesús de Machaqa se puede apreciar de una forma parecida este tipo de influencia de la documentación colonial en muchos relatos y mitos modernos. Por consiguiente, de un lado estamos ante documentos influenciados por ideas y oralidad indígenas y, de otro, ante ideas y oralidad indígenas influidos por documentos. Esto puede decirse con la mayor verdad de Axata Qamaqi y los importantes documentos publicados por Urioste y en que Gisbert basa gran parte de su argumentación sobre los caciques Warachi de Jesús de Machaqa. Una parte de la tarea de los investigadores debe consistir en facilitar el tipo de diálogo que Bouysse-Cassagne denomina un 'sistema de traducción' entre la documentación colonial y otras fuentes disponibles; y mediante ese diálogo, tratar de determinar –con la máxima precisión posible– los 'hechos' y el 'significado' de la historia andina. Esto quizás debe incluir un examen de ideas y prácticas que las sociedades occidentales no consideran necesariamente parte integrante del material de que está compuesta la Historia, pero sí los pueblos andinos.

Las comunidades nuevas de Jesús de Machaqa

Después de analizar la estructura intercomunal 'tradicional' de Jesús de Machaqa, Albó muestra cómo se subdividieron los doce *ayllu*-comunidades 'originales' y se vinieron a añadir otros tres al sistema original.[31] Para dar una idea más exacta de esta división de la región en comunidades nuevas, ofrece una imagen gráfica que "pretende reconstruir, en forma de árbol genealógico, la forma en que se ha llegado al número actual de neo-comunidades" (Albó et al. 1972: 800-801). Este gráfico originario está superado por otro más refinado y actualizado en Ticona y Albó (1997), que muestra la división actual de las comunidades nuevas de Jesús de Machaqa. Pero lo que aquí queremos subrayar es que muchas de las comunidades de Jesús de Machaqa han estado divididas durante largo tiempo en dos mitades y, en muchos casos, en más de dos secciones.

Durante el presente siglo se han ido resquebrajando las anteriores estructuras sociopolíticas que permitían la consolidación y unidad de las mitades o secciones en comunidades. En muchos casos estas estructuras hoy han desaparecido casi por completo, aunque subsiste algún conocimiento de ellas. Ticona y Albó (1997) tratan ampliamen-

31 Las tres comunidades añadidas al sistema quedan fuera de nuestro análisis: dos de ellas son exhaciendas que pertenecieron a los caciques y, posteriormente, a los doce *ayllu*-comunidades de Jesús de Machaqa (Albó et al. 1972: 794-796; ver también Choque 1979 y 1993: 95-107); la tercera es la de Inuitu [Inuwit'u], habitada principalmente por descendientes de los uru (Albó et al. 1972: 776-779; ver también Ticona y Albó 1997).

te de estos temas y no hace falta repetir aquí todo lo que ellos dicen. Sin embargo, para comprender mejor algunos aspectos de estos cambios (aspectos que tienen que ver con la lógica interna de la estructura 'tradicional), tendremos que echar una mirada nueva y crítica al esquema gráfico de la estructura sociopolítica de Jesús de Machaqa que produjo Albó en 1972 (ver Gráfico 3); éste debe modificarse tomando en consideración los datos relativos a la estructura intracomunal de las comunidades. Comenzaremos examinando la estructura geopolítica de las comunidades, que corresponde a los niveles segundo y tercero del Gráfico 3; después, haremos otro tanto con su estructura sociopolítica; la que se refiere a la autoridad de los *mallkus* o *jilaqatas*, un poco más compleja de lo que deja entender el esquema de Albó, pues incluye la introducción de un nivel más entre el tercero y cuarto de Albó (ver también Ticona y Albó 1997, especialmente el capítulo 8).

Las estructuras intracomunales en Jesús de Machaqa

Como un ejemplo de las estructuras intracomunales de Jesús de Machaqa describiremos brevemente la estructura geopolítica de la antigua comunidad de Sullka Titi, que es la que conocemos mejor de la región. Los datos recogidos sobre otras comunidades permiten pensar que se les pueden aplicar también los principios generales de la estructura de Sullka Titi, aunque existen variaciones importantes cuando se trata de detalles menores: el estudio de Ticona y Albó parece sustentar nuestra teoría, pero serían deseables investigaciones ulteriores que vinieran a confirmar o desechar lo que aquí se postula. La comunidad de Sullka Titi actualmente se halla dividida en cuatro comunidades nuevas; aunque, en su sentido geopolítico fundamental, esta subdivisión no es un fenómeno reciente. La excepción es tal vez Sullka Titi Umarucha, comunidad nueva que constituye un pequeño enclave en la comunidad de Sullka Titi Arriba y que no se menciona en ningún documento visto; la información acopiada en nuestro trabajo de campo deja creer que quizás sea una antigua subdivisión de Sullka Titi Arriba, aunque es también posible que sea un territorio recuperado de Pacajes (Albó, comunicación personal). Pero las subdivisiones restantes de Sullka Titi se remontan hasta la época colonial.

La documentación relativa a la "compra" de las 'tierras y estancias' de Jesús de Machaqa por Gabriel Fernández Warachi habla de catorce "estancias fundadas" en la región. Pero cuando se enumeran, sus nombres suelen pasar de catorce. Analizando minuciosamente la documentación que trata de la 'posesión' real de las tierras y comunidades, puede comprobarse que lo que en realidad anda en juego son las tierras de los doce ayllus que aparecen normalmente mencionados en la documentación posterior. La razón del uso de tantos nombres parece ser que, en el momento de la "compra", la mayoría de las 'estancias' (si no todas ellas) ya estaban subdivididas y se alude a ellas

enumerando diversos nombres que representan las mitades o secciones en que estaban divididas.

La comunidad de Sullka Titi, por ejemplo, aparece bajo una serie de combinaciones, diversamente escritas, de los nombres: Llink'i, Lawa Qullu y Titiri: dos secciones de Sullka Titi llevan el nombre de Lawa Qullu y Titiri; pero a Titiri todavía se lo llama localmente Llink'i Titiri. La documentación no menciona las tierras que hoy pertenecen a Sullka Titi Arriba y es probable que esta comunidad fuera fundada posteriormente durante la Colonia como consecuencia directa de los aumentos demográficos que tuvieron como resultado la ocupación de zonas hasta entonces deshabitadas. Albó (et al. 1972: 800) ya menciona este último factor como una de las probables razones de la subdivisión de las comunidades antiguas.

Albó (et al. 1972: 778) señala que a las comunidades nuevas, aunque a veces se las llama comunidades, más se las conoce como zonas y en otros casos se usa el nombre de alguna de las nuevas estructuras o títulos jurídicos que han adoptado recientemente; por lo general, cantón o sindicato. Nuestra experiencia es que se emplea estos términos como sinónimos y que el uso de las etiquetas por la gente sigue unos criterios más bien diversos. En Sullka Titi Titiri las que se oyen con mayor frecuencia son comunidad o estancia y el término zona ha adquirido nuevas connotaciones referidas a la comunidad nueva.

Las estructuras intracomunales y la autoridad

La unidad de los doce *ayllu*-comunidades de Jesús de Machaqa todavía queda subrayada por la forma como se organizan y bailan en el pueblo de Jesús de Machaqa durante la festividad de la Virgen del Rosario, a comienzos de octubre. Se divide en dos mitades la plaza principal del pueblo, delante del gran templo y cada una de ellas, en seis secciones, que designan a los doce *ayllu*-comunidades. Delante del templo, los *ayllu*-comunidades de la mitad superior bailan a la derecha y las de la mitad inferior lo hacen a la izquierda. Como sólo hay doce lugares para bailar, hasta hace bien poco las comunidades nuevas que seguían acudiendo a la fiesta habían de unirse a su antigua comunidad, bailando en el lugar que se les había asignado originalmente; pero últimamente parece que esta costumbre está por desaparecer (ver Ticona y Albó 1997: 56-59, 243-44 y sobre todo sus gráficos 2.2 y 8.2; ver también Orta 1996: 385). Se trata evidentemente de un caso de memoria inscrita en el 'paisaje' y explica parcialmente cómo la gente de mayor edad de Sullka Titi Titiri sigue conservando un buen conocimiento de la época en que la antigua comunidad se mantenía unida. Así, según varios comunarios mayores, se aplicaba el término zona a las secciones 'tradicionales' de Sullka Titi, que –debe recordarse– todas contaban con sus propias autoridades, incluidos *p'iqis* y *jilaqatas*.

Como ya vimos, Albó, entre otros, trata con alguna extensión la interesante estructura somática que aparece en el Gráfico 3, según la cual, cada mitad simboliza a un cuerpo y las seis comunidades antiguas ocupan las cuatro posiciones orgánicas de cada cuerpo: cabeza (*p'iqi*), hombros (*kallachi*), torso (*cuerpo*) y extremidades inferiores (*kayu*), que incluyen tanto los pies como las piernas. Según los comunarios de Sullka Titi Titiri, las tres secciones de la antigua comunidad de Sullka Titi quedaban asimismo simbolizadas por esta estructura somática: Sullka Titi Arriba (cabeza), Titiri (torso) y finalmente Lawa Qullu (extremidades), quedando en este caso fuera de juego los hombros; pero la gente sostiene que esta estructura era más bien simbólica que jerárquica, como lo sugiere también el hecho de que Sullka Titi Arriba fuera considerada como la cabeza de las tres, pese a ser la zona aparentemente más reciente de la antigua comunidad. Albó tal vez pone demasiado énfasis en el carácter jerárquico de la estructura somática en las dos mitades de Jesús de Machaqa. Esta estructura está más bien íntimamente relacionada con la necesidad de organizar la estructura rotatoria de las autoridades y del trabajo en las mitades y comunidades, pues en ambos niveles la jerarquía política cambia cada año.[32] Resulta bastante interesante que a este respecto no haya mención de Sullka Titi Umarucha; en cambio se reconoce debidamente la subdivisión entre Titiri y Lawa Qullu, como en los antiguos documentos. Según los mismos comunarios, cada sección tenía sus propias autoridades (*p'iqis* y *jilaqatas*) y este hecho obliga a preguntarse inevitablemente sobre la forma o de acuerdo a qué estructura se gobernaban los antiguos ayllus menores (como, por ejemplo, Sullka Titi).

El estudio de Albó (et al. 1972: 782) contiene un análisis interesante de las estructuras rotatorias de Jesús de Machaqa; describe en especial la circulación de los cargos de *escribano* y *justicia*, dos cargos de cada mitad que 'tradicionalmente' rotaban entre las seis comunidades de cada mitad siguiendo un orden fijo, que Albó considera jerárquico, en el sentido de que las comunidades que ocupan el primer lugar en la lista de dos columnas que elabora, inaugurarían el ciclo.[33] Como se detalla en el estudio posterior de Ticona y Albó (1997: capítulos 7 y 8), actualmente los cargos de escribano y justicia prácticamente han desaparecido pero sigue empleándose un sistema rotatorio semejante para la elección de las autoridades intercomunales de las ahora llamadas "centrales" (dos para toda la región, desde 1987) y "subcentrales" campesinas, que en gran medida son nombres nuevos para las unidades de siempre, con algunos reajustes. Significativamente estas autoridades siguen llamándose *mallkus* y la autoridad principal de toda la central ahora recibe de nuevo el nombre de *jilir mallku awki*, por ser la

32 Arnold (1988) llega a la misma conclusión; pero ella y otros autores han mostrado que en otras partes de los Andes existen estructuras similares (ver por ejemplo Rappaport 1988 y 1992).

33 La rotación se basa en la jerarquía de la estructura somática (p. 788).

máxima autoridad indígena, responsable del bienestar, prosperidad y progreso de las comunidades de su jurisdicción. Albó (et al. 1972: 784) menciona que a escala intracomunal también existen mecanismos rotatorios similares y como un ejemplo de ello dice que muchas comunidades están compuestas de varias zonas y que en ellas cargos como el de *kupi mallku* (primer *jilaqata*) recaen sucesivamente en la 1ª, 2ª zona, etc. (ver también Albó 1993 y Ticona y Albó 1997, que mencionan sistemas rotatorios más complejos).

Nuestra información confirma que la elección de las autoridades principales de Sullka Titi acostumbró a estar determinada por una estructura rotatoria como la que se acaba de describir. Por consiguiente, aunque cada una de las tres secciones de la comunidad contaba con su propio conjunto de *jilaqatas*, el cargo de *jilaqata/mallku* de toda la comunidad lo ocupaba anual y sucesivamente el primer *jilaqata* de cada sección. En la comunidad de Sullka Titi Titiri subsiste una estructura rotatoria similar para definir la jerarquía de los *p'iqis*, como analizaremos en el capítulo 4).

Si aceptamos –como indica la información– que durante casi tres siglos y medio todas las comunidades de Jesús de Machaqa han vivido un proceso similar de subdivisión, habrá que reconocer que al examinar la estructura 'tradicional' de la región debe tomarse en cuenta ese proceso. También es fundamental el hecho de que las mitades o secciones eran en gran medida autónomas, especialmente si se desea comprender toda la complejidad de las estructuras actualmente adoptadas. La representación gráfica que Albó da de la estructura tradicional de Jesús de Machaqa requiere, por tanto, de retoques que tomen en cuenta la información que hemos presentado: es lo que hemos hecho en el Gráfico 6, donde se da el debido lugar a la subdivisión de cada una de los doce *ayllu*-comunidades en mitades o secciones, cada una con sus autoridades propias.

Los dos primeros niveles del Gráfico 3 y del Gráfico 6 coinciden, aparte el hecho de que, por limitaciones de espacio, hemos descartado los nombres de la estructura somática; en cambio el Gráfico 6 reinterpreta los niveles tres y cuatro del esquema de Albó. En primer lugar, en nuestro esquema el tercer nivel representa las secciones de cada comunidad, con el correspondiente primer *jilaqata* de cada sección, que constituían las autoridades de toda la comunidad, mientras que la jerarquía interseccional giraba anualmente (de una forma parecida a la de las dos mitades principales de Jesús de Machaqa). En segundo lugar, en nuestro esquema el cuarto nivel muestra las zonas en que estaba dividida cada sección (actualmente, cada comunidad nueva); en su conjunto, las zonas (es decir, cada sección), estaban representadas por un número indeterminado de *jilaqatas*, autoridades responsables de los asuntos comunales en cada sección. Finalmente, las zonas estaban –y siguen estando– representadas individualmente por un *p'iqi* (cabeza), responsable de los intereses de su zona. La estructura 'tradicional' es, por consiguiente, más compleja de lo que indica el esquema de Albó; y la formación de las comunidades y

los cantones nuevos se puede explicar mejor como rupturas en la antigua estructura de autoridad política, que sostenía la unidad de las comunidades, de las mitades y del cantón. Si prestamos más atención, podemos ver que la división del antiguo ayllu máximo y de los señoríos aymaras parece haberse debido a rupturas similares de la autoridad política causadas por la invasión y el cambio, en especial por el impacto gradualmente creciente de los mecanismos políticos estatales intrusos.

Comparando el esquema del Gráfico 6 y la nomenclatura registrada en la documentación emanada de la "compra" de tierras de 1644-1645 con una lista de los nombres de las comunidades nuevas, se puede apreciar también que la actual división de los ayllus antiguos se basa en gran medida en subdivisiones ya existentes en la estructura 'tradicional'. Las autoridades de las comunidades nuevas son también sucesoras directas de las autoridades de las antiguas mitades, gobernadas con ciertos márgenes de autonomía desde mucho antes de la introducción de las nuevas estructuras que Albó analiza.

No puede negarse la existencia de importantes excepciones y anomalías en las múltiples transformaciones por las que ha atravesado la región de Jesús de Machaqa durante la mayor parte de este siglo. Albó (et al. 1972: 803-813) mencionan las nuevas estructuras sindicales campesinas, la educativa, la comercial y la administrativa y Ticona y Albó (1997) analizan también la influencia de varios grupos religiosos y de la nueva red caminera. Dentro de ellas, en nuestra opinión, la principal influencia ha sido la de las dos primeras innovaciones –sindicatos y escuelas– sobre la estructura política y administrativa de las antiguas comunidades y de sus correspondientes secciones. Son también las que han tenido un impacto más visible en la estructura 'tradicional' y las que más han contribuido a la formación de las comunidades nuevas y a la división del cantón de Jesús de Machaqa en varios cantones.

Conclusión: 'Estructuras encajonadas'

Un rasgo interesante de la estructura 'tradicional' de Jesús de Machaqa es que, en el sistema general, podemos detectar estructuras comunales e intracomunales en que se reflejan en gran medida los principales principios del orden global (¿o podría ser al revés?: es decir, que son los principios básicos de la unidad más pequeña que se repiten en las superiores). Se trata de un fenómeno interesante y muy intrigante, cuya mejor descripción es la que nos ha dado Bouysse-Cassagne (1987: 207-208) al tratar de la forma como los aymaras se esforzaron por resolver el doble problema de la identidad y de la diferencia en un espacio multiétnico. Para subrayar la importancia que para los aymaras tenían las localizaciones espaciales, la mencionada autora cita al cronista indio Santa Cruz Pachakuti, quien para revelar su origen e identidad, lleva a sus lectores por seis divisiones espaciales; y se pregunta si no estamos ante una serie de estructuras encajonadas que pudieron tener un significado antes de la conquista.

Creemos que el análisis anterior ha mostrado que se puede aplicar el mismo principio estructural a las estructuras 'tradicionales' de Machaqa, de Jesús de Machaqa, de las mitades, de las comunidades, de las secciones y de las zonas de todo el periodo colonial. De hecho todavía hoy pueden encontrarse en los Andes unos principios organizativos y simbólicos semejantes (ver el análisis del capítulo 4).

Como hemos visto, el dualismo aymara sufrió algunas importantes transformaciones como efecto de la invasión incaica; pero se nos ha planteado la pregunta de la medida en que estos cambios penetraron en comunidades concretas como las de Jesús de Machaqa. Nuestro análisis ha mostrado que, mientras el significado del dualismo aymara cambió radicalmente en los niveles estatal y señorial después de la conquista de los Inka y en el nivel regional y de la *marka* durante el periodo colonial, la realidad demuestra que en los niveles concretos comunal, seccional y familiar la mayor parte de los principios fundamentales del dualismo (las biparticiones arriba/abajo, derecha/izquierda y masculino/femenino) han seguido siendo los cimientos subyacentes de la organización y del simbolismo espaciales aymaras.

Esto se hará todavía más explícito en el capítulo siguiente, donde trataremos de la estructura intracomunal de la comunidad nueva de Sullka Titi Titiri y analizaremos las funciones específicas que las categorías de género y de parentesco desempeñan en la estructura jerárquica de autoridad en la comunidad. Uno de los propósitos principales del presente capítulo ha sido contextualizar dicho análisis dando al lector información sobre los antecedentes históricos de la región y sobre las estructuras regionales e intercomunales con las que hay que medir la estructura intracomunal. La información conjunta de los capítulos 3 y 4 ofrecerá luego el marco necesario para el análisis que ha de llevarse a cabo en los capítulos siguientes.

Gráfico 7
Estructura jerárquica de la autoridad de Sullka Titi Titiri.

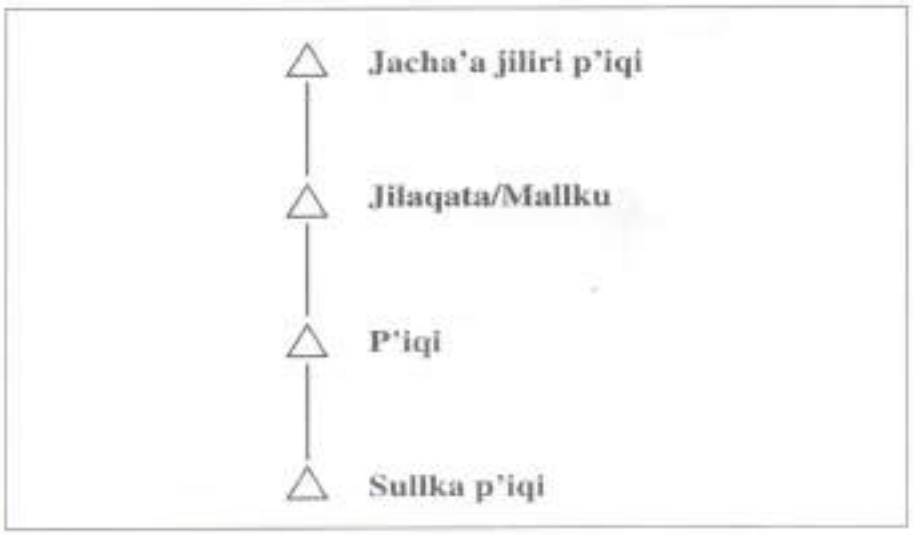


Gráfico 8
Estructura jerárquica de la autoridad masculina
de Sullka Titi Titiri.

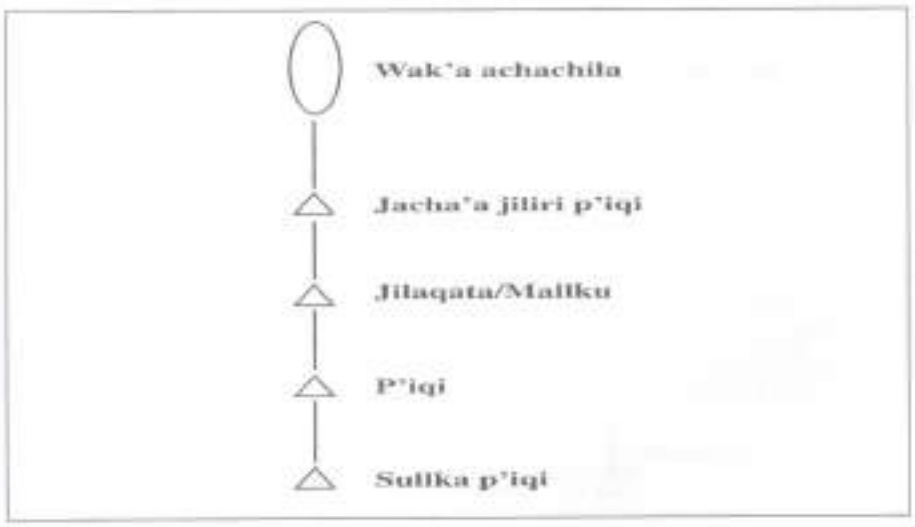


Gráfico 9
Estructura jerárquica de la autoridad de complementaria.

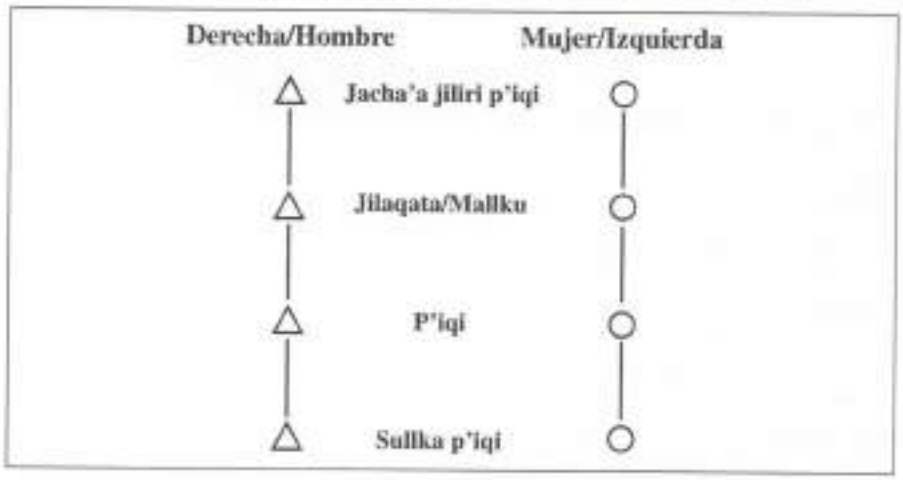


Gráfico 10
Descendencia de la autoridad desde el *wak'a achachila.*

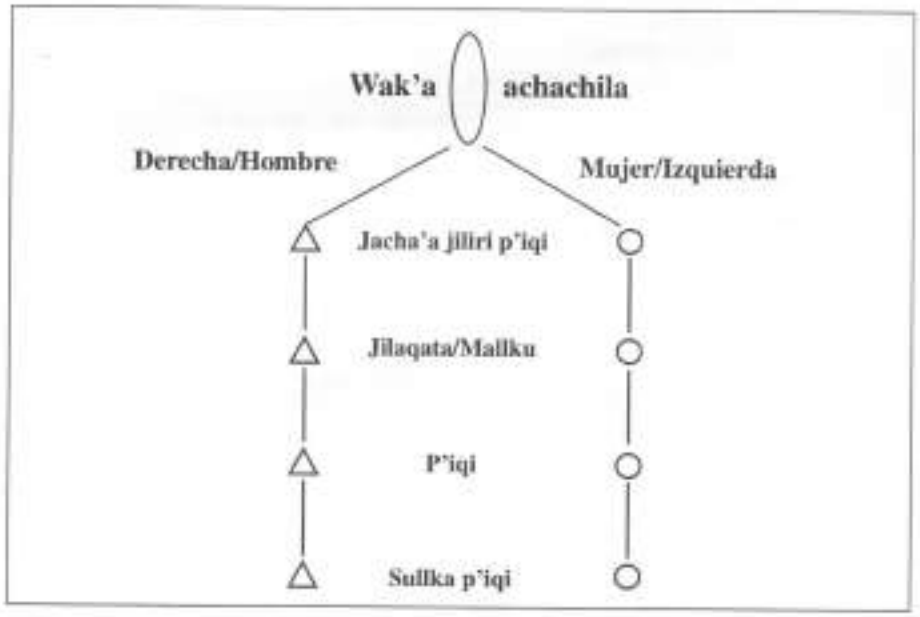


Gráfico 11
Descendencia masculina y femenina a partir de Wiraqucha, basada en el dibujo de Santa Cruz Pachakuti.

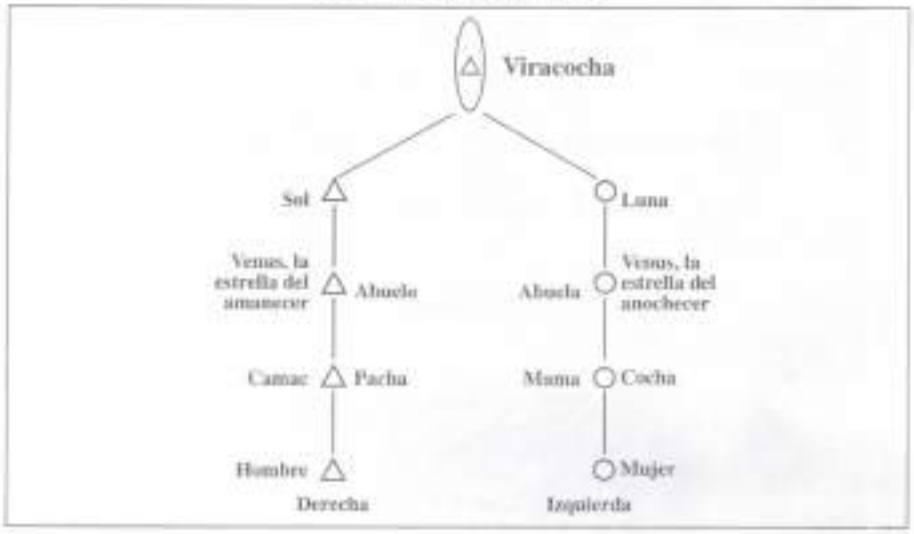


Gráfico 12
La estructura jerárquica de autoridad de Sullka Titi Tittiri se ajusta a las categorías fundamentales de parentesco aymara.

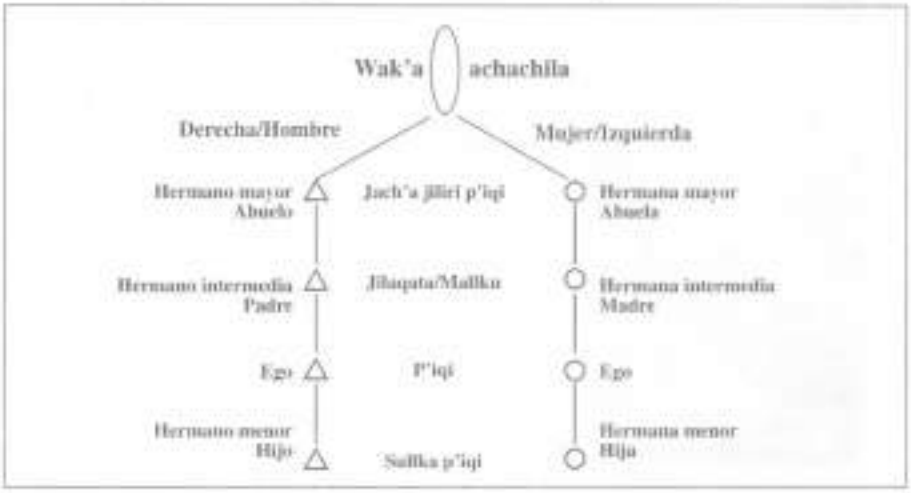
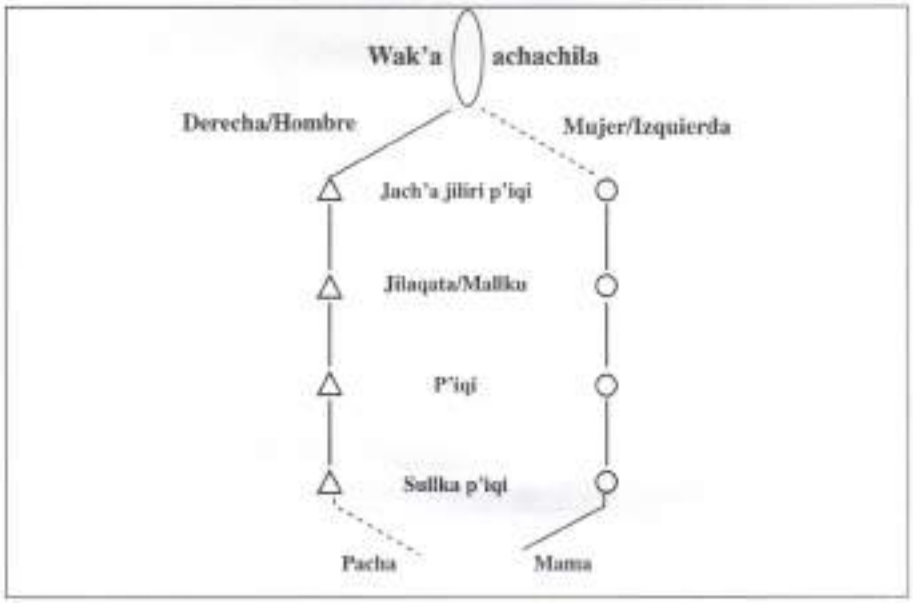


Gráfico 13
Estructura jerárquica de autoridad, tomando en cuenta el carácter especial de la autoridad femenina.



4.1. El área central de Sullka Titi Titiri con el núcleo escolar 'Germán Busch' a la derecha.

4.2. La capilla del santo patrono llamado el "Señor de la Exaltación".

4

METAFORAS DEL PODER Y DE LA AUTORIDAD

4.1. Introducción

Más adelante, en el capítulo 5, describiremos y analizaremos las principales divinidades de la comunidad de Sullka Titi Titiri; y en los capítulos 6 y 7 ofreceremos una descripción y análisis detallados de la serie de ritos que acostumbraron a formar parte de los amplios y minuciosos procesos que van implicados en la investidura y ejercicio de la autoridad en la comunidad.[1] Pero para poder apreciar todo el significado y complejidad de aquellas divinidades y ritos hay que conocer bien el contexto sociopolítico en que existían; dedicaremos, por tanto, la mayor parte de este capítulo a explicar en detalle la organización sociopolítica de la comunidad, la estructura jerárquica de la autoridad en ella y los papeles que en este contexto juegan las categorías de sexo y parentesco. La descripción se basa en gran parte en los relatos orales sobre 'cómo acostumbraban a ser las cosas', aunque se señala –cuando es del caso– cómo esta estructura sociopolítica cambió a lo largo del siglo, en especial a partir del momento en que se abandonaron las obligaciones para con los *wak'a achachilas*. Comenzaremos analizando brevemente la organización geopolítica de la comunidad, la distribución de la tierra y las condiciones de vida.

La comunidad de Sullka Titi Titiri

La comunidad nueva –o *istanrya* [estancia] como suelen llamarla sus propios habitantes– de Sullka Titi Titiri actualmente se compone de las tierras y gentes de una de

1 La gente de Sullka Titi Titiri emplea genéricamente el término español 'autoridad' para referirse a quienquiera que ejerza un cargo público en la comunidad.

las tres o cuatro (según como las contemos: ver capítulo 3) secciones del antiguo ayllu de Sullka Titi, una de las doce comunidades que pertenecieron a la marka y posterior cantón de Jesús de Machaqa (la región ahora se divide en una serie de cantones, ver Mapa 2). Sullka Titi Titiri se encuentra en el corazón de la región de Jesús de Machaqa, a unos 100 km. de la ciudad de La Paz, aunque el trayecto entre la capital y la comunidad dura entre tres y cuatro horas, por carreteras de tierra que pueden hacerse casi intransitables en la época lluviosa. Por el norte la comunidad colinda con el cantón de Tiwanaku y su centro está a unos 25 km. de esas famosas ruinas. Una jornada a pie al pueblo de Tiwanaku (que los campesinos solían hacer muy a menudo en el pasado próximo) requería unas diez horas, por la cordillera que corre al este desde la frontera con el Perú. La comunidad de Sullka Titi Titiri (ver Mapa 3) constituye una franja larga y estrecha de tierra, que se extiende por el sur desde el Jach'a Jawira 'Río Grande', que desemboca en el río Desaguadero, hacia una pampa de considerable extensión a algo más de 3.800 metros sobre el nivel del mar; por el norte hasta la cordillera a más de 4.700 metros de altura y, finalmente, hasta los valles protegidos, al otro lado. En total la comunidad tiene una superficie cercana a las 4.500 Ha., de las que sólo un pequeño porcentaje se considera cultivable, utilizándose el resto como pastos.

Los cambios de organización intercomunal de Jesús de Machaqa han influido notablemente, no sólo en la estructura de las antiguas comunidades o ayllus menores, sino también en las relaciones entre las comunidades adyacentes, es decir entre las comunidades nuevas creadas por la fragmentación de las antiguas. En efecto, si bien Sullka Titi Titiri actualmente se ha independizado por completo de sus antiguos aliados (Sullka Titi Lawa Qulla y Sullka Titi Arriba), ha ido desarrollando nuevas relaciones con Qhunqha Milluni, la comunidad nueva con que comparte los antiguos linderos entre las dos mitades de Jesús de Machaqa. Esta relación se centra en la antigua escuela cantonal "Germán Busch" y en el más reciente Colegio "Franz Tamayo": como las dos comunidades los administran conjuntamente, han tenido que restablecer sus relaciones a medida que se iban rompiendo o cambiando sus vínculos con las demás secciones de sus antiguas comunidades; actualmente son las dos únicas comunidades que comparten la antigua escuela indigenal, de cuyo mantenimiento y funcionamiento se han responsabilizado. Esta nueva situación ha acercado más a las dos comunidades y en determinado momento constituyeron un mismo 'sindicato campesino'; aunque éste ahora se ha dividido en dos, la gente sigue hablando a menudo de la comunidad de Sullka Titi Qhunqhu.[2] Esta nueva relación está marcada, sin embargo, por problemas y disputas, que con frecuencia parecen amenazar su misma existencia; pero se trata de un proceso reciente y será interesante seguir la evolución de estos nuevos lazos en el futuro próximo.

2 Agradecemos a Andy Orta por habernos llamado la atención sobre este último aspecto.

Distribución y propiedad de la tierra

Las tierras de Sullka Titi Titiri se dividen en tres zonas, conocidas como 'abajo' (la pampa), 'arriba' (el centro y las faldas de las lomas) y 'cordillera' (las montañas y valles septentrionales). La mayoría de las familias poseen dos, y algunas tres, viviendas en la comunidad: la primera suele estar en la parte inferior meridional de la comunidad, ya sea 'abajo' o 'arriba', donde se encuentra la mayor parte del terreno cultivable y donde las familias suelen permanecer durante la parte final de la época de lluvias y la primera de la seca, durante la siembra y cosecha y mientras hay suficiente pasto para los rebaños. Esta vivienda, con algunas parcelas privadas, se llama *sayaña*, término que indica el lugar donde se reside y que constituye la porción más importante de la tierra privada de cada familia. Algunas familias poseen dos *sayañas*.[3]

La segunda vivienda está en la 'cordillera', adonde se lleva a pastar al ganado durante el invierno seco, cuando escasea el pasto en los terrenos bajos. Las mujeres y/o niños a menudo permanecen aquí con el ganado durante largos periodos, mientras los hombres llevan a cabo las tareas que hay que realizar en la *sayaña* o cumplen sus obligaciones de trabajo comunal con otros miembros de su zona. Se puede, por tanto, afirmar que cada año una gran parte de la población migra dentro de los límites de su propia comunidad. Además, en algunos casos los hombres la abandonan por cierto periodo de tiempo para trabajar en La Paz, en los Yungas o incluso más lejos. No faltan tampoco quienes trabajan casi permanentemente lejos de la comunidad y de sus familias. En estos casos la familia suele poseer una casa en El Alto, esa ciudad de rápido crecimiento, recientemente desmembrada de La Paz y habitada principalmente por gente de origen indígena; a menudo algunos de los hijos mayores viven allí con sus padres, sea porque trabajan en la ciudad, o porque prosiguen su educación secundaria o universitaria.[4]

Las parcelas y viviendas de la 'cordillera' no reciben el título de *sayaña*, como cabría esperar, sino de *anaqa*, término que denota tierras alejadas del lugar donde reside realmente el pastor; pero para mucha gente estos lugares se han convertido en algo más que un segundo hogar, aunque –como sugiere la palabra y confirman las tradiciones locales– la 'cordillera' antes era tierra inhabitada de pastoreo: se fueron poblando a medida que fue creciendo la población. En muchos casos la gente trata ahora a sus *anaqas* de la misma forma que tratarían a sus *sayañas*, es decir, que si es

3 *Sayaña* procede de la raíz *saya-* (como en *jaxanxaya*), que denota la acción de detenerse en determinado lugar.

4 La educación secundaria suelen recibirla en el Colegio "Franz Tamayo", al que también acuden estudiantes de muchas otras comunidades de Jesús de Machaqa; de él salen graduados de bachilleres, habilitados para ingresar en las universidades.

posible, cultivan sus campos; y en algunos casos hay que decir que en la *anaqa* se encuentra el hogar familiar más importante. De ahí que no estemos solamente ante un caso de migración estacional, sino de colonización permanente dentro de la región local e incluso de la comunidad. De paso, es interesante que, cuando saqué a relucir este tema, los comunarios trataron de este tipo de colonización interna relacionándola directamente con la migración a Sullka Titi Arriba en la época colonial. Además de la *sayaña* y de la *anaqa*, que son pequeñas tierras privadas, están los terrenos comunales, que abarcan la mejor parte del territorio de la comunidad. Estas tierras se dividen entre los pastizales y los campos comunales denominados *aynuqas*. Sullka Titi Titiri posee ocho *aynuqas* (cuatro 'abajo' y cuatro 'arriba'), de las que cada vez se cultiva una en cada mitad, descansando las seis restantes.

Hay que anotar que en la actualidad va disminuyendo la antigua división comunal en mitades superior e inferior. Esto no es simple efecto de la mayor importancia de la 'cordillera', sino también del creciente impacto de un nuevo centralismo comunal. En efecto, la 'mitad superior' afirma ser y se va convirtiendo en centro de la comunidad: en ella encontramos la escuela y el colegio; y en relación con ellos, un pequeño núcleo habitacional con una plaza central, donde los sábados hay un mercado. La aldea ha surgido en los últimos años, consolidándose con la construcción de una serie de edificios administrativos. El templo de la mitad superior también se ha hecho más importante que el de la inferior, aunque la gente de ésta afirme que su Virgen es verdaderamente milagrosa, a diferencia de la del otro templo (que dicen ser simplemente manufactura humana). Actualmente hay planes de construir un nuevo templo en la plaza central, que reemplazaría a los dos anteriores y, así, reforzaría todavía más la tendencia creciente al centralismo comunal. (Ver la Ilustración 4.1).

Cultivos, ganado y dieta

Los cultivos principales que crecen en la comunidad son cebada, quinua, *kañawa* y papas (de las que una gran parte son amargas, para deshidratarlas y hacer *ch'uñu* durante los meses helados y soleados de invierno; pero en contra de lo que dicen Bonilla y Fonseca (1963: 89, 93), se siembra satisfactoriamente habas, *uqa* e *isañu* (dos tubérculos) y la cebada no se cultiva solamente para forraje ganadero, sino que una variedad de ella produce alimento de consumo humano.[5] Además de las anteriores, también se recogen plantas silvestres para consumir como té y medicinas.

5 La razón de esta discrepancia con el estudio de Bonilla y Fonseca se debe probablemente a que éste se centra más en la comunidad del pueblo de Jesús de Machaqa, que no posee muchas parcelas en laderas.

A pesar de que en la región pueden crecer una serie de cultivos, su cosecha depende de factores climáticos sumamente sutiles (lluvia, helada y granizo). La cosecha de papas, por ejemplo, parece que con frecuencia se malogra, debido principalmente a las heladas tempranas: si éstas llegan cuando la planta se encuentra todavía en flor, en una noche puede aniquilar la plantación, como sucedió tres años seguidos (de 1991 a 1993). Por esto a menudo los habitantes dependen de la compra de alimentos en la ciudad, que hay que pagar; y para hacerlo, o bien los hombres han de practicar el trabajo asalariado durante una parte del año o, acaso con mayor frecuencia, han de vender algunos animales; así pueden comprar arroz, fideos, *ch'uñu*, etc. Cuando la carestía golpea a comunidades o, incluso, a regiones enteras, las organizaciones no gubernamentales, como Cáritas, también distribuyen ayuda en forma de harina, arroz, azúcar, etc.[6]

Los rebaños suelen componerse de unas pocas docenas de ovejas, entre cinco y diez vacas y algunas llamas, aunque este animal autóctono se va haciendo cada vez más raro. La alpaca prácticamente ha desaparecido de la región; y a la vicuña, un animal silvestre, ahora rara vez se la ve. El ganado aporta dinero para adquirir víveres cuando la cosecha se malogra; también se puede matar o vender un animal para comprar otros productos (azúcar, pan, hoja de coca, alcohol, materiales de construcción, etc.); pero el queso elaborado con leche de oveja y de vaca también constituye un pequeño ingreso durante una parte del año, que se dedica a la adquisición de aquellos productos necesarios. Muchas familias también se dedican a otras actividades (por ejemplo el tejido de mantas) a fin de obtener dinero para la compra de artículos de primera necesidad.

La dieta básica de la gente de la comunidad es muy sencilla y se compone principalmente de *ch'uñu*, cebada, quinua, arroz, fideos, pan y azúcar. La cosecha de papa fresca normalmente sólo alcanza para un corto periodo de tiempo y, aunque en la tienda local y en el mercado sabatino hay papas durante la mayor parte del año, su compra resulta cara. También se pueden conseguir verduras frescas, pero se las ve raramente, salvo en las fiestas privadas y comunales; carne tampoco se consume casi nunca, fuera de las fiestas. Cuando se mata a un animal y se vende la carne para obtener dinero, la familia campesina normalmente se guarda las vísceras y la cabeza, que se preparan debidamente y se comen. Con frecuencia también se consume localmente el queso elaborado con la leche de las vacas y ovejas.

6 La gente mayor sostiene que antes las cosechas solían ser mucho mejores: "las papas era mayores y el tiempo más benigno". Atribuye los cambios al abandono por parte de la comunidad de sus deberes rituales para con las divinidades locales y regionales.

4.2. Las autoridades y la comunidad

La comunidad de Sullka Titi Titiri se divide sociopolíticamente en diez 'zonas' numeradas (uno, dos, tres...), habitadas por un promedio de catorce familias. Las zonas se dividen por mitades entre las de 'arriba' (de la uno a la cinco) y 'abajo' (de la seis a la diez), aunque la región de la 'cordillera' no está incluida en esta estructura. Por tanto, encontramos de nuevo funcionando el principio básico de organización espacial. Idealmente, la primera zona es la situada en la parte más alta de la mitad de 'arriba' y la décima es la más alejada de la de 'abajo', colindante con el río Jach'a Jawira; pero como acontece con tan frecuencia en la cultura aymara, las ideas y los ideales no siempre coinciden con su función real. Así, las zonas no indican simplemente divisiones territoriales, aunque éste es su ideal, sino que se relacionan con determinadas familias; por tanto, aunque se las considera unidades territoriales y lo sean hasta cierto punto, muchas zonas incluyen a familias que tienen su *sayaña* en lugares que, idealmente, forman parte de otra zona. A causa de ciertas relaciones sociales (por ejemplo un segundo matrimonio), una familia y su *sayaña* pueden pasar a pertenecer a una zona cuya localización principal está muy alejada. He aquí un ejemplo real: una viuda que era miembra de la zona tres de 'arriba', en 1993 vivía con sus hijos en una de las zonas de 'abajo'.

La división teórica de la comunidad en zonas territoriales es importante y la gente insistirá en su autenticidad, aun admitiendo que la regla general tiene sus excepciones. Lo mismo puede decirse de muchas otras estructuras en las que las ideas e ideales juegan un papel importante como principios organizativos, aunque quizás haya que aceptar excepciones y exenciones cuando se trata de que estas estructuras funcionen.

Los 'cabezas' (*p'iqis*)

La unidad elemental de autoridad comunal en Sullka Titi Titiri es el *p'iqi* (aymara) o 'cabeza' (español); ambos términos significan lo mismo y la gente los usa indistintamente, junto con el término español 'dirigente'. Hay aquí una influencia del sindicato campesino y refleja hasta cierto punto la 'nueva' categoría de los *p'iqis* como cargos sindicales, aunque en la actualidad la estructura 'tradicional' y el sindicato campesino de hecho se han fundido totalmente.[7] Albó (1993: 54) afirma que el término *wayna* (joven) se usó junto a *p'iqi* para referirse a las autoridades fundamentales de Sullka Titi Titiri; pero nuestra información sugiere que la combinación *wayna p'iqi* sólo se aplicaba a los *p'iqis* entre su elección para el cargo y su toma de posesión; después sólo se los conocía como *p'iqi* o 'cabeza'.

7 Agradezco a Albó esta comunicación personal.

Los *p'iqis* actualmente son diez, el mismo número que cuando practicaron por última vez los procesos rituales de toma de posesión, actualmente en desuso (ver capítulos 6 y 7). Cada *p'iqi* representa a una de las diez zonas en que, desde hace cierto tiempo, está actualmente dividida la comunidad; pero los *p'iqis* (y, por tanto, presumiblemente también las zonas) solían ser menos, y su número poco a poco fue aumentando a lo largo de este siglo, al parecer de cuatro a diez, a medida que fue creciendo la población de la comunidad. Hay que destacar, además, que según la mayoría de la gente con que hablamos, la división de la comunidad en zonas es una novedad relativamente reciente.[8] Lo más probable es que esto se produjera junto con, o como consecuencia de, la introducción del sindicato campesino y la Reforma Agraria en la región en los años cincuenta; pues estas instituciones han tenido una importante influencia en el conjunto de la organización sociopolítica de Jesús de Machaqa y en cada una de sus comunidades. Mucha gente atribuye abiertamente a estos cambios el hecho tanto de que las comunidades antiguas se hayan fragmentado en dos o más comunidades, y éstas en zonas, como de la ruptura del cantón de Jesús de Machaqa. Parece que ambos procesos se encuentran todavía en plena marcha.[9]

Parece cierto que antes, probablemente hasta mediados de este siglo, la comunidad no estaba dividida en zonas, sino en familias extendidas (grandes hogares o grupos patrilineales, que en aymara llevaban el nombre de *jaqi* o *uta*); y aun ahora muchas de las llamadas zonas e incluso "sindicatos" siguen teniendo mucho de familias extendidas, sin territorio diferenciado (se dice: "sus tierras están entreveradas").[10] En la actualidad estos términos siguen aplicándose a una división semejante, aunque muchas veces se refieren a familias extendidas que constituyen unas unidades sociales menores que antes, y que también juegan un papel sociopolítico de menor importancia. El significado básico del término *jaqi* es persona o gente y es interesante observar que muchos aymaras bilingües también emplean la traducción española 'persona' para referirse tanto a familias extendidas como a las antiguas unidades comunales. El sentido básico de *uta* es casa; pero por implicación *uta* también se puede usar para referirse a las familias extendidas y a las antiguas unidades

8 Para otros sentidos del término 'zona', ver el análisis de las estructuras intracomunales en la sección 3.4.

9 El capítulo 7 de Ticona y Albó (1997) está dedicado al tema de la influencia del movimiento sindical y la Reforma Agraria en Jesús de Machaqa. Hubo muy poca distribución de tierras en la región y parece que uno de sus principales propósitos fue incorporar a los 'campesinos' al Estado y a la economía nacional, lo que significaba que habían de cambiar sus formas, su organización y sus autoridades 'tradicionales' (ver también nuestro capítulo 7).

10 La concentración de determinados apellidos en ciertas zonas parece apoyar esta hipótesis: una de las zonas de Luwa Qallu, por ejemplo, se llamó un tiempo 'zona Sánchez' (Albó, comunicación personal).

comunales.[11] Entonces, cabe pensar que antes las familias extendidas incluían a muchas familias 'pequeñas', que compartían un mismo apellido y, probablemente, también un antepasado común. Hoy, en cambio, se entiende el término 'familia' en un sentido más restringido, que incluye solamente a los antepasados y descendientes, aunque es verdad, que en algunos contextos, cuando la gente habla de sus 'familias', incluye a los parientes.

Un comunario, mencionando a su padre como fuente del dato, insistió en que hace mucho tiempo la comunidad se había compuesto de sólo tres *jaqi* (*kimsa jaqiriw, siway*), afirmando también, por consiguiente, que sólo había tres *p'iqis*. Otro comunario explicó el aumento del número de *p'iqis* de seis a diez por el hecho de que, antes, cuando eran sólo seis, la gente no estaba organizada (es decir, organizada en un sindicato campesino), sino dividida en grupos (es decir, hogares patrilineales); también sostuvo que la gente simplemente estaba junta y que la comunidad era sólo un 'lugar'. Con ello parecía querer decir que no formaban parte de una organización nacional (la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), sino que constituía una comunidad aislada, que tenía que tratar directamente con las instituciones estatales (aunque era, naturalmente, parte de la marka, como muestran los antiguos documentos); añadiendo que, por el contrario, desde que se habían organizado los *p'iqis* eran diez.[12]

Los comuneros nos dijeron que en los años cuarenta la comunidad contaba solamente con cuatro *p'iqis* y un *jilaqata* (ahora son tres) y hasta 1976 los *p'iqis* servían en el cargo durante tres años; hoy, en cambio, la duración del cargo de los *p'iqis* es de un

11 Cuando preguntamos a un oficial local del Registro Civil cuánta gente (personas) vivían en la comunidad, nos dijo que eran 145. Como no podíamos creer que fueran tan pocas, le preguntamos si incluía a los menores; y entonces quedó claro que él había interpretado que nosotros le preguntábamos por las unidades familiares, añadiendo que, para calcular el número aproximado de la población total, podía multiplicar aquella cifra por cinco. Es decir, en la lógica censal aymara *persona* no significa 'habitante' sino 'jefe de familia' (aunque *jaqi*, en otro contexto, también puede significar hombre o varón) y *familia* no significa 'unidad familiar' sino la suma de 'habitantes' en las diversas unidades familiares. Casarse, es decir, formar una pareja y un hogar, es *jaqichasiña* (hacerse persona) y *utacha/siña* parece tener un sentido muy similar (ver el capítulo 6). Tanto en haciendas como en comunidades, 'persona' era también un término laboral y tributario, que implicaba un determinado aporte en trabajos comunales y /o tasa. Algunos, por tener menos recursos o derechos –y obligaciones– podían ser sólo 'media persona' o 'cuarta persona' (Albó, comunicación personal).

12 Ese hombre y muchos otros atribuyen a la Reforma Agraria y al sindicalismo el hecho de que actualmente se hayan abandonado los ritos más importantes de la comunidad; y la opinión de la mayoría de ancianos es que esta novedad ha debilitado internamente a la comunidad. Retomaremos este tema con mayor detalle en el capítulo 7 pero hay que añadir aquí que la misma gente también atribuye las malas cosechas y el fraccionamiento social (es decir, la división en zonas y diversas afiliaciones religiosas) al hecho de que actualmente se ha abandonado a los *wak'a achachilas*; en cambio, algunos miembros de la generación más joven sostienen otro punto de vista.

solo año. Actualmente, como antes, los *p'iqis* entran en un orden jerárquico rotatorio entre las zonas, aunque ha habido que alterar ligeramente esta organización para adaptarse a los cambios del espectro sociopolítico: la costumbre anterior era que la misma persona ejerciera el cargo de primer *p'iqi*, segundo *p'iqi*, etc., por tres años; en la actualidad, por el contrario, cada año un grupo de tres *p'iqis* ejerce unos cargos especiales, que el próximo año pasan a las tres zonas siguientes y así sucesivamente. Se ha establecido este sistema de rotación para decidir quién va a asumir la responsabilidad de determinados papeles funcionales en la comunidad; pero en las últimas décadas estos papeles han ido aumentando en número. Así, aunque en principio los *jilaqatas* tienen la responsabilidad de los asuntos comunales y de sus relaciones externas, a los tres primeros *p'iqis* anuales les incumben tres papeles funcionales: son los de los llamados 'secretarios' (de relaciones, de actas y de vialidad). Los *p'iqis* se convierten, por consiguiente, en 'funcionarios' de toda la comunidad, aunque no parece que éste hubiese sido el caso anteriormente, cuando cada uno de ellos representaba únicamente a su zona).[13]

Un aspecto importante de los cambios que afectan al cargo de *p'iqi* es que, como ahora muchos jóvenes al salir del colegio dejan la comunidad para ir a La Paz, existe una real escasez de gente capaz o deseosa de asumir esta responsabilidad. Hoy nos encontramos con hombres que hace tiempo cumplieron con esta obligación y han servido también como *jilaqatas*, que vuelven a servir de *p'iqi* (en algunos casos, por tercera vez), porque no hay nadie más o porque lo hacen por sus hijos. Hay zonas incluso que durante un año no tienen *p'iqi*.

Los 'cabezas' menores (*sullka p'iqis*)

Hasta 1976, ocupar el cargo de *p'iqi* suponía un largo proceso, que incluía una serie de ritos comunales oficiales, necesarios para legitimar a los nuevos grupos que accedían al poder (ver capítulos 6 y 7). Una parte esencial de este proceso era que quienes 'aspiraban' al cargo, antes de podérseles aceptar como candidatos aptos y calificados para ser autoridades reales responsables de los asuntos comunales, habían de servir como *sullka p'iqi* o 'cabezas' menores a las autoridades vigentes durante tres años (el mismo período que la duración del cargo). Hay que ver, pues, este rango como parte integrante de la estructura jerárquica de autoridad en la comunidad, pues se con-

13 En el simbolismo del rito de iniciación de los *p'iqis* se pueden ver las funciones tradicionalmente contrapuestas de los *p'iqis* y de los *jilaqatas* (ver capítulo 7). Aunque, actualmente, están abandonadas, la comunidad sigue considerando perfectamente posible la resurrección de las antiguas prácticas rituales y en las reuniones oficiales de dirigentes comunales se ha tratado reiteradamente de esta posibilidad (ver el capítulo 8).

sidera que los *sullka p'iqis* prestaban servicio activo a la comunidad como autoridades inferiores o aprendices. En el capítulo 6 se tratará detalladamente de los ritos, aspectos sociales y repercusiones de este largo periodo de servicio, conocido como *chhiphiña*, pero aquí hacemos notar que en la actualidad han desaparecido, tanto el cargo de *sullka p'iqi* como las diversas obligaciones rituales y sociales ligadas al mismo y al ascenso de él a otro cargo que implicaba autoridad real.

Los *jilaqatas* – *mallkus*

Por encima de los *p'iqis* están los *jilaqatas* o *mallkus*, que actualmente son tres y sirven como representantes oficiales de la comunidad. Su duración es de un año y parece que así ha sido desde hace mucho tiempo. Antes, cada individuo sólo habría servido una sola vez en su vida como *jilaqata*; ahora, en cambio, es muy normal que sirva dos veces: normalmente, por la falta de candidatos aptos, pero también lo hace de nuevo por sus hijos. En 1993 una mujer soltera era tercer *jilaqata*, cosa que antes habría sido impensable y que inspiraba muchos chistes –incluso sarcásticos– entre mucha gente, aunque tenía que aceptarlo. Las funciones sindicales de los tres *jilaqatas* son, por orden jerárquico, las de 'sub–central', 'secretario general' y –por la importancia local e histórica de su núcleo escolar– 'secretario de la Junta de Auxilio Escolar'. No hay indicios que permitan pensar que estos cargos roten sistemáticamente entre las zonas, como cabía esperar tomando en cuenta los datos sobre el conjunto de Jesús de Machaqa.

Los *jilaqatas* acostumbraban empezar y terminar su cargo en una ceremonia pública cantonal que sigue celebrándose anualmente el 1° de enero en el pueblo de Jesús de Machaqa. En esta ceremonia solían participar los miembros de todas las comunidades del antiguo cantón, pero después de su división y de la creación de nuevos cantones, en especial las comunidades de la mitad superior se han ido retirando, una por una, del acto. En 1994 las únicas comunidades nuevas de la mitad superior que participaron en la ceremonia de toma de posesión fueron las de la antigua comunidad de Parina, pero en 1999 estaban también algunas de Sullka Titi (Albó, comunicación personal).

Ticona y Albó (1997) tratan detalladamente de esta fiesta y su importante simbolismo, así que aquí no hace falta describirla. Sólo señalaremos que cuando estuvimos presentes el 1° de enero de 1991, solamente los *jilaqatas* cesantes de unas tres comunidades acudieron a la plaza principal de Jesús de Machaqa para llevar a cabo los tradicionales ritos y bailes con panes. Pero los *jilaqatas* entrantes de muchas otras comunidades estuvieron presentes en la ceremonia de iniciación misma, que es independiente y se celebra antes el mismo día. En cambio, muchos de los *jilaqatas* cesantes bailaron con los panes ornamentales tradicionales en las plazas de sus propias comunidades. Éste es el caso de Sullka Titi Titiri, aunque el *jilaqata* entrante ya no asiste a la ceremonia de Jesús de Machaqa ni parece practicar ningún otro rito pública-

mente cuando toma posesión de su cargo; a pesar de lo cual los que lo desean son libres de realizar libaciones y ofrendas privadas, y muchos lo hacen.

El término *mallku* se suele reservar para los *jilaqatas*, aunque hay que notar que a los tres *p'iqis* primeros a menudo se los llama *mallku* e incluso *jilaqata*, pues ahora les incumben responsabilidades especiales aparte de representar a sus zonas. En 'plural', *mallku*[*naka*] también se usa para referirse al conjunto de las autoridades (es decir, incluidos todos los *p'iqis*), particularmente cuando aparecen juntos, por ejemplo en las asambleas y fiestas comunales. Finalmente, se usa también *mallku* para referirse a algunas divinidades que son tenidas por superiores en sus filas; y de hecho a los *wak'a achachilas* se los considera organizados de una forma muy similar a la de las autoridades comunales (ver el capítulo 8).

Las 'cabezas' superiores (*jach'a jilïri p'iqis*)

El cuarto tipo de autoridad en Sullka Titi Titiri eran los *jach'a jilïri p'iqis*, a los que con frecuencia también se llama *awki p'iqi*, en aymara, o, en castellano, 'hombre cabeza'. Aquí, en castellano 'hombre', lo mismo que en aymara *jilïri* ('mayor') y *awki* ('padre'), denota superioridad y respeto, mientras que *jach'a* ('grande'), viene a reforzar este mismo matiz. Los *jach'a jilïri p'iqis* solían servir como gobernantes ancianos, quienes constituían un cuerpo oficioso, una especie de Consejo de Estado, con funciones de asesoramiento. Aunque en realidad no poseían ningún poder de gobierno, la autoridad les venía por el hecho de que contaban con una vasta experiencia y se habían ganado un alto respeto como dirigentes competentes durante el tiempo que sirvieron como *p'iqis* y *jilaqatas*. De ahí que para obtener la prestigiosa condición de *jach'a jilïri p'iqi*, un individuo debía haber ejercido previamente todos los ritos y procedimientos sociales mencionados, sin limitarse a desempeñar las obligaciones formales que implicaban, sino ganándose el honor, la admiración y el respeto de los otros miembros de la comunidad, demostrando ser un gobernante sabio, justo y humilde, pero también con autoridad. Esto suponía que se considerara que había entablado una buena relación con las divinidades. Por ello, el simple servicio como *p'iqi* y *jilaqata* y el llegar a cierta edad no garantizaría por sí mismo a nadie la categoría de *jach'a jilïri p'iqi*.

Los *jach'a jilïri p'iqis* solían jugar un papel importante en las ceremonias rituales practicadas cuando los *p'iqis* tomaban oficialmente posesión de su cargo. Se reconocía su papel de consejeros, tanto de la comunidad como de sus dirigentes oficiales; idealmente, sus funciones duraban tres años como las de los *p'iqis* o, a veces, incluso más. Ahora, en cambio, cuando ya no se celebran los complejos ritos ni las ceremonias de toma de posesión, también se ha abolido el reconocimiento oficial de estas autoridades oficiosas. En realidad, muchos comunarios opinaron decididamente que, como ya no existía la categoría oficiosa, pero reconocida, de los *jach'a jilïri p'iqis*, y como ya no

se llevaban a cabo los ritos, también había disminuido grandemente el prestigio de los propios *p'iqis* y de sus funciones.[14]

Autoridad y jerarquía

Hemos visto los cuatro niveles de autoridad que solían existir en la comunidad de Sullka Titi Titiri y se ha señalado, además, que la estructura de autoridad en la comunidad constituía un sistema jerárquico. De hecho, se puede representar gráficamente esta estructura básica de autoridad mediante una línea recta en la que abajo está el *sullka p'iqi* y arriba, el *jach'a jilири p'iqi* (ver Gráfico 7). Cada miembro masculino de la comunidad estaba teóricamente destinado a ir ascendiendo por esta jerarquía hasta llegar a la cima.

Anteriormente también se ha hecho mención de que el ejercicio de la autoridad en cualesquiera de los niveles de la jerarquía comunal implicaba una serie de obligaciones rituales y sociales; y que en numerosas ocasiones los individuos del caso debían practicar ceremonias rituales de toma de posesión. En realidad, como veremos con todo detalle en los capítulos 5-8, se consideraba que la autoridad (el derecho y el poder de gobernar la comunidad) procedía de las divinidades masculinas de la comunidad, los *wak'a achachilas*. Para representar plenamente la estructura de autoridad en la comunidad hay que añadir, por tanto, a los *wak'a achachilas* en la cima del gráfico, como aparecen en el Gráfico 7.

Pero el nuevo esquema (ver Gráfico 8), aunque da una visión más completa de la autoridad en la comunidad, todavía es un modelo parcial, pues no toma en consideración los hipotéticos papeles políticos y de autoridad de las mujeres ni cómo cabría encajarlos en un modelo que pretendiera dar una imagen global de la estructura jerárquica general de la autoridad en la comunidad.

4.3. La autoridad, la jerarquía y los sexos

Nuestro estudio se ha concentrado sobre todo en las cuestiones que se relacionan con las divinidades autóctonas a las que los aymaras de la comunidad de Sullka Titi Titiri denominan *wak'a*, *achachila* o *achila*, pero que acaso quepa etiquetar más exactamente de *wak'a achachila* (ver el capítulo 2). Por el carácter predominantemente masculino de estas divinidades, por lo menos en Sullka Titi Titiri (ver los capítulos 5-7), y su particular importancia para las cuestiones relativas al poder y autoridad políticos oficiales (masculinos), el tratamiento de la organización sociopolítica de la comu-

14 Para un análisis más amplio de este aspecto, ver el capítulo 6.

nidad, de los complejos rituales para convertirse en una autoridad básica de la comunidad, y de los principios, conceptos e ideas religiosos y cosmológicos generales asociados a los *wak'a achachilas*, se ha orientado hacia las cuestiones y preguntas tocantes a la posición del hombre en la sociedad. Sin embargo, estas cuestiones masculinas (los complejos papeles y funciones de los *wak'a achachilas*, las creencias, ceremonias, nociones y percepciones asociadas con ellos; la sociedad en la que funcionan, etc.) no se pueden comprender a cabalidad sin tomar en cuenta el importante papel que las mujeres juegan en esta misma sociedad y los conceptos y divinidades fundamentales que explican y sostienen su condición y desempeños, que por lo general complementan y, a veces, contrastan con los papeles de sus contrapartes masculinas. Por consiguiente, en todo el estudio hemos tratado de tomar en cuenta estas importantes cuestiones comparadas siempre que lo consideremos necesario y la información lo permitió, aunque por las limitaciones de tiempo y espacio no las hemos podido explorar con la profundidad que se merecen. Pero a fin de intentar echar más luz sobre el lugar de la mujer en el sistema sociopolítico de Sullka Titi Titiri, dedicaremos el resto de este capítulo al tratamiento de algunos temas importantes que se refieren especialmente a las funciones complementaria y contrastiva y a la autoridad de hombres y mujeres.[15]

La mujer y la autoridad

Para comprender plenamente la función y significado de la organización sociopolítica, hay que tomar en consideración una premisa esencial para poder llegar a ser autoridad en cualquier nivel de la jerarquía comunal, premisa de repercusiones bastante complejas y que, por tanto, nos costó cierto tiempo captar. Idealmente, fue y sigue siendo decisivo que cualquier hombre que aspire a llegar a ser autoridad sea casado y, aunque el hombre era siempre el que con los rituales era oficialmente iniciado en el cargo público, se consideraba y sigue considerando que la autoridad reside en la pareja.[16]

Si bien los hombres siempre fueron las figuras públicas y políticas más importantes y destacadas, porque casi sin excepción aparecen en primera fila como los dirigentes de la comunidad, hay evidencia que la gente del lugar considera asimismo que la mujer constituye una parte esencial de la ecuación de que está formada la unidad básica de la autoridad en la comunidad. No hay duda sobre las diferencias entre la autori-

15 En su minuciosa recensión de Hans C. Buechler, **The Masked Media** (La Haya, 1980), Hardman (1988) plantea una punzante crítica al sesgo masculino de las etnografías andinas y un buen panorama de las 'carreras de mujeres aymaras'. Su análisis es sumamente pertinente para el presente estudio y en muchos casos sus datos complementan a nuestra información.

16 Hardman (1988: 359ss) hace una observación parecida, subrayando el hecho de que la complementariedad entre ambos sexos es un principio aymara básico.

dad masculina y femenina, pero estas diferencias parecen ser más cualitativas que cuantitativas. Numerosos testimonios sostienen la opinión de que la autoridad femenina, aunque menos oficialmente visible y menos explícitamente política, tiene la misma importancia que la masculina; pero el hecho es que abarca otra esfera de la vida social, a saber, los asuntos controlados principalmente por la mujer como, por ejemplo, el control de los víveres y el sector femenino de la población.[17]

La toma de decisiones comunales puede ser un proceso bastante complicado y de hecho ocurre en diferentes niveles de la jerarquía política, de acuerdo a su importancia y a la medida en que vayan a afectar a toda la población. Algunos problemas se resuelven en las zonas; otros, en las reuniones periódicas de los *p'iqis* y *jilaqatas*; los asuntos más importantes los decide la asamblea comunal, donde todos tienen voz y donde todo miembro adulto masculino de la comunidad tiene voto. La asamblea comunal se reúne periódicamente pero también se la puede convocar siempre que se considere necesario. Es la suprema instancia política de la comunidad, que puede desautorizar las decisiones adoptadas por las autoridades. En cierta medida también las fiscaliza y puede multar o pedir la renuncia de las incompetentes que no han cumplido con sus deberes o se considera que han ofendido a su comunidad (por ejemplo peleando, que es uno de los peores delitos que puede cometer quien detenta un cargo y de quien se espera que mantenga la armonía social).

Aunque las mujeres no tienen derecho oficial de votar, ni en la asamblea comunal ni en otros niveles inferiores, en todas las fases de toma de decisiones las esposas de los *p'iqis* y de los *jilaqatas* consultan a sus mandantes femeninas sobre todos los asuntos de control o influencia de la mujer, informando a los maridos. Por su lado, los *p'iqis* y *jilaqatas* tienen el deber de asistir a las reuniones oficiales en las que se considera que los hombres toman las decisiones finales sobre los asuntos de la comunidad, aunque en la comunidad todos reconocen que en algunos asuntos las decisiones reales sólo las pueden tomar previamente las mujeres.[18] Las mujeres con fre-

17 Hardman (1988: 355) señala que "Como las mujeres manejan los hilos de la bolsa, nada realmente decisivo puede suceder sin ellas, excepto –en la actualidad– los recursos procedentes directamente de la beneficencia gubernamental o internacional; éstos se ponen típicamente en manos de los hombres ineptos [sic] (todos saben que no saben manejar bien el dinero)". Sobre este último aspecto, nuestra experiencia apunta a que estos recursos externos a menudo los maridos pueden traspasarlos a manos de sus esposas, para su seguro conservación: igual que los cultivos y el ganado, el dinero parece pertenecer al complejo doméstico perteneciente predominantemente a los dominios femeninos (ver más adelante).

18 Citando a Núñez del Prado Béjar, Hardman (1988: 355) observa que "un hombre sólo puede hablar por sí mismo; si habla por su familia, primero ha de contar con la opinión y consentimiento de su esposa, de manera que actúa como relator". Y sobre la iniciación política de las muchachas, añade que "Se tolera siempre a los hijos en las inmediaciones de **toda** función, mientras no hagan bulla. Las muchachitas actúan de relatores de sus madres sobre asuntos políticos desde que pueden repetir lo que se dice... Así las mujeres no dependen exclusivamente de los informes masculinos sobre una reunión".

cuencia también toman la palabra en las asambleas comunales y hay que tomar en cuenta sus opiniones.

Olivia Harris describe una división parecida en la adopción de decisiones de los Laymi del Norte de Potosí, donde, aunque aparentemente en manos de los hombres, se organiza la toma de decisiones de tal manera, que también se oye y toma en cuenta las opiniones femeninas:

> "Toda decisión exige dos asambleas separadas: una para el planteamiento de la cuestión y una segunda, al cabo de algunos días o incluso semanas, cuando se llega a tomar decisiones después de tomar en cuenta la opinión de cada uno." (Harris 1980: 71).

En Sullka Titi Titiri la adopción de decisiones también puede ser un proceso largo, pues hay que llegar a oír la opinión de todos, lo que a menudo puede exigir complejas negociaciones para alcanzar un compromiso que compatibilice las de todos los afectados; pero, en cuanto sabemos, no existen asambleas dedicadas al planteamiento de las cuestiones. Lo que parece que sucede es que cuando se acerca la época de una asamblea o ésta se ha convocado por una urgencia, se informa a la gente de los asuntos que se tratarán, habiendo tiempo antes de su celebración para poder realizar consultas oficiosas. De una forma similar, antes de la convocatoria de reuniones se plantean oficiosamente los asuntos sobre los que se toman decisiones en otros niveles, lo que da tiempo a las mujeres y al conjunto de la población para analizar las cuestiones y hacer conocer sus opiniones a sus respectivos representantes.

Un esquema gráfico de la estructura jerárquica de autoridad en la comunidad de Sullka Titi Titiri, por consiguiente, para ser completa debería tomar en cuenta las funciones y autoridad políticas de las mujeres. En su forma más elemental, el esquema puede verse representado en el Gráfico 9, donde se ha tomado en consideración la complementariedad de sexos en la estructura jerárquica de autoridad de Sullka Titi Titiri. El problema de este esquema reside, sin embargo, en que no toma en cuenta el papel importante que juegan los *wak'a achachilas* en la estructura jerárquica de autoridad de la comunidad. La forma más simple y directa de superar esta discrepancia del esquema del Gráfico 9 (que considera la premisa fundamental de las parejas casadas que ejercen autoridad) parece ser, a primera vista, combinarlo con el esquema del Gráfico 8, que mostraba la estructura jerárquica de autoridad masculina tomando en cuenta el papel que juegan los *wak'a achachilas*. El esquema resultante sí parece ofrecer una imagen notablemente mejorada de la estructura jerárquica de autoridad en la comunidad (ver Gráfico 10).

Si prestamos atención a este nuevo esquema, cabe preguntarse si podría todavía interpretarse mostrando cómo desciende la autoridad por los rangos y generaciones jerárquicos de la comunidad. El esquema es coherente con un familiar modelo de parentesco andino, que se ha empleado para demostrar algunos de los principios generales del

parentesco andino, los sistemas cosmológico y religioso incaicos y la organización de la sociedad del Tawantinsuyu. Con todo, aunque estamos convencidos de la utilidad de este esquema, un examen atento nos ha llevado a dudar de su eficacia –en su forma presente– para dar cuenta de la autoridad femenina, pues parece haberse elaborado y contrastado en base a la autoridad masculina de Sullka Titi Titiri. De la comparación de nuestros datos con las repercusiones fundamentales del esquema que aparece en el Gráfico 10 surgen dos preguntas clave. La primera es si se considera realmente a la autoridad femenina como derivada de los *wak'a achachilas*, como parece que se desprende del esquema. Y si la respuesta a ella resulta ser negativa, la segunda es cómo se fundamenta la autoridad femenina y de qué otra fuente se considera que procede.

Para tratar de dar una respuesta a estas preguntas hemos de referirnos a algunas conclusiones deducidas del análisis en los capítulos siguientes. Nuestra excusa es que la realidad, y en particular la realidad andina, raramente se presenta en una forma directa y lineal. Nuestro análisis aquí se concentrará en los principios capitales y en las repercusiones generales del esquema de parentesco andino coincidente con el esquema del Gráfico 10. Empezaremos, sin embargo, con una breve recapitulación de algunos de los principales presupuestos que hasta aquí se han manejado, a fin de darles un asiento más firme en el contexto de nuestra tesis central.

4.4. Autoridad, descendencia y parentesco

Como ya hemos mencionado e irá esclareciendo paulatinamente este estudio, la gente de Sullka Titi Titiri consideraba que el poder y autoridad políticos (es decir, el derecho a gobernar a la comunidad), procedía de los *wak'a achachilas*, los lejanos antepasados representados, de un lado, por las grandes montañas regionales de cimas nevadas y, de otro, por los *wak'a achachilas* locales, piedras, montañas, lomas y otros lugares especialmente escogidos, situados dentro de los límites de la comunidad y en sus inmediatos alrededores. Este poder y autoridad, a intervalos fijos, se transferían temporalmente a los dirigentes masculinos de la comunidad periódicamente elegidos, a quienes mediante complejos procesos rituales se consideraba dotados de los poderes y fuerzas de las divinidades y, de esta forma, investidos de la autoridad de gobernar a su gente de acuerdo a un conjunto estricto de preceptos, prácticas y normas comunales minuciosamente definidos.[19] Éstos estaban o se

19 Para dejar las cosas claras, debo disentir de Bourdieu cuando subraya: "Es necesario abandonar todas las teorías que, de una forma explícita o implícita, tratan de prácticas como una reacción mecánica, determinada directamente por la situación antecedente y totalmente reducible al funcionamiento mecánico de asambleas preestablecidas, 'modelos' o 'papeles'" (1977: 73). Ver el análisis de la 'teoría de la práctica' de Bourdieu en el capítulo 1.

imaginaban destinados a garantizar la continuidad y a proteger a la comunidad y sus intereses fundamentales. La autoridad política oficial de la comunidad estaba jerárquicamente definida según grupos de edad, experiencia y sexo. Se puede mostrar que un esquema de esta estructura, que también pone de manifiesto cómo la autoridad desciende de los antepasados a través de los rangos y generaciones jerárquicos de la comunidad, coincide y aparece notablemente coherente con un modelo incaico de parentesco, formulado por primera vez por Zuidema y Quispe en 1967 (Zuidema 1989: 33-53).

El modelo de parentesco de Zuidema

El modelo original procede del estudio conjunto que los dos autores mencionados hicieron de las obras, especialmente de los dibujos, de los cronistas Juan de Santa Cruz Pachakuti Yamki y Juan Pérez Bocanegra. Como desde su primera publicación Zuidema ha utilizado y desarrollado ampliamente el modelo y a fin de simplificar nuestra presentación, en adelante nos referiremos al modelo sólo en la versión de la obra de su autor.

El dibujo de Pérez Bocanegra representa su propio esquema gráfico de la organización del sistema incaico de parentesco. El uso que Zuidema hace del dibujo para explicar el parentesco incaico, en los últimos años, ha sido objeto, sin embargo, de muchas críticas. Y el propio Zuidema ha reconocido que hubo algún error más de mala información que de mala interpretación. En una publicación relativamente reciente donde reformula muchas de sus ideas y teorías fundamentales y que han tenido más influencia, Zuidema ha reconocido que cuando escribió su principal artículo sobre el parentesco andino (1977) no sabía que el modelo empleado por Pérez Bocanegra en su dibujo era, en realidad, de origen europeo. Pero, a pesar de saberlo ahora, todavía se resiste a retirar su modelo o sus conclusiones generales sobre parentesco incaico, que sigue pensando coincide con los principios básicos del modelo de Pérez Bocanegra. Y a continuación pretende "demostrar que existieron modelos prehispánicos andinos muy parecidos al que presenta [Pérez Bocanegra]" (Zuidema 1990: 24).

El dibujo de Santa Cruz Pachakuti representa el sistema religioso incaico y aparentemente su autor lo elaboró para esclarecer la compleja cosmología del mundo andino. Por tanto, en un nivel se puede considerar a este dibujo como un modelo cosmológico, y en otro, se lo puede interpretar –como lo ha hecho acertadamente Zuidema– genealógicamente. En este último sentido, se puede considerar que el dibujo de Pachakuti representa las descendencias masculina y femenina a partir de Wiraqucha (ver Gráfico 11) y, más en general, puede interpretárselo como que representa las relaciones básicas del parentesco andino.[20] Pero Zuidema ha mostrado también que este

20 Para el modelo original en que se basa el esquema del Gráfico 11, ver Zuidema (1989: 43 y 90).

modelo general es "igualmente válido para la organización administrativa de la sociedad del Tawantinsuyu" (1990: 23), hecho que lo vuelve pertinente para el análisis de la organización sociopolítica y la estructura jerárquica de autoridad de Sullka Titi Titiri.

Autoridad y parentesco

En seguida examinaremos con mayor atención el modelo de Zuidema para ocuparnos de los problemas que consideramos plantea cuando se lo quiere aplicar a la estructura sociopolítica de Sullka Titi Titiri. Pero antes de comparar directamente ese modelo con el que representa la organización sociopolítica y religiosa de Sullka Titi Titiri (todavía vigente hasta hace unos veinte años), desearíamos mostrar cómo la estructura jerárquica de autoridad de la comunidad se ajusta realmente a la justificación genealógica fundamental del modelo de Zuidema.

El esquema del Gráfico 12 procede del acoplamiento de los principios básicos del modelo de Zuidema (1989: 43, 90 y 122) y del modelo de la estructura jerárquica de autoridad de la comunidad de Sullka Titi Titiri, aprovechando las categorías clave de ambos modelos. Examinando este modelo, se puede ver cómo la estructura jerárquica de autoridad de Sullka Titi Titiri coincide muy nítidamente con los principios fundamentales de las relaciones de parentesco que ofrece el modelo básico de Zuidema. Y todavía es más interesante comprobar cómo algunas de la categorías clave empleadas para denominar a las autoridades y que forman parte de aquella estructura, en realidad son categorías de parentesco.

Zuidema subraya el carácter egocéntrico de la terminología qhichwa de parentesco, que –como observa– se puede centrar ya sea en el antepasado del grupo social con que se identifica el 'ego' en el momento en que emplea determinado término, ya sea en el dirigente del grupo, que en el caso de la nobleza cuzqueña era el Inka. Un término egocéntrico no sólo indica las reales relaciones genealógicas entre el 'ego' y el 'otro', sino que también se emplea para precisar sus posiciones en el contexto social en que interactúan (p. 55). En el caso de las estructuras jerárquicas sociopolíticas basadas en categorías de parentesco, esto resulta totalmente evidente: si los individuos normalmente no ocupan una posición fija en aquellas estructuras, sino que su condición cambia a medida que se hacen mayores y avanzan en los rangos jerárquicos, las estructuras abstractas pueden subsistir; pero la terminología empleada nos puede expresar cosas importantes sobre las ideas fundamentales y sobre el énfasis subyacente al sistema sociopolítico de las sociedades que han adoptado aquellas estructuras.

En el caso de Sullka Titi Titiri, el *p'iqi* es quien ocupa la posición central del 'ego' en la estructura jerárquica de la comunidad. En realidad, se puede explicar de dos formas la estructura de autoridad de Sullka Titi Titiri según las relaciones básicas aymaras de parentesco.

En el primer caso, se considera que el *p'iqi* ocupa el lugar del ego y el *sullka p'iqi*, el de su hijo; entonces, el *jilaqata* y el *jach'a jilïri p'iqi* aparecen, con respecto al ego, como su padre y su abuelo. Finalmente, hay que ver al *wak'a achachila* como que ocupa el lugar del bisabuelo.

En el segundo caso, el énfasis recae sobre las relaciones básicas entre hermanos. En efecto, con respecto al ego, el *sullka p'iqi* se convierte en hermano menor; el *jilaqata*, en hermano intermedio; y el *jach'a jilïri p'iqi* en hermano mayor. En realidad, todas las posiciones –con excepción de ego– emplean los términos de parentesco que denotan las relaciones reales entre hermanos, desde la perspectiva del ego. Por esto *sullka* significa hermano menor; *jilata*, hermano mayor o intermedio; y *jach'a jilïri* se refiere al hermano mayor o primogénito. En ambos ejemplos se puede decir que es básicamente igual referido a las relaciones básicas del lado femenino del modelo, aunque en el caso de las relaciones entre *siblings* (hermanos y hermanas) el término *kullaka* (hermana) habría de acompañar a los términos de parentesco citados antes, que, por lo tanto, parecen tener una base masculina más profunda. En ambos casos se puede considerar que los *wak'a achachilas* adopten la posición de antepasados muy alejados, aunque esto acaso sea menos evidente en el segundo caso. A pesar de ello, fundamentalmente creemos que para comprender la estructura jerárquica representada en los modelos hay que tomar en consideración ambos conjuntos de categorías de parentesco. Volveremos a este tema en el próximo apartado, pero antes debemos volver a la cuestión clave sobre de dónde se considera que se deriva la autoridad femenina.

Autoridad y derecho de palabra

El modelo básico aymara de parentesco elaborado por Zuidema puede ser un instrumento válido y útil para quienes estudian los diversos aspectos de las sociedades andinas pero requiere de mayor análisis y hay que revisarlo caso por caso. Arnold, por ejemplo, ha mostrado cómo se puede aplicar el modelo de Zuidema a la estructura de la casa en Qaqachaka, para lograr una mejor comprensión de algunas de sus cualidades simbólicas. Desde esta perspectiva, cabe interpretar que la casa representa un modelo cosmológico o microcosmos. Arnold (1992: 72 y 88) emplea una versión ligeramente modificada del modelo básico de Zuidema para mostrar cómo los componentes materiales e ideológicos de la casa en Qaqachaka coinciden, de hecho, con un modelo cosmológico similar a lo que denomina la narración arquitectónica abierta del dibujo de Santa Cruz Pachakuti.

Ahora bien, en el caso de la estructura jerárquica de autoridad en Sullka Titi Titiri hemos visto que el modelo básico andino de parentesco ayuda a esclarecer cómo la estructura se basa en categorías de parentesco. Por otro lado, también se ha supuesto que el modelo puede olvidar tomar en cuenta plenamente el hecho de que la mujer

desempeña un papel entre las autoridades de la comunidad. Vamos, por tanto, a tratar este problema y mostrar cómo se puede modificar o mejorar el modelo para acomodar otra fuente diferente de la que se puede considerar que se deriva la autoridad femenina.

Harris (1992: 73) señala que entre los Laymi hay poca diferenciación sexual hasta la adolescencia, "pero en la vida adulta hay dos ámbitos en los que *la participación aparece como la capacidad de hablar*". En estos ámbitos "*se dice que las mujeres mantienen una relación con el lenguaje diferente de la de los hombres*" (subrayados nuestros). El primer ámbito es la actividad y toma de decisiones políticas están centradas en la asamblea oficial local, en la que sólo participan los hombres adultos y de la que las mujeres están rigurosamente excluidas. Una de las razones dadas por Harris para la ausencia de las mujeres de la asamblea comunal era "*precisamente su incapacidad para hablar*", observando además que "*el uso oficial de la palabra está en manos de los hombres*" (Ibid.; subrayados nuestros). El segundo es el de las relaciones con el mundo del espíritu, en el que las mujeres están excluidas del máximo nivel de la jerarquía de especialistas rituales, que implica el aprendizaje del uso directo de la palabra con los espíritus.[21] En ésta la incapacidad de hablar es también uno de los principales factores de la exclusión femenina. Los temas de mayor importancia del artículo de Harris se refieren a la forma como el poder va asociado a la lengua y a las representaciones de lo social, de lo no social y de lo salvaje; una de sus conclusiones centrales aparece en el siguiente párrafo:

> "...A la lengua del poder los hombres tienen un acceso privilegiado y éste es el aspecto que acaso se pueda individualizar con mayor facilidad como un rasgo universal de las relaciones entre los dos sexos." (p. 92).

Es muy acertada la última tesis; pero también hay que subrayar que los dos ámbitos (el de la toma de decisiones políticas y el relacionado con el mundo espiritual) están íntimamente relacionados y se los puede ver reunidos en el ritual de toma de posesión de los *p'iqis* de Sullka Titi Titiri.

Un aspecto importante de la división de la autoridad entre ambos sexos es el hecho de que se considera que los hombres reciben su autoridad (es decir, su derecho oficial y su poder de gobernar) de los *wak'a achachilas*, a los que se tiene por divinidades masculinas muy poderosas que, se piensa, controlan unos poderes y fuerzas inequívocamente considerados como de unas cualidades masculinas predominantes: (1) el poder de hablar y de exigir obediencia civil por medio de la lengua; y (2) el control de las fuerzas naturales que se considera generalmente que fertilizan o afectan de otra forma a la tierra femenina, a las plantas, etc. (ver capítulos 5-8).

---

21 Ver en la sección 4.3 la descripción de Harris sobre las dos fases de toma de decisiones entre los Laymi.

Es interesante observar que no sólo se denomina 'cabezas' (*p'iqis*) a las autoridades básicas comunales, sino que las divinidades de las que reciben los poderes también están íntimamente asociadas a ellas. De hecho, de las cinco divinidades a las que se solía presentar ofrendas durante el rito de iniciación de las nuevas autoridades de Sullka Titi Titiri, cuatro son o tienen cabeza. Turiturini (ver capítulo 5), la más poderosa de la divinidades locales, es una pequeña cabeza de piedra bellamente tallada, probablemente de origen preincaico, que a uno le recuerda inmediatamente la importancia de las cabezas y de los trofeos de cabezas del pasado (por ejemplo las cabezas de piedra encontradas en lugares como Tiwanaku, apenas a 25 km. de distancia). El poder masculino se expresa, por tanto, en el uso de la palabra; y se considera que su ubicación está en la cabeza y el cuello (en la parte superior del cuerpo).[22]

Que la sede expresiva del poder masculino es la cabeza y el cuello se hace todavía más evidente cuando se analiza el ritual de iniciación. Como detallaremos en el capítulo 7, la culminación de este complejo rito de dos días se producía cuando las autoridades entrantes finalmente recibían los poderes ancestrales de unos hombres, llamados 'soldados' (se emplea el término español), que habían sido enviados a las residencias de las diversas divinidades para ofrecerles sacrificios y volver con sus 'almas' o 'espíritus'. Después de ofrecer los sacrificios, los 'soldados' habían de llamar a los 'espíritus' ancestrales y 'cogerlos' después en unas telas blancas especiales que llevaban para este fin. Una vez en poder de la imagen de los antepasados y de sus poderes, los 'soldados' regresaban y se reunían para el acto más importante del rito: el traspaso de los poderes de los *wak'a achachilas* a las autoridades entrantes. Todos nos describieron el acto como un ataque bélico de los 'soldados' (divinidades) a las autoridades entrantes. Cuando los 'soldados' llegaban a los *p'iqis* blandían las telas blancas sobre sus cabezas produciendo un zumbido (como si fueran chicotes, dice la gente); luego las enrollaban alrededor de los cuellos de los *p'iqis*, infundiéndoles los poderes de los potentes e imperativos *wak'a achachilas*: les conferían el don del uso público de la palabra. Se dice que las acciones de los 'soldados' "atemorizaban" a los *p'iqis*, que en la cosmología aymara equivale a perder sus almas. Parece que éste era una requisito esencial para que las almas ancestrales pudieran entrar en sus cuerpos. A partir de este momento las divinidades prestarían su asistencia a las nuevas autoridades para que gobernaran y protegieran a la comunidad durante los próximos tres años. Un examen minucioso de mi información muestra que los hombres sólo adquirían el 'poder sonoro' de los *wak'as* después de recorrer un largo proceso de aprendizaje y de ritos; y que la adquisición de estos poderes les permitía y obligaba a hablar en público de una

22 En una publicación reciente Arnold y Yapita (en prensa) afirman que en los Andes el poder femenino, al contrario, se expresa en la sangre y tiene su sede en el corazón.

forma veraz y sabia. El incumplimiento de las estrictas normas establecidas para la dirección y conducta de las autoridades locales comportaba graves castigos de las divinidades.

Aunque se considera que las mujeres también gozan de autoridad real y a pesar de la premisa fundamental de que ningún hombre puede acceder a la autoridad oficial si no está casado, persiste el hecho de que las mujeres no quedan iniciadas en el cargo de *p'iqi* de la misma manera que los hombres. En realidad las mujeres quedan excluidas del segmento más decisivo de la ceremonia iniciática, cuando se transfiere a los *p'iqis* los poderes y fuerzas de los *wak'a achachilas* (designadas por dos importantes conceptos aymaras, *munañani* y *ch'amani*).[23] El término *ch'amani* denota fuerza física y, por consiguiente, buena salud y prosperidad en general. En cuando *munañani*, que es el más importante, la gente del lugar nos explicó reiteradamente su significado y, aunque no debe soslayarse su complejidad, a fin de cuentas denota el poder de gobernar a la gente y obtener su respeto mediante el uso de la palabra. Estos poderes, que se considera proceden de divinidades con rasgos predominantemente masculinos, nunca llegan a las mujeres.

La condición social de la mujer

Es una norma infrangible que si un hombre pierde a su mujer mientras ejerce una autoridad, su hermana, madre u otro miembro femenino de la familia disponible y que cumpla con las condiciones ha de reemplazarla. Esto, sin embargo, no parece tener la misma aplicación en caso de fallecimiento del hombre, resultando erróneo imaginar que las divisiones de la autoridad y del poder entre ambos sexos sean totalmente simétricas e igualitarias. Durante el año que llevamos a cabo la mayor parte de nuestro trabajo de campo uno de los *jilaqatas* de Sullka Titi Titiri murió en la ciudad de La Paz; inmediatamente todas sus funciones pasaron al primer *p'iqi* y no a la esposa del difunto ni a un pariente masculino, como debía esperarse si la norma arriba descrita hubiese funcionado en ambos sentidos. La mejor explicación de esto son las familias patrilocales: cuando una pareja se casa la mujer debe dejar la casa de sus padres y a su grupo familiar e ir a vivir con la familia de su suegro, pasando a ocupar por lo general las habitaciones o viviendas que rodean el 'patio' del padre, hasta que terminen la construcción de su propia vivienda.[24] Por tanto, prácticamente se puede considerar a la mujer como forastera en el contorno familiar (y muchas veces, la comunidad) de su

23. En el capítulo final se tratará detalladamente este tema y el término *munañani*.
24. Para una descripción detallada del complejo doméstico aymara y el simbolismo de la casa, ver Arnold (1992); ver también la descripción del proceso ritual de la *chhijchiña* en el capítulo 6.

marido, por lo que no puede ejercer autoridad con uno de sus parientes masculinos, que suelen vivir en otra parte. Esta condición de la mujer de ser prácticamente forastera también contribuye a explicar por qué queda excluida del acceso a los importantes poderes de los *wak'a achachilas*, que son poderosos espíritus ancestrales que se considera protegen a la comunidad de los peligros exteriores, naturales y sociales. De ahí que, si aceptamos que la mujer sigue teniendo autoridad y si suponemos que esta autoridad tiene una fuente 'divina', la fuente de la que procede su autoridad debe ser diferente a las divinidades masculinas.

Hay que anotar que supimos de un mujer de Qhunqhu Milluni, la comunidad colindante con Sullka Titi Titiri, que ejercía el cargo de *p'iqi* en ausencia de su marido, quien por entonces trabajaba lejos del hogar, por lo que no podía cumplir sus deberes oficiales de autoridad.[25] En este caso tiene obviamente importancia la circunstancia de que el marido se había ausentado sólo temporalmente, considerándose que su mujer, más que haber ocupado su autoridad, lo sustituía. De todas formas hay que destacar que en todas las estructuras se trata ante todo de ideales, por lo que a menudo hay que adaptarlos para que puedan funcionar en el mundo real.

Carácter de la autoridad femenina

En su trabajo pionero, Arnold (1992: 46–47) ha mostrado cómo en el caso del ayllu Qaqachaka, situado en los límites de los Departamentos de Oruro y del Norte de Potosí, el carácter virilocal del hogar se complementa con la aparentemente paradójica ***centralidad de la mujer*** dentro y en los alrededores inmediatos del mismo. Aunque la mujer al casarse suele trasladarse al lugar de residencia de su marido, el hogar propiamente dicho simboliza los valores y ámbitos femeninos. Se considera simbólicamente que el marido está fuera de la casa o forastero en ella. Este concepto de los diferentes ámbitos reales y simbólicos de los sexos, que también puede aplicarse a Sullka Titi Titiri, ayuda a dilucidar la división del poder y de la autoridad entre hombre y la mujer.

En su artículo sobre las formas en que el poder va asociado al uso de la palabra y a las representaciones de lo social, lo no social y lo salvaje, Harris (1980) se ocupa de los influyentes dogmas de las teorías feministas occidentales y antropológicas, que para describir los ámbitos del hombre y de la mujer en la sociedad emplean los conceptos de cultura y naturaleza como categorías opuestas. En el marco básico de esta oposición, la cultura se asocia al orden simbólico, al dominio del discurso, a lo social y, en último término, a la masculinidad; por su parte, la naturaleza se asocia a lo no social, a lo salvaje y, finalmente, a la feminidad. En su artículo Harris muestra

25 Deseamos agradecer a Andy Orta por esta comunicación personal.

cómo en el caso de los Laymi en particular, y en las culturas andinas en general, estas categorías opuestas y el sentido que se les ha dado no son realmente aplicables. Argumenta que

> "ni la sexualidad femenina... ni sus poderes procreativos producen directamente una ideología que categorice a la mujer como más cercana a la naturaleza que el hombre, o incluso como antisocial... En la práctica, la organización de los Laymi de la sexualidad verifica poco cualquier clasificación de la mujer como fuera de la cultura" (Harris 1980: 78).

De hecho, según ella, las diferencias existentes entre ambos sexos demuestran que, si acaso, los hombres están más cerca que las mujeres a lo salvaje.

Otro tanto se puede decir exactamente de Sullka Titi Titiri. Los *wak'a achachilas*, de los que el hombre recibe su poder y derecho de gobernar mediante el uso de la palabra, están intrínsecamente asociados a lo salvaje y silvestre, a las fuerzas y poderes que de una u otra forma se considera que residen fuera de la sociedad humana: se considera que sólo mediante los sacrificios rituales se los puede someter al relativo control del ámbito doméstico y de la sociedad humana.

También se ha puesto en evidencia que la mujer queda específicamente asociada al ámbito del complejo doméstico; y hay que subrayar que en él entran de manera destacada los campos donde se cultivan las plantas domésticas y los corrales donde se recoge por la noche el ganado. Este ámbito doméstico también se asocia a la *Pachamama* y a otras divinidades, importantes pero menos poderosas, que en su totalidad poseen cualidades femeninas y a las que se considera contrapartes de las divinidades masculinas. Lo que tienen en común todas las divinidades femeninas es el hecho de que se relacionan directamente con el crecimiento y la producción: producen y alimentan a las proles, como la mujer. *Pachamama* y las parcelas individuales conocidas como *wirjinas* (vírgenes) producen las cosechas, mientras que al complejo doméstico y al patio se los considera 'nidos', donde se cría y crecen los seres humanos y el ganado. Las funciones y autoridad femeninas están íntimamente relacionadas con el ámbito doméstico y con los asuntos que se considera vinculados al mismo. La mujer desempeña un importante papel en la producción de alimentos, junto a sus maridos; y a ella compete la supervisión de los víveres. Sobre ella también recae en primer lugar la crianza de los hijos; y ella es la que vigila el bienestar básico de la familia, incluido el de su marido. A menudo los propios hombres nos manifestaron que, aunque eventualmente pudieran prepararse la comida, no podrían prosperar ni sobrevivir si tuvieran que asumir todo el cuidado propio. Un ejemplo concreto que nos dieron fue el de cierto hombre que se había ido acurrucando y acabó muriendo porque tenía una mala esposa que no lo cuidaba como debía.

La estructura de autoridad en Sullka Titi Titiri

Esto nos devuelve al esquema de la estructura jerárquica de autoridad de Sullka Titi Titiri (ver Gráfico 10). Ahora trataremos de solventar las discrepancias básicas de ese esquema, que nos parece pueden eliminarse tomando en consideración los datos presentados anteriormente sobre el ámbito y autoridad de la mujer y sobre el papel que *Pachamama* y otras divinidades femeninas desempeñan como la fuerza complementaria y como contrapartes vitales en la ecuación que constituye el conjunto de la cosmología andina. Por tanto hemos elaborado un nuevo esquema (ver Gráfico 13) que confiamos mejorará nuestra comprensión de la estructura de autoridad en la comunidad y, acaso, en otras partes de los Andes.

Con la información que hemos presentado y analizado con anterioridad, hay que concluir que la autoridad femenina procede de las divinidades asociadas al complejo doméstico. Todas ellas tienen un carácter predominantemente femenino y se puede argüir que están colectivamente representadas por la *Pachamama*.[26] Las divinidades femeninas recibían ofrendas periódicas (como las masculinas, pero de forma separada), en momentos concretos del año que les están destinados. Aunque se dice que las ofrendas mismas son diferentes de las preparadas para los *wak'a achachilas*, no se considera que las divinidades masculinas y femeninas sean totalmente opuestas entre sí y los límites entre sus ámbitos están lejos de ser siempre nítidos. Incluso sus atributos simbólicos, que suelen permitirnos decidir sobre su naturaleza predominantemente masculina o femenina, pueden ser a veces muy ambiguos. El hecho es que las divinidades masculinas y femeninas representan poderes y fuerzas complementarios, que hay que reunir para que la sociedad humana pueda funcionar y sobrevivir. De una forma general se puede decir que las divinidades masculinas van asociadas a lo salvaje, a los poderes y autoridad políticos, mientras que las divinidades femeninas están vinculadas al ámbito doméstico, a la fertilidad y al crecimiento. Y aun aquí se hacen ambiguos y nebulosos los linderos entre lo social, lo no social y lo salvaje. La fertilidad de las divinidades masculinas, por ejemplo, es de importancia decisiva para garantizar el crecimiento; y la cosecha que cuidan y ofrecen las divinidades femeninas también es necesaria para sostener a las divinidades masculinas y para mantener la importante relación entre ellas y la sociedad.

A la luz de estas realidad ambigua de papeles complementarios y contrastantes, hemos de tratar de encontrar el sentido de la estructura jerárquica de autoridad que

26 El esquema que se presenta aquí se basó en un principio en nuestra suposición –sacada del análisis de las notas de campo– de que había que considerar que el poder y la autoridad femeninos proceden de las divinidades femeninas. Esta hipótesis la confirmaron los comunarios cuando tratamos el tema con ellos en un nuevo viaje a Sullka Titi Titiri, en diciembre de 1993 y enero de 1994.

aparece en el esquema del Gráfico 13. El concepto andino qhichwa de *yanantin*, tan agudamente analizado por Platt, nos ayudará a dilucidar las oscuridades fundamentales. El significado básico del concepto de *yanantin* es presentar la unidad ideal de dos entidades en una sola categoría. Se puede considerar a las dos cosas de que se trate como casi totalmente incompatibles (como en los casos de un par de ojos, un par de manos o las dos mitades del cuerpo humano); pero también se las puede considerar como dos entidades más disímiles, como los dos miembros de una pareja conyugal. Platt observa que al parecer se concibe a la pareja humana como la simetría corporal, y prosigue:

> "Izquierda/derecha es evidentemente una de las dualidades básicas cubiertas por el concepto *yanantin* y, puesto que sabemos que se asocia hombre con derecha y mujer con izquierda (...), parece obvio que podemos interpretar la repetición designada *yanantin* como un intento por asimilar la pareja conyugal a la dualidad perfecta que ofrece el modelo de la figura humana. Conforme a esta interpretación, resulta menos importante que *yanantin* signifique hombre-*y*-mujer. Más revelador sería lo siguiente: El hecho de que hombre y mujer ***tengan que ser*** *yanantin* significa que su unión ha de acercarse a, y participar de, la unión perfecta que logran las dos mitades del cuerpo humano." (Platt 1976: 29).

Con "repetición designada *yanantin*" Platt se refiere a acciones rituales como la *ch'alla*, que se repiten dos veces y que "se dice que es *yanantin* para el otro miembro de tu pareja conyugal" (p. 27). La gente de Sullka Titi Titiri tienen la misma noción sobre seres, cosas y acciones pareadas. Se dice, por ejemplo, que la *Pachamama* o, en otros términos, el suelo o la tierra (*uraqi* o *wirjina*) es la esposa del *wak'a achachila*. Por tanto, si aplicamos el concepto de *yanantin* al esquema del Gráfico 13, podemos ver que efectivamente nos muestra cinco parejas, de las que cuatro están representadas por parejas humanas de autoridad y la quinta, por la totalidad de las divinidades masculinas y femeninas. En todos los casos la parejas humanas representan una unidad ideal entre dos aparentes opuestos, que las convierte en unidades sociales capaces de actuar en sus posiciones y cumplir las funciones y deberes de los papeles que han asumido. En cada uno de los casos, si se rompiera el vínculo designado por el concepto de *yanantin* los actores habrían de dejar de funcionar, convirtiéndose en una carga para el bienestar y supervivencia de su comunidad. También se puede considerar que los *wak'a achachilas* y la tierra femenina están unidos en una especie de matrimonio mediante los procesos de algunos de los principales ritos que practica la comunidad (ver el capítulo 7); pero a efectos de la interpretación del esquema del Gráfico 13, está claro que, aunque se considera que los poderes y autoridad políticos son de naturaleza predominantemente masculina y proceden de las divinidad masculinas, estos poderes y autoridad solos no bastan para garantizar el equilibrio que se requiere para asegurar la prosperidad y bienestar sociales. Se considera, por tanto, que las divinidades femeni-

nas de la tierra (representadas colectivamente por la *Pachamama*) constituyen la contraparte de la autoridad política y, reunidas, suministran las fuentes complementarias del crecimiento y de la producción, necesarias para garantizar la perpetuidad y continuidad sociales.

Conclusiones

Hay que considerar a las funciones, poderes y autoridad complementarios y a veces contrastantes del hombre y la mujer conjuntamente con el principio básico del concepto de *yanantin*. Hay, sin embargo, un aspecto importante de *yanantin* que ya hemos señalado y que Platt (1978: 49) reitera al final de su trabajo:

> "Yanantin puede indicar una pareja de simetría e igualdad perfecta, pero también puede servir como disfraz ideológico para una relación que en realidad es desigual, como la que existe entre el Hombre y la Mujer."

Esto debe recordarse cuando se examina la estructura jerárquica de autoridad de Sullka Titi Titiri. En efecto, el esquema del Gráfico 13, si bien en un nivel simboliza una complementariedad ideal de condiciones iguales, en realidad refleja tres tipos de jerarquía. La primera y más evidente rige entre los más cercanos a la cima y a la base del esquema, respectivamente. La segunda, entre los lados derecho e izquierdo del esquema, donde una relación asimétrica entre el hombre y la mujer queda velada por la aparente simetría: el hombre controla la autoridad política, lo que le confiere unos poderes reales superiores a los de la mujer. Y aparece todavía una tercera relación que también hay que considerar muy asimétrica: la que se da entre la sociedad humana y las divinidades, en la que éstas gozan de precedencia jerárquica sobre sus contrapartes humanas. Todas estas asimetrías se hacen mucho más visibles cuando se producen cambios radicales en la sociedad, por ejemplo, cuando el hombre deja su hogar para trabajar fuera de la comunidad, mientras que la mujer está obligada a permanecer en él, cuidar de los hijos y dedicarse personalmente a la mayor parte de las labores agrícolas. En estas coyunturas es muy probable, casi predecible, que las estructuras ideales se derrumbarán, pues se pone de manifiesto la desigualdad de la relación, con lo que se perturba –a veces, irreparablemente– el equilibrio relativamente estable que permitía funcionar al disfraz ideológico. Cuando sobreviene este cambio social y cultural, también es probable que los procesos de sacralización adoptados por una comunidad y los individuos, sufran transformaciones radicales.

5.1. El *wak'a* Warmi Qala. Se puede observar los dos pechos que se destacan hacia arriba, un poco a la izquierda del centro de la piedra.

5.2. Las lomas de tierra que se consideran las torres del *wak'a achachila* Turituriri.

5.3. El *wak'a achachila* Turiturini. (Ver también la carátula).

5.4. Espiral en la nuca de la cabeza de piedra del *wak'a achachila* Turiturini.

5.5. Espiral en la coronilla de la cabeza de piedra del *wak'a achachila* Turiturini.

5.6. La cancha de Turiturini y T'ukuri, donde se solía hacer los sacrificios de llamas.

5.7. El *wak'a* Warmi Qala con el cerro *wak'a* Palli Marka en la distancia.

5.8. Negro Ramos: la piedra, el lugar y el río.

5.9. El perfil izquierdo del *wak'a* T'ukuri.

5.10. El cinturón en la espalda del *wak'a* T'ukuri.

5.11. El *wak'a* Payrumani Qala.

5.12. Gran señor de una montaña, el *wak'a achachila* Salla.

5.13. El palacio y cabildo de Salla.

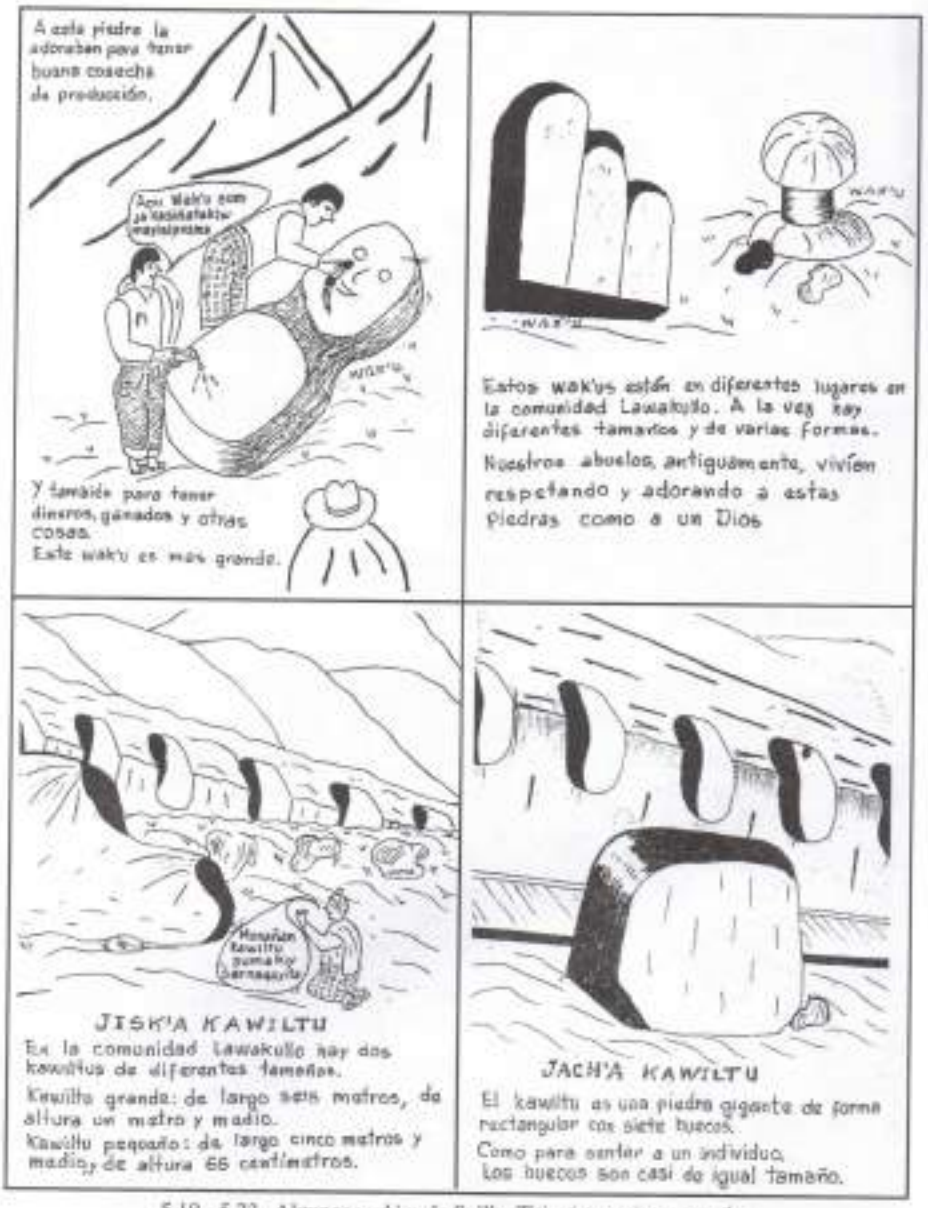
5.14. Una parte de los asientos en el palacio y cabildo de Salla.

5.15. *Wok'a achachila* de la Plazuela, mayor de lo que puede abarcar la vista.

5.16. Dos pares de *illas* que representan, respectivamente, reses y llamas.

5.18. La procesión de la fiesta del 'Señor de la Exaltación'; sólo apareció esta virgen.

5.17. El *wak'a achachila* Santa Isabel Titiri.



5.19 - 5.22. Algunos wak'as de Sullka Titi, vistos e interpretados por Víctor Calle Triguero (1986), de la zona Lawa Qullu.

5

LOS PODERES DE LA ROCA DURA

5.1. Introducción

En los dos últimos capítulos hemos analizado las estructuras sociopolíticas y administrativas que conforman el telón de fondo de un conjunto de ideas religiosas y prácticas rituales de la comunidad de Sullka Titi Titiri. Más adelante, en los capítulos 6 y 7, describiremos el proceso ritual de los *p'iqis*, las autoridades básicas de Sullka Titi Titiri, en vigencia hasta alrededor de 1976; posteriormente, en el capítulo 8 trataremos de la relación recíproca entre la comunidad y sus divinidades mediante el análisis de aspectos clave del proceso ritual y, más en concreto, examinando las formas en que los aymaras se comunican con los *wak'a achachilas* y otros seres de poder superior, que se considera influyen en la sociedad autóctona y en su vida.

En el presente capítulo describiremos y analizaremos las principales divinidades de la comunidad, especialmente las que recibían ofrendas rituales durante las ceremonias que rodeaban la consagración de las autoridades. Nuestro propósito es hacer lo más claro posible las cualidades y atributos esenciales que se requieren para constituir a un poderoso *wak'a achachila*. A causa de la limitación de espacio, sólo podremos ofrecer relatos detallados de los cinco *wak'a achachilas* más importantes de la comunidad; pero nos referiremos brevemente a algunos otros *wak'as* y aludiremos a una serie de otras divinidades importantes. Como ya se ha señalado, los símbolos y significados que caracterizan y constituyen a la cultura no son independientes de las formas de discurso que usa la gente; más bien este discurso refleja constantemente, y en realidad crea, aquellos símbolos y significados. Por tanto, de acuerdo con este axioma, nos esforzaremos por investigar detalladamente la formas con las que la gente del lugar concibe, describe y se relaciona con las divinidades; y analizaremos algunos de los términos y frases fundamentales que usan para ello. Nuestro análisis se concentrará sobre todo en los *wak'a achachilas* de la comunidad; pero también los compararemos

con otros seres de poder superior, a fin de tratar de establecer las diferencias y/o semejanzas existentes entre las diversas categorías de divinidades de las que la comunidad cree depender.

La información

Este capítulo contiene un atento examen de algunos de los aspectos más significativos de las divinidades más poderosas de la comunidad de Sullka Titi Titiri. La base informativa se obtuvo en parte mediante entrevistas informales y en parte con nuestra participación activa en ritos centrados en las divinidades. Durante los ritos se hacían muchos comentarios sobre las divinidades, que no se formulaban en ocasiones menos 'litúrgicas'. La información permitirá comparar los diferentes rasgos, cualidades y atributos que la gente asigna individualmente a cada *wak'a achachila*, y fijarnos en las relaciones que se considera tienen con su entorno inmediato y otras divinidades que residen cerca del mismo. También podremos identificar algunas de las formas en que los individuos interpretan determinados *wak'as* y cómo esto va determinado por factores como la edad, el rango social y el lugar de la comunidad en que la gente vive. Estos análisis aportarán, además, una parte de la base para examinar en el capítulo 8, de una forma más general, a los *wak'a achachilas*.

Los cinco *wak'a achachilas* a los que dedicaremos mayor atención son, según el orden en que se los suele enumerar: Turiturini, Tukuri, Salla, Plazuela y Santa Isabel Titiri. Son los *wak'as* a los que se solía presentar ofrendas individuales en el rito de toma de posesión de los *p'iqis*, en Año Nuevo. Es interesante ver que la cantidad de información acopiada sobre estas divinidades guarda proporción con su orden jerárquico; pero en la comunidad hay muchos otros *wak'a achachilas* que no se relacionan directamente con la iniciación de los *p'iqis*, por lo que habrá que esperar otra ocasión para tratar detalladamente de ellos. Los nombres de los seis más importantes son: Cuatro Esquinas, Payrumani Qala, Palli Marka, Taypi Churu y Kumpuyu; todos ellos nos saldrán en algún momento, para fines comparativos.

Los *wak'a achachilas* de menor significación suelen ser más ambivalentes que los más afamados y con frecuencia en la comunidad hay menos coincidencia sobre su existencia e identidad. Parece que, en parte, esto se debe al hecho de que algunos de ellos están íntimamente relacionados con determinadas zonas de la comunidad e, incluso, con determinadas familias extendidas. Razones y cambios históricos importantes (entre ellos, la destrucción de determinadas piedras) juegan también un papel importante para decidir cómo los individuos y la comunidad en su conjunto consideran e interpretan lugares concretos de poder superior.

Aunque en la comunidad todos conocen bien a los cinco *wak'a achachilas* locales más importantes, existen ligeras confusiones sobre la localización de algunos de los

otros e incluso ciertas discrepancias sobre sus nombres; pero se hizo patente que un conocimiento más concreto y detallado sobre ciertos *wak'a achachilas*, lo mismo que sobre muchas otras divinidades, a menudo dependía de si la persona vivía o no cerca de la localización de determinada divinidad y de si era o no especialista ritual. Con todo, hay que destacar que este último hecho no garantiza que una persona posea un conocimiento minucioso de todos los *wak'a achachilas* de la comunidad; es evidente que algunos de ellos sólo los conocen determinadas personas, y que para algunas personas y secciones de la comunidad unas divinidades tienen mayor importancia que otras.

Aquí es importante volver a algunas observaciones formuladas anteriormente que pueden ayudar a comprender mejor este tema. Basándose en un concepto de Certeau sobre la cuestión de la Historia que se expresa en objetos materiales y en el paisaje, Rappaport (1988: 724) ha mostrado que, si bien muchos elementos de la cultura material sin duda constituyen testimonios históricos de los pasados individuales de la gente de Cumbal, los elementos que permiten descifrar los símbolos de alta densidad remiten al pasado comunal (en el caso de Cumbal los elementos más importantes son las varas del Cabildo y las acequias limítrofes). En Sullka Titi Titiri la memoria tanto del pasado individual como del comunal se concretan también en una serie de objetos y en el paisaje: en realidad, toda piedra, loma, río y otros muchos puntos parecen poner en marcha el recuerdo de días pasados; pero los *wak'a achachilas* más poderosos son los elementos que encierran los símbolos de alta densidad más íntimamente vinculados a la historia comunal, lo que viene a explicar por qué la gente, en general, tiene mejor conocimiento de ellos que de algunas divinidades menos importantes y más ambiguas. Los *wak'as* son, por consiguiente, una fuente de información histórica, una fuente que hay que 'leer' e interpretar de una forma similar a los documentos coloniales. De hecho, la mayoría de los datos etnográficos y etnohistóricos referidos en este estudio se pusieron de manifiesto como resultado de nuestras conversaciones sobre los *wak'as* y otras divinidades: son una base de conocimientos sobre la organización sociopolítica, pleitos por linderos, ritos, etc.

Como ya se hizo notar en el primer capítulo, tenemos plena conciencia de los problemas que plantea el uso de testimonios orales (es decir, del testimonio reconstruido) cuando se trata de determinar 'cómo eran las cosas en el pasado'. La plena significación de estas reconstrucciones se basa en el hecho de que acontecen en el presente, por lo que pueden ser idealizaciones de 'cómo tuvieron que ser las cosas': y esto acaso nos informe más sobre las actitudes, valores e intereses de la gente aquí y ahora, que sobre 'cómo eran realmente las cosas' antes. La cuestión de la transformación y continuidad históricas es compleja. Ya la hemos tratado ampliamente en los capítulos 1 y 3, donde hemos defendido el punto de vista de que, para determinar de la mejor forma posible el pasado histórico de las comunidades andinas, hay que tomar en cuenta, estudiar y analizar testimonios de diferentes tipos. Hemos señalado asimismo el posible papel

que puede jugar la memoria e imaginación sociales de los pueblos de los Andes en sus permanentes esfuerzos por organizar y comprender sus sociedades, culturas e historias; y cómo a menudo puede resultar difícil o, incluso, imposible distinguir entre hechos 'duros' e 'imaginarios'. La gente y las comunidades pueden tener buenas razones para 'manipular' los hechos y las transformaciones en favor de las continuidades 'deseadas'.

En el relato que la gente de Sullka Titi Titiri da de las tradiciones que rodean a su *wak'a achachila* más importante, Turiturini, se puede ver un caso de estas 'manipulaciones' y de estos hechos 'imaginarios'; pero lo interesante del estudio de estas tradiciones no es simplemente tratar de descubrir 'lo que sucedió' y 'cómo solían ser las cosas', sino que es también un intento de encontrar cómo se las comprende hoy y cómo parecen afectar al presente. Ahora bien, la forma como hoy se entienden las cosas también nos puede ayudar a comprender cómo solieron ser, en especial cuando disponemos de fuentes escritas sobre el pasado, con los que se pueden comparar y contrastar las ideas y prácticas actuales.

Los testimonios orales predominan en las descripciones de éste y los capítulos que le siguen; sin embargo, no usamos nunca versiones únicas, sino que nuestro relato se basa en la información recibida de varios comunarios. La descripción nos pertenece y la información ha sido comprobada y cruzada preguntando a diversas personas sobre varios detalles y leyendo, con los colegas locales y algunos comunarios, borradores de partes clave de la reconstrucción, especialmente el relato de los ritos de que trata el capítulo 7. También examinamos en detalle y comparamos las observaciones –que a veces parecen contradictorias– de diversos comunarios. Y cuando lo consideramos del caso, confrontamos la información con los datos históricos, con temas de los estudios andinos y con obras de otros especialistas en el tema de que se trate. Estamos convencidos, por tanto, de la validez de lo que se ofrece en estas páginas y esperamos que ayude a avanzar en el análisis de las cuestiones planteadas.

Los wak'as y otras divinidades

Se puede dividir a las divinidades aymaras actuales de la región aquí estudiada, en dos grupos generales, que a su vez se subdividen. Por un lado, tenemos a los *wak'a achachilas* masculinos, representados en piedras, montañas, etc.; por otro, tenemos las parcelas, campos, patios femeninos, etc., que podemos considerar colectivamente agrupados por la *Pachamama*. Pero los límites entre ambos grupos estás lejos de ser siempre nítidos.

En Sullka Titi Titiri, por ejemplo, hay una divinidad llamada *Warmi Wak'a* o *Warmi Qala*, que, aunque se dice unánimemente que es un *wak'a* [*achachila*], no menos categóricamente se la identifica como una mujer, como ya deja entender su propio nombre,

cuya mejor traducción acaso sea 'wak'a mujer' y 'piedra mujer', respectivamente. A la piedra también se la describía como el cuerpo de una mujer y con grandes pechos (ver Ilustraciones 5.1 y 5.7). A Warmi Qala la servían pretendientes masculinos, por un lado, para asegurarse de que los aceptan sus amantes y la comunidad, por otro, para garantizar la fertilidad y bienestar de las mujeres; las mujeres mismas no lo sirven directamente.[1] Pero aunque de Warmi Qala se dijo que era un *wak'a* femenino, en el caso del *wak'a* Santa Isabel Titiri, en que el propio nombre hace pensar en su carácter femenino, como veremos más adelante, no había verdadero consenso sobre su sexo y sí, más bien, un fuerte litigio para demostrar que este *wak'a* era masculino.

Hay que subrayar que ya la idea de un *wak'a* femenino atenta contra la idea general de la comunidad de que todos los *wak'as* son masculinos. En nuestras conversaciones con diversos comunarios sobre los *wak'as*, pronto pudimos verificar que siempre que preguntábamos por el sexo de cada divinidad nos respondían invariablemente que era masculino: cuando a la gente de Sullka Titi Titiri se le pregunta en general si los *wak'as* son masculinos o femeninos, siempre responden que todos los *wak'as* son masculinos. Esto fue una gran sorpresa para nosotros; y realmente contradice a la información de las fuentes coloniales y de los estudios etnográficos modernos que conocemos. También parece chocar con el principio aymara de la dualidad, por lo que insistimos en saber quiénes eran las contrapartes femeninas de los *wak'a achachilas*. Nos dijeron que las 'parejas' de las divinidades masculinas eran las parcelas femeninas, a las que se suele llamar *wirjinas* (vírgenes) o *uraqi* (tierra, suelo) o, a veces, colectivamente, *Pachamama*, aunque no es frecuente el uso de este término en este contexto. Es una cuestión que requiere de mayor examen y de ella se tratará en este capítulo: en particular, parece que la información sobre Turiturini, Plazuela y Santa Isabel aporta claves para empezar a comprender los complejos procesos de transformación por los que se llega a las modificaciones del sentido del término *wak'a*.

Las dos categorías principales de divinidades masculinas y femeninas se subdividen. En el caso de las masculinas, la división es de carácter primordialmente jerárquico y no plantea mayores problemas. Con muy pocas excepciones, las divinidades masculinas llevan el nombre de *wak'a achachila* y su nivel jerárquico se indica normalmente con una serie de términos adjuntos (*marani*, *mallku*, *apu*, *jilíri*, y *jach'a*) y de frases

1 Un relato de Sullka Titi Titiri cuenta cómo, en un pasado cercano, las mujeres de la comunidad se hicieron débiles, estériles y se morían, mientras que las de la comunidad aledaña de Qhanqhu Milluni eran fuertes y tenían muchos hijos. Para dar con la explicación de este desastre, la comunidad buscó la ayuda de un *ch'amakani* (especialista ritual del máximo rango) de Viacha. Este, después de llamar a las divinidades y de hablar con ellas, les dijo que esto sucedía porque en la comunidad había un *warmi wak'a* que era objeto de negligencia, mientras que las gente de Milluni de noche y en secreto le hacía ofrendas. Cuando se enmendó el descuido las mujeres recuperaron su salud.

calificativas como '*wak'a achachila* olvidado' y '*wak'a achachila* lejano'. En cambio, en el caso de las divinidades femeninas, el problema es mucho más de fondo y a menudo va ligado a la cuestión de los límites entre las dos categorías principales de lo masculino y lo femenino. De ahí que entre las divinidades primordialmente femeninas de la tierra tengamos un grupo abigarrado como las parcelas privadas (*sayañas*), los grandes campos comunales (*aynuqas*), ambos conocidos también como *wirjinas* (vírgenes), los 'santos patios' y las viviendas (*uta* o *kuntur mamani*). De carácter más ambiguo son las vírgenes y santos de los templos y las *chullpas y/o awichas*, mientras que a otra categoría de santos –los asociados al rayo, llamados a menudo 'apóstoles'– con mayor frecuencia se los considera masculinos. Como es bien conocido, el 'dios' rayo fue uno de los *wak'as* más poderosos de las religión andina precolombina, tanto entre qhichwas como aymaras, y en la actualidad se sigue asociando íntimamente en muchos casos a las divinidades del rayo con los *wak'a achachilas*, aunque, como veremos, también se las vincula a las divinidades femeninas (por ejemplo, la *awicha*), y se las asocia específicamente a los poderes de los especialistas rituales.

Una de las cuestiones más complicadas sobre los límites entre divinidades masculinas y femeninas se refiere a las conocidas como *chullpas y/o awichas*: aunque en Sullka Titi Titiri estos términos están íntimamente relacionados, no se refieren exactamente a la misma cosa o ser. La vinculación entre *chullpa* y *awicha*, por un lado, y entre ellas y los *wak'a achachilas*, por otro, es un tema muy complejo, que se superpone no sólo a las ideas aymaras y, en general, andinas sobre la Historia, sino también a las cuestiones de la dualidad de divinidades masculinas y femeninas. De la primera cuestión no se tratará aquí; pero la segunda es de gran importancia para algunos de los temas principales de este libro.[2] Así, en el presente capítulo se podrá encontrar un análisis que, por una parte, permitirá una comparación preliminar de los *wak'a achachilas* con otros seres de poder superior, aunque se trata de una cuestión que requiere de mayor investigación; y que, por otra, servirá de base parcial de nuestro tratamiento final, entre las conclusiones del capítulo 8, del concepto de *wak'a* tal como se emplea en Sullka Titi Titiri.

5.2. Turiturini

En Sullka Titi Titiri todos consideran a Turiturini como el más poderoso de los *wak'a achachilas* existentes en los límites de la comunidad; de ahí que fuera también

2. Para un análisis de las ideas aymaras sobre la Historia relacionadas con las *chullpas*, ver Dillon y Abercrombie (1988).

más reverenciado que cualquier otra divinidad comunal y que fuera el centro de atención de muchos de los ritos periódicos que la comunidad practicaba, particularmente de los relacionados con las autoridades comunales y sus poderes. Por ejemplo, en los ritos que se solía practicar trienalmente a mediados de enero, cuando la comunidad cambiaba sus autoridades básicas (los *p'igis*), las ofrendas más importantes y las promesas y designaciones más solemnes y obligatorias que había que pronunciar se concentraban en torno a esta notable cabeza de piedra. Lo mismo se puede decir de los ritos que había que celebrar antes de que las autoridades condujeran la comunidad a la fiesta de la Virgen del Rosario, que en octubre se celebra en el pueblo de Jesús de Machaqa, y de otros ritos similares practicados antes de ir de visita a las comunidades vecinas durante las fiestas patronales anuales (ver capítulo 7). En el caso de muchos otros ritos, destinados ya sea a proteger a la comunidad y a sus miembros de la desintegración social, de la guerra, de la enfermedad, de la sequía, de la helada, del granizo, etc.; ya sea a contrarrestar calamidades que ya han golpeado, con frecuencia también se reservaba reverencia y ofrendas a Turiturini, aunque en muchos de estos casos otros *wak'as* también jugaban papeles importantes.

Como símbolo religioso, este pequeño monolito tiene una forma externa naturalmente importante y unas características llamativas. Es una cabeza de piedra con una cara fácilmente comparable a la de un ser humano; está hecho de una piedra especialmente fina, ligeramente colorada y fuerte, de la que se dice que no se encuentra en ningún lugar cercano a la comunidad; y tiene algunas espirales extraordinarias, en la parte posterior y en la coronilla de la cabeza. Los arqueólogos con quienes hemos hablado no reconocen el estilo del monolito; pero concuerdan en que ha de ser muy antiguo, probablemente precolombino. Las calidades visual y táctil de la cabeza de piedra eran objeto de frecuente comentario entre la gente del lugar y parece que son una parte importante de la razón por la que se considera tan poderoso a este *wak'a*. Se dice que es como un hombre, que tiene una corona y que es de una piedra, fina, muy fuerte, blanca o gris: "no es como una piedra cualquiera". Estas observaciones están muy lejos de agotar las que formulan los comunarios sobre el *wak'a*; y muchas de las interpretaciones que dieron se refieren a atributos nada obvios. Así, Turiturini anda envuelto de un halo de cuentos y ideas que le confieren una relevancia muy superior a la historia comunal reciente.

En realidad, la información sobre Turiturini es más amplia y mucho más compleja que la que se refiere a cualquier otro *wak'a* de la comunidad, por lo que tenemos que dedicar más espacio al análisis de esta divinidad que al de las demás. Comenzaremos examinando la cabeza de piedra misma, para estudiar luego los rasgos visuales y simbólicos del lugar en que está situada. Este lugar es muy importante y constituye una parte importante del contexto en que la comunidad da validez a Turiturini. Finalmente, nos fijaremos en algunos sucesos importantes que se habrían producido en el pasado y

que han afectado evidentemente el contexto ideológico general en que se sitúa el *wak'a*. Además de las tradiciones orales que reunimos, esto supondrá discutir y analizar fuentes escritas que se refieren al *wak'a*: por un lado existen algunos documentos coloniales relativos a determinados rasgos y sucesos históricos que pueden tener relación con el *wak'a*; por otro, existen relatos modernos recopilados y editados por Don Félix Layme, oriundo de esta comunidad y que demuestra gran interés por su historia y sus tradiciones. En estos relatos se puede apreciar una relación entre el *wak'a* y algunos de aquellos rasgos y sucesos mencionados por la documentación colonial. Más adelante, en los capítulos 7 y 8 se tratará de los atributos principales de Turiturini, tal como aparecen en los ritos de iniciación de las nuevas autoridades.

Cualidades visuales y táctiles

La pequeña cabeza de piedra llamada *wak'a* Turiturini mide aproximadamente 15 cm. de alto y 9 cm. de diámetro. En nuestra evaluación de los atributos, cualidades especiales y poderes concedidos a este importante *wak'a achachila*, sólo podremos citar unos pocos ejemplos típicos de la abundante colección de observaciones que sobre él hicieron los comunarios de Sullka Titi Titiri. Comenzaremos por las observaciones sobre las cualidades visuales y táctiles, que parecen ser una parte importante de las razones por las que la gente considera a este *wak'a* tan poderoso.

- Es como hombre, como un pequeño hombre, como nariz de hombre, es como cabeza de hombre.
  Jaqjamapi, jaqjama jisk'a, jaqi nasjama, jaqi p'iqjamas.
  ...'Tranquilos', su cara y sus orejas parecen como hechos no más, como modelados no más son.
  ...Aliqas ajanunakapas, jinchunakapas aliq luratjamaki, khitxutjamakiw.
  Es como cabeza de hombre también, luego es como hombre ...
  Jaqi p'iqjamaraki, ukat jaqjama ...
- Es un wak'a muy bonito, lindo. Cabeza de hombre siempre debe ser.
  Wali suma wak'awa, suma. Jaqi p'iqipinichix.
  ... Bien idéntico [especial] siempre es, con lindos ojos, bonito, incluso [es la piedra] fina y durísima, de este tamañito [muestra con las manos].
  ...Idintikupinichixay, suma nayritani, sum, asta qhasqha, akch'itachixay.
  Hasta lindo redondito siempre es esto, blanca fina y durísima siempre, ¿acaso es cualquier [piedra]? ¡No!
  Ast sum muyulq'uIpinty akax, janq'u qhasqhapinichixay, kuna aliqatisti? Janixay.
  Hasta con ojos, boca, hasta lindo.
  Asta nayrani, lakani, ast suma.
- Ah... ¿Es monolito?
  A... Munulituti?

– Monolito siempre es pues.
Munalitapiniy.

– ¿No es así como cualquier [mediocre] piedra no más?
Janit aliq akham chhapcha qalaki?

– No es cualquier [cosa mal hecha], nada.
Jan chhapcha, kuna.

– Es una piedra pequeña, dura y fina, de un tamaño así [muestra con las manos], como cabeza de hombre, tiene mirada de hombre, sí así es.
Ukas jisk'a qhasqha qalanay, akch'a, jaqi p'iqjam, jaqi uñtan, jallukhamawa.

– ...Hombre wak'a es.
...Jaqi wak'aw.

– ...Hombre siempre es, dice.
...Jaqipiniw, sakchiy.

– ...¿Tiene ojos grandes u ojos pequeños?
... Jach'a nayraniti, jisk'a nayrakicha?
Son pequeños no más...son como ojos de un hombre no más, luego su espiral desde aquí [tiene], está rodeado.
Jisk'akiw...jaqi nayrjamakiw, ukat muyuntatapaw akatpacha, muyuntatachixay.

– ¿Ah, este tiene corona?
A, akax Coronaniti.

– Tiene corona.
Kuruanipi.

Comenzando por las entalladuras de la cabeza, creemos de utilidad para nuestros propósitos analíticos dividirlas en dos ámbitos principales: por una parte tenemos la fisonomía principal; por otra, dos espirales (una en la punta de la cabeza y otra en la parte posterior del cuello).

Los rasgos principales de la cara

Como puede apreciarse fácilmente mirando las fotografías del monolito (ver Ilustraciones 5.3, 5.4 y 5.5), los principales rasgos faciales son muy estilizados, lo que vale para toda la cabeza; pero esto no impide a los aymaras del lugar comparar los rasgos principales de la cara con los de la cara de un ser humano, más precisamente, de un hombre varón. De sus ojos, orejas y boca se dice que son como los de un hombre y se identifica a la cabeza como una pequeña y muy bella cabeza humana. Hay que subrayar, sin embargo, que las observaciones superan una simple comparación de la cabeza o de algunos rasgos de ella con los de un ser humano. Por lo menos dos personas (y

cabe notar que se trata de dos de los comunarios más ancianos) llegan a señalar rotundamente que Turiturini "es un hombre". Por un lado tenemos la expresión *jaqi wak'aw* (que en este contexto se debe traducir como "es un wak'a humano o masculino"); y por otro, tenemos la expresión *jaqipiniy* ("debe ser un hombre", pues el sufijo *–pini* es enfatizante).[3] Sería, sin embargo, excesivamente aventurado afirmar, basándose en estos testimonios bastante escasos, que algunos de los miembros más ancianos de la comunidad consideran o alguna vez consideraron tajantemente que Turiturini era un hombre; con todo, existe una serie de otros indicios importantes que vinculan fuertemente la identidad de este *wak'a* y la de algunos otros con la de seres humanos, aunque resulta muy difícil argüir que se creyera que algún *wak'a* hubiera sido un humano real antes de convertirse en *wak'a* (ver el caso de Salla en la sección 5.4).[4]

Las espirales

La palabra aymara (y qhichwa) para 'espiral' es *muyu muyu*, derivada de la raíz *muyu*, equivalente a 'redondo', 'circular', etc., que también entra a formar verbos que denotan movimiento circular o en espiral (entre ellos, los verbos aymaras 'girar', 'revolver' y 'dar vueltas'. De hecho, el sentido básico de la palabra *muyu muyu* es describir lo que da vueltas y más vueltas, como cuando se baila o al describir un remolino. Por tanto, *muyu muyu* no se refiere a la espiral como entidad pasiva o estática, sino más bien como símbolo de un movimiento circular activo y vigoroso. La primera vez que se nos permitió ver a Turiturini, después de seis meses de permanencia en la comunidad, preguntamos a su 'preste' (guardián–conservador) cuál era la palabra aymara de las formaciones en espiral que había en la cabeza del *wak'a*; no nos dijo solamente que era *muyu muyu*, sino que con un gesto de su mano trazó sobre la cabeza un movimiento circular en la dirección de las agujas del reloj, imitando la espiral de su coronilla.

En realidad las formas y movimientos simbólicos en espiral aparecen y se usan mucho en una serie de contextos de los ritos aymaras. Por ejemplo, siempre hay varias formas en espiral entre los cubos simbólicos de azúcar que constituyen uno de los ingredientes fundamentales de lo que actualmente es la ofrenda ritual más común, la 'dulce misa': tanto las 'misas' ofrecida a los *wak'a achachilas* como a la *Pachamama*. En algunos contextos también se ven espirales que representan a serpientes, animales que con frecuencia simbolizan la sabiduría y el poder, además del rayo (la poderosa

3 *Jaqi* significa 'gente' y también puede significar 'hombre' o masculino. En este caso el contexto deja claro que la referencia es a Turiturini como a un ser de sexo masculino.

4 Aunque ningún comunario lo destacó en concreto, hay que señalar otro rasgo de la cara del *wak'a*: su barbilla. El hecho de que la barbilla tenga tres hoyuelos claramente destacados (uno al medio y uno en cada lado) podría ser de importancia para la identificación del origen y estilo de la cabeza.

divinidad celestial).[5] Finalmente, los movimientos en espiral o circulares que denota la palabra *muyu muyu* o los verbos formados con la raíz *muyu* son de uso común en los ritos aymaras durante los actos de la colocación de los diversos ingredientes para la 'misa'; también se practican en las libaciones. Estas movimientos circulares siguen la dirección de las agujas del reloj o un sentido inverso; pero su dirección depende, respectivamente, de si se supone que simbolizan calidades positivas (por ejemplo, atraer a determinadas divinidades benévolas) o quieren simbolizar cualidades negativas (por ejemplo, contribuir a impedir una posible maldición).[6]

Analizando una ofrenda ritual para asegurar la 'buena suerte', Girault (1988: 300) observa que los participantes en la misma hacían un movimiento en espiral denominado *muyu muyu* al esparcir pétalos de flores sobre la 'misa', mientras repetían una oración que les dictaba el *yatiri* oficiante.[7] Cuando Girault preguntó a la mujer *yatiri* que había oficiado el rito sobre el significado del acto, le dijo que el movimiento en espiral "es para concentrar mejor el poder". Dicho autor consideró que la aclaración era demasiado vaga para permitirle una explicación válida, concluyendo que esa manera de actuar se debía probablemente a un motivo que permanecía misterioso. Según nuestra experiencia de situaciones parecidas, a este movimiento en espiral se lo considera explícitamente un gesto simbólico importante, trazado y practicado conscientemente a fin de atraer a las divinidades 'buenas' para que vengan a sazonar las ofrendas, estableciendo así una energía recíproca que haga sus poderes y fuerzas accesibles a quienes presentan las ofrendas, a cambio de los alimentos que las divinidades parecen desear.[8]

Hay que considerar las espirales de la cabeza de piedra a la luz de las observaciones precedentes sobre las cualidades simbólicas de las espirales y del movimiento en espiral (ver Ilustraciones 5.4 y 5.5). Tras el reiterado examen con varios comunarios, se nos hizo totalmente claro que la presencia de las espirales constituye una parte importante de las razones por las que la gente de Sullka Titi Titiri cree que este *wak'a* concreto es tan extraordinariamente poderoso. Aunque no explican sus pensamientos

5 Uno de los más poderosos *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri se llama *Palli Marka*, nombre que podría traducirse como 'pueblo de serpientes' (*palli* significa 'serpiente'). A otro *wak'a*, llamado Cuatro Esquinas, un comunario lo llamaba *Asirun Qala* ('piedra de serpiente') y nos dijo que en la piedra, actualmente destruida, había grabada la imagen de una serpiente.

6 En la novela **Raza de bronce** de Alcides Arguedas (1919), se dice que *muyumuyu* es una epidemia terrible que afecta al ganado, en especial al ovino, causando gran mortandad. Se refiere a una enfermedad muy común en las ovejas, que afecta a su cerebro y les hace dar vueltas de forma incontrolada.

7 El autor sostiene que este movimiento en espiral parece tener un sentido solamente durante ciertas prácticas, por ejemplo en determinadas *ch'allas* excepcionales; nuestra experiencia, en cambio, es que se practica habitualmente el movimiento en la mayoría de los ritos, incluida la *ch'alla* simple y la más compleja.

8 Para un análisis detallado de este trueque simbólico, ver capítulos 7 y 8.

en los mismos términos analíticos que aquí hemos empleado, mencionaron a menudo las espirales como uno de los rasgos principales de la cabeza, rasgo que consideraban ser claramente excepcional y, por tanto, representante de unos poderes especiales.[9]

Dos de los comunarios citados anteriormente mencionaron las espirales como parte de los atributos visuales y táctiles del *wak'a*; en el segundo caso, la comparación con una corona la sugirió Don Félix Layme, y no el propio comunario, aunque ello de ninguna manera menoscaba la importancia de la comparación. La corona es un objeto simbólico importante, que forma parte del atavío tanto de los reyes como de los santos, simbolizando prestigio y poder. La terminología española hace mucho tiempo que ha sido adoptada por las lenguas andinas y se emplea, no sólo para referirse a los objetos de origen español, sino también a los asuntos autóctonos. Sin salirnos del caso del *wak'a achachila*, más adelante el lector podrá ver que el término español 'palacio' se usa para hablar de los lugares en que reside el *wak'a*. Los aymaras también emplean otro término, 'rey', para aludir al *wak'a achachila*, por ejemplo para traducir la palabra aymara *apu*, término para referirse a los *wak'a achachilas* locales y regionales más poderosos. Es totalmente obvio el lazo conceptual entre estos términos (rey, corona, palacio, *apu*, *muyu muyu*, etc.): todos ellos son términos que evocan nociones de poderes divinos y políticos y hay que entender su uso en el contexto de una antigua interacción dialéctica entre las lenguas e ideas españolas y andinas.

El comunario mencionado (el último guardián-conservador del *wak'a*) estaba convencido de que las espirales eran un rasgo importante de la divinidad y (como ya se ha señalado antes) lo destacó posteriormente; cuando por fin se nos permitió ver la cabeza.

Color y qhasqha

Las últimas cualidades físicas de Turiturini son el color, la textura y la presunta dureza de la piedra de que está hecho el monolito. En primer lugar es decisivo que se crea que el color de la piedra es blanco o, por lo menos, claro, apreciación que varía ligeramente de una persona a otra. El color blanco, en cuanto opuesto al negro, contiene para los aymaras importantes e intrínsecos valores simbólicos positivos, confirmados por su intencionado empleo en los ritos. Por ejemplo, en una situación ideal, las dos llamas sacrificadas en el rito de enero habían de ser blancas; y en la misma oportunidad, se hizo volver a las 'almas' o 'espíritus' de los *wak'a achachilas* en ropas blancas (ver el capítulo 7).

9 Como venimos argumentando en este estudio, uno de los significados fundamentales del término *wak'a* es 'seres de poder superior'; a menudo se ve la presencia de estos seres en las cosas y sucesos extraordinarios.

Las dos cualidades físicas restantes de la cabeza de piedra se expresan en una sola palabra aymara: *qhasqha*, que se traduce como 'piedra fina y durísima' (como hemos hecho notar más arriba, se dice que este tipo de piedra no se encuentra ni en la comunidad ni en una gran superficie alrededor de ella). Un hombre que se admiraba de cómo la piedra podía haber llegado a la comunidad, nos dijo que este tipo de piedra se encontraba en Comanche, comunidad situada a varias decenas de kilómetros al sudeste de Sullka Titi Titiri, que parecía conocer personalmente. Pero es de mayor importancia que, en el curso de esta conversación, otro comunario que se encontraba presente hizo el siguiente comentario explicativo al respecto:

> Entonces eso ha debido tener fuerza, por eso debe ser fina y durísima.
> *Ukat ukax ch'amanirakipachanay ukarakiy ukax qhasqachisay.*

Estas palabras asocian claramente la dureza y las cualidades táctiles de la piedra con los poderes del *wak'a*; y una explicación que también nos dio la misma persona –y reiteraron muchas otras– era que la piedra era tan dura que podía quebrar otras piedras.[10] Después de la observación citada arriba, el mismo hombre prosiguió para declarar que la piedra no era una piedra cualquiera:

> ... no es cualquier piedra, nada.
> *... janiti aliq qalakikis kunasa.*

Son éstas casi exactamente las mismas palabras que había empleado otro comunario, citado anteriormente, al terminar de enumerar las cualidades visuales y táctiles de Turiturini. La importancia de estas palabras reside en el hecho de que muestran, sin ninguna duda, que las características observables de la cabeza desempeñan un papel decisivo para hacerla única, singular y poderosa. Aquí el término clave es *aliqa*, término aymara que parece tener un conjunto de sentidos casi huidizos. Por un lado los diccionarios modernos dicen que puede significar 'quieto' o 'calmoso'; por otro, que quiere decir común u ordinario. Finalmente, se dice que puede significar 'sin causa o razón justificable'. Parece que en nuestro contexto, se le puede dar la mejor traducción como connotando simultáneamente todos esas cualidades. Entonces, la frase *janiti aliq qalakikis kunasa* no sólo expresa la unicidad del material y de las entalladuras de la cabeza de piedra, sino también el hecho de que se considera a este *wak'a* extraordinariamente poderoso. Esta segunda cualidad se complementa con su vigorosa y dinámica personalidad, como veremos más adelante.

---

10 Como se verá en el capítulo 8, romper una piedra poderosa equivale a matar a la divinidad. De ahí que haya que considerar el atributo de dureza como una cualidad de un *wak'a* poderoso, especialmente en el contexto de los pleitos intercomunales, que se considera que han de resolverse en favor de quienes poseen las divinidades más poderosas, que pueden vencer a las de los oponentes.

El nombre Turiturini

Acabamos de ver las cualidades visuales y táctiles de la cabeza de piedra, de que habla con frecuencia la gente del lugar y que hemos argüido forma parte de las razones por las que se considera que el *wak'a* es la divinidad más poderosa de la comunidad; pero aquellas cualidades no son las únicas por las que se tiene a Turiturini por poderoso, por lo que ahora desearíamos mostrar cómo el lugar en que reside el *wak'a* contribuye a su importancia y, además, forma parte del aspecto de la divinidad.

El nombre *Turiturini* es, sin lugar a dudas, de origen español. Se compone de la palabra 'torre' repetida dos veces y aymarizada fonológicamente añadiéndole el sufijo aymara posesivo *–ni*. Su significado es, por tanto, 'dueño de dos o varias torres'. Cuando preguntamos por el significado del nombre y si el *wak'a* tenía nombre propio en aymara, sólo alrededor de la mitad de nuestros interlocutores se pronunciaron definidamente por su origen español, vinculándolo al hecho de que en el lugar de residencia del *wak'a* hay dos formaciones geológicas bastante asombrosas, que se parecen mucho a dos torres.

Aunque nadie fue capaz de dar a Turiturini un nombre aymara alternativo, la pregunta generó una avalancha libre increíblemente abundante de observaciones y relatos sobre el *wak'a* y la forma como se había llegado a posesionar de este lugar específico. Las respuestas dadas no mostraban unanimidad y a veces incluso parecen tomar direcciones algo diferentes; pero en su conjunto ofrecen una buena base para desarrollar una descripción y un análisis amplios y completos del *wak'a*, su papel e importancia para la comunidad, así como de las ideas y relatos que lo rodean. A pesar de la variedad que parecen presentar las respuestas, pudimos descubrir que aquélla no se debía a discrepancias reales entre los comunarios, sino más bien a diferencias en los detalles que cada uno decidía destacar; y todavía más, el grado de conocimiento específico que habían adquirido. Parece ser que alguna gente había tenido mejor acceso que otra a los relatos sobre este *wak'a achachila* particular, (1) porque ella o sus antepasados habían intervenido más de cerca en su culto (por ejemplo como autoridades locales y/o especialistas rituales); y (2) porque ha vivido en la zona en que reside el *wak'a* y donde presuntamente se han producido los espectaculares acontecimientos que se cree acontecieron a esta extraordinaria figura mítica. Antes, sin embargo, de zambullirnos en los relatos y mitos que rodean a Turiturini, examinaremos minuciosamente unas cuantas respuestas a la pregunta sobre el significado de su nombre y algunas observaciones interesantes formuladas sobre el lugar que ocupa.

Dueño de dos torres

Empezaremos citando una respuesta atípicamente directa a la pregunta sobre el nombre de Turiturini, que –dato interesante– procede del último *yatiri* que había cele-

brado el rito de enero. Nótese que ese hombre apenas si hablaba español, por lo que el conocimiento del significado del nombre no parecía depender tanto del grado en que cada persona dominaba la lengua española, cuanto de su real familiaridad con el lugar en que reside el *wak'a* y con las prácticas rituales que lo rodean. Cito:

> – ¿Luego ese Turiturini, ¿por qué se llamará Turiturini?
> *Ukat uka Turiturinisti, kunats Turiturin satāpacha?*
>
> – Eso pues, ese es el llamado Turiturini, el lugar siempre así dirá, eso por ahí, eso es como si tuviera dos torres, sí, así. Están parados, así como barranco. Ese es el llamado Turiturini. Por eso se llama Turiturini, dicen.
> *Ukpī uks Turiturin sat, luwarapiniw ukham sischi, uka chigan, ukas pā turiturinjam, jall akjam. Sayaskix, kuna warankjamokisa. Ukas Turiturin satax. Ukat ukas Turiturin satax, siy.*

Según lo anterior, se cree que el nombre de Turiturini procede del carácter físico del lugar: del hecho de que en la falda de un lado de la quebrada del río en que habita Turiturini hay dos formaciones geológicas que se asemejan a dos torres erguidas y que se considera pertenecen al *wak'a achachila* (ver Ilustración 5.2). En la misma conversación, la persona había dado anteriormente una explicación muy parecida sobre el significado del nombre Turiturini. A la pregunta concreta sobre cómo la cabeza de piedra se había convertido en *wak'a*, comenzó diciendo que había existido desde la época de sus antepasados y que no sabía de dónde se la podía haber traído. Y prosiguió para explicar su nombre, aludiendo al hecho de que se encontraba cerca de las dos formaciones geológicas, y finalmente añadió: "*Turiturinīw, sas, pā turinjam*", que se puede traducir así: 'Es Turiturini [dueño de dos torres], diciendo, como si poseyera las dos torres'. Está claro, por tanto, y lo corroboraron muchos otros comunarios, que se considera que el nombre de la divinidad está ligado a las dos torres de tierra, que de nuevo se consideran ser la propiedad de la divinidad; pero, como trataremos más adelante, tienen gran importancia la imaginería que implica esta relación con las torres y el proceso por el que se dice que el *wak'a* 'adquirió' las torres. Un estudio minucioso y detallado de esta imaginería y del proceso de transformación por el que ha de haber pasado el *wak'a* y que le llevaron a un cambio de nombre, nos llevará mucho más allá de una simple explicación y comprensión etimológicas del término Turiturini.

El palacio

En este momento se hace necesario ofrecer una descripción minuciosa de los alrededores del lugar en que residía Turiturini. El sitio se encuentra en la quebrada de un río. En esta zona, el río mismo lleva también el nombre de Turiturini, pues por lo general los nombres de los ríos proceden de los diferentes lugares por los que

corren y están íntimamente asociados a ellos. En efecto, los aymaras parecen considerar que son muchos ríos diversos los que nosotros (¿occidentales?) tendríamos normalmente por uno solo. O para decirlo de otra manera, la razón por la que los aymaras dan una gran cantidad de nombres a determinada corriente de agua va ligada al hecho de que se considera al curso del río como dividido en muchas entidades particulares, de una forma muy similar a como se considera que el terreno se divide en muchas parcelas o *wirjinas* (vírgenes) particulares. Entendido así, parece que se considera al agua corriente como producto y pertenencia de un lugar determinado, al igual que las plantas que brotan del suelo fértil de determinados campos. Sin embargo, se considera que el agua corriente de las colinas tiene cualidades masculinas y que fertiliza a la *Pachamama* y que, por tanto, en último término el suministro de agua es un atributo perteneciente a las divinidades masculinas, en especial a algunas de las altas montañas cuyas lagunas contendrían diferentes tipos de agua (lluvia, nieva, granizo, etc.).[11]

Por el lado del río en que se acostumbró a guardar a Turiturini, hay un pequeño trozo de terreno llano, al que se da el nombre de 'plaza' o 'cancha'. Es éste el sitio en que se levantaba dos hogueras y se sacrificaba y ofrecía trienalmente, a mediados de enero, dos llamas a Turiturini y a T'ukuri y donde se practicaban muchas otras importantes libaciones a estas dos divinidades principales (ver Ilustración 5.6). Sobre este terreno llano se levanta una falda muy empinada y a la derecha, situándonos enfrente de ella, encontramos los dos montículos de tierra o torres, que se yerguen en el aire y en el horizonte, en la cima de la falda, cuando nos situamos debajo de las torres. A la izquierda hay un montón de rocas, donde se guarda escondido el *wak'a achachila* T'ukuri. Turiturini está escondido en otro montón de rocas cercano a las dos torres. Están siempre escondidos, salvo en las pocas ocasiones en que se los saca y prepara para recibir las ofrendas. Este lugar, la 'cancha', la falda con los montículos de tierra, el río y el terreno circundante llevan el nombre de palacio de Turiturini y se considera que pertenece a la divinidad. Se dice que cuando se iban a practicar las ofrendas, se sacaba a Turiturini y a T'ukuri de sus lugares recónditos, los montones o 'manantiales' de rocas. Tras una cuidadosa preparación, siguiendo unas rúbricas específicamente prescritas, se dice que se colocaba a Turiturini en su lugar, entre las dos torres, donde recibía los honores y era debidamente alimentado. Parece que se colocaba a T'ukuri al otro lado de la 'cancha', encima o cerca del montón de rocas en que se le escondía.

11 Los ritos de la lluvia son muy importantes ritos de crisis que siguen practicándose en muchas regiones de la Bolivia actual: incluyen ofrendas y captación de agua de las alturas, que se lleva a los campos comunales; pero aquí no disponemos de espacio para ofrecer un análisis minucioso de estos ritos.

El imaginario

Esta situación plantea inevitablemente algunas preguntas importantes: en primer lugar ¿por qué el *wak'a* se encontraba en este lugar preciso? ¿Por qué se le dio este nombre procedente de la lengua de los invasores españoles y de sus descendientes dominadores y no un nombre con las palabras aymaras que describan esas formaciones geológicas? Una de las primeras imágenes evocadas por la mención de una torre, y todavía más de dos torres, es la de un templo. Esto es especialmente pertinente en los Andes, donde, si prescindimos de los templos, las torres son raras. ¿Es posible que sea ésta la imaginería a que se refiere el nombre de Turiturini? Y en caso afirmativo, ¿cómo y por qué vía se ha llegado a asociar a un *wak'a*, divinidad autóctona que desde el punto de vista cristiano simboliza todo lo opuesto y contrario a la Iglesia y a la Cristiandad, con la imagen de un templo?

Para responder a estas preguntas, citaremos algunas otras respuestas que se nos dio a las preguntas referentes al significado del nombre Turiturini; aunque lo que aquí nos interesa no es la explicación que ofrecen sobre el significado del nombre, cuyo sentido ya hemos definido, sino un conjunto de expresiones digresivas que nos permiten fijarnos atentamente en los atributos simbólicos e imaginarios relativos a las 'torres' del *wak'a*. Un examen minucioso de estas respuestas contribuirá a ampliar el análisis de las cualidades simbólicas de Turiturini, llevándonos gradualmente al reino de los relatos y mitos que rodean a la divinidad, pues algunas de las respuestas suscitadas por la pregunta sobre el nombre hicieron proliferar los cuentos sobre el pasado, llevando las conversaciones con algunos comunarios en unas direcciones nuevas e inesperadas.

Un templo

Empezaremos citando una respuesta sin par, en el sentido de que formula muy explícitamente algunos aspectos de la imaginería que rodea a Turiturini, aspectos que en las respuestas que nos dio mucha gente, en especial en algunas de las entrevistas más formales, eran más o menos implícitos. En muchas conversaciones informales otros comunarios aprobaron este tipo de interpretación, aunque sólo cuando se les planteaba abiertamente estas ideas. Esta respuesta, al igual que la que se ha citado más arriba, fue directa y no llevó a una explicación digresiva en forma de una historia como en el caso de las más ambiguas que veremos más adelante. Cito:

– ¿Y el Turiturini, por qué se llama Turiturini?
Turiturinisti, kunats Turiturin, satax?

– Es porque ese tiene dos torres, Turiturini lo llaman. En ese río un rojo...este...lo que hay...barro... Está hecho, parece que dicen no más.
Kunatpin uka turiturin, Turiturin satakpin. Uka jawir mä wila... utjixa...ñiq'ita... Luratavi, sasjamakis.

– Ya, ya. Por eso es así, ¿Debe querer decir torre-torre o no?
Ya, ya. Ukatxay ukham. Torre torre sañ munpacha jamicha?

– Torre-torre quiere decir. Cómo si fuese una iglesia, sí así.
Turi turi sañpi muni. Mä iliriyakaspas, jall ukhama.

En primer lugar, se relaciona instantáneamente el nombre Turiturini con la presencia de los montículos de tierra y se reconoce sin dudar que procede del español 'torre-torre'; pero hay otros tres aspectos de la respuesta que también merecen nuestra atención, pues todos ellos son importantes para permitir un análisis y comprensión plenos y completos de los espectaculares cambios por los que se dice ha pasado el *wak'a*; se trata de cambios que parecen haber alterado la condición originaria de la divinidad, en cuanto divinidad indígena, de conformidad –y esto es significativo– con los cambios del marco ideológico de la comunidad.

Lo primero que desearíamos mencionar es la sugerencia de que las dos torres de tierra, en la realidad fueron 'construidas'. Esta importante suposición la hicieron implícitamente muchos otros comunarios, aunque siempre apareció con cierto grado de duda más que como un hecho inconmovible, que es el caso presente. En el sentido de incertidumbre que trasunta el uso del sufijo *-jama* ('como si'), más que poner en duda el hecho de que las torres fueran construidas, parece expresar una noción de incredulidad, de falta de comprensión. La frase también muestra que el que habla debe haber recibido la idea de sus antepasados.

La sugerencia de que las dos torres son 'construidas' parece conducir, casi lógicamente, al segundo punto; la explícita comparación de las formaciones geológicas con las torres de un templo. Esta comparación no es casual, sino de una gran importancia. Como ya hemos señalado, el nombre del *wak'a*, 'Dueño de dos torres', evoca inmediatamente la imagen de un templo; hay que añadir que en todos los Andes los templos, no sólo han llegado a simbolizar los poderes del Dios cristiano y de la institución católica, sino que –y esto no es menos importante– a las torres de los templos se las ha llegado a considerar divinidades poderosas por sí mismas, a menudo ligadas a comunidades particulares o a determinadas regiones (ver, por ejemplo, Platt 1996). De una forma algo diferente, aunque con unos paralelismos conceptuales e ideológicos fundamentales, los aymaras de la región dicen del famoso templo colonial del pueblo de Jesús de Machaqa que es una estructura construida por el Inka. Además, se considera que la torre del templo es un *wak'a* poderoso; y ello, conceptualmente, parece también relacionar a su santo patrón, el Niño San Salvador (si se lo supone dueño de las torres y del edificio), con los poderes de un *wak'a* (ver más abajo). Y en la comunidad de Sullka Titi Titiri se considera que dos lugares concretos, relacionados a dos *wak'as* poderosos, contienen en su territorio templos de la época del Tawantinsuyu: uno se relaciona con el *wak'a* Plazuela y se considera subterráneo; el otro va asociado al *wak'a* Palli Marka, una pequeña loma en el centro de la comunidad, y de él se dice que

está dentro de la colina (ver Ilustración 5.7). Como se asocia a estos templos incaicos con dos importantes *wak'a achachilas* locales, volveremos en mayor detalle a este tema cuando nos ocupemos de Plazuela; pero aquí hay que destacar que los lugares donde se sitúa a los dos templos y a sus respectivos *wak'as* se encuentran cerca de las dos capillas de la comunidad. Cabe deducir, por tanto, que éstas también se relacionan con sus respectivos *wak'a achachilas* y con un templo incaico, pues ambos lugares están intrínsecamente asociados a los poderes de los *wak'as*.

El último punto que desearíamos tocar es que la arcilla o suelo de que se dice están constituidas las torres, se considera de color rojo. Pero atribuir este color tan simbólico a las formaciones geológicas no es en manera alguna obvio: en realidad, el color del suelo en este lugar y en toda la zona, no es rojo sino castaño claro, que se vuelve amarillento en la estación seca. Hay que preguntarse, por tanto, si la atribución de este color a las dos torres no tiene cierta importancia.

El término aymara para 'rojo' es *wila*, que también significa 'sangre'; y las cualidades e importancia simbólicas conferidas al color proceden evidentemente de ese hecho. La asociación del color con la sangre se vuelve sumamente aguda y significativa cuando se trata de ideas religiosas autóctonas y de sacrificios rituales. La sangre es el ingrediente más valioso que puede tener un sacrificio, reservándose para ocasiones especiales: en Sullka Titi Titiri los sacrificios sangrientos periódicos han estado restringidos solamente a dos ocasiones. La primera, cada año al comienzo de la estación del crecimiento de los cultivos se ofrece a la *Pachamama* la sangre de una llama; esta tradición persiste hoy día (aunque sin la efusión de sangre real), realizándosela al final de un ayuno de veinticuatro horas el día de Santa Bárbara, a comienzos de diciembre. La segunda, Turiturini y T'ukuri también recibían cada uno la sangre de una llama en el cambio de las autoridades locales básicas; esto sólo sucedía cada tres años y actualmente se ha abandonado, aparentemente desde 1973. De acuerdo a nuestros conocimientos, no había efusión periódica de sangre en ninguna otra ocasión, salvo cuando la comunidad se enfrentaba a crisis de importancia (por ejemplo cuando estallaba una guerra intercomunal).

En los Andes la sangre se entiende generalmente como una primordial fuente de vida. Su uso como material de sacrificios a las divinidades, masculinas o femeninas, es un elemento esencial del esfuerzo de la sociedad para obtener su benevolencia, para asegurarse de que concedan su asistencia en el desarrollo de los cultivos, la procreación del ganado y, en último término, en la prosperidad de los seres humanos y de la sociedad. Pero a la sangre sacrificial también se la considera un ingrediente esencial para dar solidez y poder estructural a las viviendas y otras estructuras 'construidas'.

En su estudio sobre la construcción y el simbolismo de la vivienda en Quqachaka, Arnold describe cómo se considera que las grandes piedras llamadas 'Inka', que se emplean en los cimientos de las cuatro paredes maestras de la vivienda, han de estar

unidas por un tipo especial de mezcla, si se quiere que las paredes de la casa se sostengan. Arnold señala cómo el agua usada en la preparación de la mezcla se asocia a los manantiales de agua, al suelo húmedo después de la lluvia y a la sangre de la mujer; pero luego prosigue anotando que también se requiere de sangre para que las paredes se mantengan derechas, rociando las cuatro esquinas de la casa con la sangre de una oveja sacrificada:

> "Cuando se terminan las paredes de la construcción [de adobes], pero antes de colocar el techo, se sacrifica un cordero y se rocían con su sangre las cuatro esquinas en una ceremonia ritual llamada *wilanchaña*, 'rociar la sangre'. Si la sangre no ha sido rociada, dicen que 'la pared se cae' " (Arnold 1992: 54).

Se ha demostrado que en los Andes las cualidades masculinas van asociadas casi intrínsecamente con la verticalidad; y, a su vez, las femeninas con la horizontalidad; pero ambas nociones se combinan íntimamente en una cosmología que rechaza las rupturas en favor de la complementariedad. De ahí que, aunque Arnold muestra sin lugar a dudas que la casa y su simbolismo presenta unas cualidades de predominio femenino, esto no excluye, sino que más bien refuerza, la presencia de las paredes como la parte vertical y masculina de la vivienda: de la misma forma como los investigadores han puesto de manifiesto las funciones complementarias de las torres de los templos (masculinas, empinadas, verticales) y de las plazas (femeninas, llanas, horizontales) sobre las que se yerguen (por ejemplo, Platt 1996: 24-25). Se considera que las paredes y las torres tienen raíces, 'plantadas' en un suelo fértil y a las que alimenta la tierra, como hace con los cultivos y las plantas; y también que estas estructuras construidas son entidades vivas, a las que hay que alimentar periódicamente, a veces con simples libaciones y a veces de una forma más compleja, mediante sacrificios con sangre animal (por ejemplo, Abercrombie 1986: 142-143).

La explicación de que se considere rojo el color de las dos torres, ha de estar en la asociación del color con las cualidades reales y simbólicas de la sangre. En efecto, no hace falta buscar otras razones de la asociación, cuando en aymara sólo el contexto permite distinguir entre 'rojo' y 'sangre'. En el caso de Turiturini y sus torres, los datos contextuales apuntan avasalladoramente hacia la validez de asociar el uso del término *wila* ante todo con el simbolismo de la sangre. En determinado nivel se puede considerar que las cualidades fálicas de las torres erguidas son símbolo de la virilidad del *wak'a*, de las fuerzas y poderes extraordinarios que son los atributos esenciales que lo convierten en la fuente ancestral primordial que sostiene la autoridad política comunal. Como estructuras vivas y como símbolos de la capacidad de su dueño, hay que alimentar periódicamente a las torres para que no se menoscabe su fuerza ni se derrumben, de la misma forma que hay que alimentar al propio *wak'a* para que conserve su poder y su benevolencia para con la comunidad. La ofrenda de sangre jugaba un papel central en este esfuer-

zo. Ya hemos explicado que en los Andes se veía en la sangre una fuente fundamental de vida; por esto, su importancia decisiva como alimento para las divinidades hay que interpretarla atendiendo a sus cualidades esencialmente femeninas. Como ha señalado Arnold (1992: 54 y 104-105), la sangre va asociada a la mujer y a los lazos y descendencia del parentesco matrilineal vertical, mientras que la descendencia patrilineal se transmiten con el semen (*muju* en aymara) y, simbólicamente, con el aliento (*sami* en aymara) (ver también Abercrombie 1986, capítulo III).

Sólo el encuentro y unión de estas dos poderosas sustancias ancestrales puede procrear y mantener el linaje. Arnold muestra cómo, en el plano analógico, las libaciones en la construcción de la vivienda simbolizan un encuentro similar entre las dos poderosas sustancias ancestrales, dando a la casa la fuerza para mantenerse de pie y la capacidad de servir como lugar en que se genera, alimenta y cría a los hijos. Después de abundar en el tema, concluye:

> "La analogía reproductiva se extiende en este caso hasta incluir no sólo la procreación de la vida humana, sino también la animación de todos los aspectos de la cultura material." (Arnold 1992: 105).

Como mostraremos con mayor detalle en el capítulo 7, dedicado a las prácticas rituales que rodean a los *wak'a achachilas*, el rito que se acostumbraba a practicar trienalmente en enero, en el cambio de los *p'iqis*, y que se centraba en Turiturini, simbolizaba el encuentro de estas dos sustancias ancestrales; servía también para recrear la estructura y organización sociopolíticas de la comunidad, y los lazos entre la sociedad y sus divinidades. En este caso, la sangre sacrificial se ofrecía a los 'espíritus' de los antepasados masculinos para regenerar sus poderes y fuerzas, atributos que (1) se vinculan a la capacidad de fertilizar las parcelas femeninas; (2) se identifican con la dotación de energía física a la gente; y (3) se asocian a los poderes políticos y a la capacidad de gobernar a la comunidad. Estas capacidades se sintetizan en Turiturini y sus dos torres.[12]

Las dos torres intactas

El hilo argumental que hemos venido siguiendo nos lleva ahora a una declaración de otro comunario y que apoya también nuestra tesis sobre el uso del término *wila* a propósito de las cualidades visuales de las dos torres de tierra de Turiturini. Significativamente, ambos se refieren a nociones de la presencia de un poder su-

12 Como señalaremos más adelante, en otro nivel las torres ejemplifican una transformación del simbolismo y del marco ideológico asociados a Turiturini.

perior en las formaciones geológicas. Así, las palabras que ahora citamos vienen a reforzar poderosamente nuestra argumentación sobre la presencia y papel importantes que tiene la primordial sustancia vital de sangre sacrificial para la conservación y mantenimiento del poderoso *wak'a achachila* Turiturini y sus dos torres erguidas:

- ¿Entonces y el Turiturini... por qué se llama Turiturini?
  Ukat Turiturinisti... kunat Turiturin, satu?
  ¿No es que su nombre de ese wak'a debe ser otro?
  Jan kuna uka wak'anx yaqhapachanch sutipax?
- Eso, ese [es] Turiturini, diciendo. Así no más siempre decían. Eso es.
  Eso, *ukax Turiturin, sax. Ukhamakpin sutanax... Ukaxa.*
- En ahí, hay este ¡verdad!... de barro parado. Como dos pilares, ¿no? Como torre.
  Ukhanpi estepi utji... ñiq'it sayt'ata. Pä pilarjam, ¿no? Turjama.
  Por eso ese es Turiturini, dice. Esos no se envejecen, hasta ahora lo mismo no más siempre son.
  Ukataw uka Turiturin, six. Uka janipini miriq'is jichhakamas ukhampiniskiw.
- Ya. ¿Así no más siempre habían sido?
  Ya. Ukhamakipinitanti?
- Así no más siempre habían sido eso.
  Ukhampinitanaw ukax.
- ¿O también ya se han envejecido ahora?
  Jan ukax miriq'irtsarak, jichhax?
- No siempre, así no más, así parados.
  Janipiniw, ukhamakinix, ukham sayt'ata.

Una vez más este comunario reconoce que el nombre del *wak'a* Turiturini está vinculado a las estructuras geológicas y procede del término español 'torre'; pero la importancia principal de sus palabras reside en el hecho de que (como el citado arriba), reflexiona sobre el significado simbólico de las torres. Una de las sugerencias que hacía el comunario anterior era que las torres habían sido construidas, que es más un evidente atributo simbólico imaginario de las formaciones geológicas que algo que se pueda conectar directamente con sus cualidades visuales. Pues bien, otro tanto se puede decir de la sugerencia hecha en el texto que acabamos de transcribir: que las torres no envejecen. También es interesante que esta última declaración complementa, amplía y, finalmente, subyace a las nociones evocadas por la idea de que las torres han sido 'construidas'. Se describe a los dos montículos de tierra como dos columnas o torres erguidas de arcilla, de las que se dice que no envejecen en absoluto, sino que siempre han sido las mismas.

La raíz del término aymara empleado para decir 'mantenerse de pie' es *saya–*, la misma que Arnold menciona y que emplea la gente de Qaqachaka al hablar de mantener de pie las paredes de la casa con la sangre. Arnold afirma inequívocamente que la gente de Qaqachaka considera que la casa es una estructura viva que saca su fuerza vital del alimento del sacrificio y, en especial, de la sangre sacrificial. En el texto citado anteriormente, la asociación entre (1) las dos torres construidas y erguidas del *wak'a achachila*, y (2) la importancia de la sangre sacrificial que el *wak'a* y las torres reciben periódicamente para la conservación de las estructuras y de las fuerzas y poderes de la divinidad, viene supuesta por el hecho de considerarse que las torres no envejecen, sino que han permanecido intactas, Cuando se pregunta por segunda vez al comunario si las torres han permanecido realmente intactas o si realmente no han envejecido, reitera su declaración anterior, dejando claro que el no haber envejecido se pone en evidencia ante todo en el hecho de que permanecen intactas.

Las dos torres son el rasgo visible más destacado del templo/palacio, es decir: la vivienda, del poderoso *wak'a achachila* Turiturini, por lo que es lógico que haya que mantener periódicamente con libaciones de sangre sacrificial la fuerza que necesitan para seguir erguidos. De la misma forma, se ofrecían periódicos sacrificios sangrientos al propio *wak'a* a fin de mantener sus fuerzas y poderes y obtener su permanente alianza con la comunidad. Y sin una adecuada morada, se consideraría gravemente menoscabado su prestigio.

Historia y cambio: Un *wak'a* de parejas casadas

Hasta aquí hemos mostrado que una parte de la imaginería visual más del lugar en que habita Turiturini, su 'palacio', está vinculada a la imaginería de un templo cristiano. Pero en este tema, como sucede con frecuencia con los andinos, el templo se ha cargado con un conjunto de significados nuevos y de cualidades imaginarias que proceden en gran parte más de la cosmología autóctona andina que de la ideología religiosa de los invasores europeos y de sus descendientes criollos. La pregunta que ahora nos hemos de hacer es por qué y mediante qué procesos precisos este *wak'a achachila* y su morada llegaron a verse tan íntimamente asociados con la imaginería de un templo cristiano. Esto nos llevará a examinar relatos sobre determinados sucesos que se dice sucedieron en el pasado al *wak'a* Turiturini y que condujeron a su 'ocupación' del sitio con las dos torres de tierra. Antes de ocuparnos directamente de la pregunta que acabamos de plantear, citamos parte de una respuesta a la pregunta sobre el aspecto físico de Turiturini:

> –El Turiturini es pequeño, piedra no más. Entonces ni su, este, esos dos terrones también están parados, bonito, cómo yunta eso no más.
> *Turiturinix niyax jisk'aw, qalaki. Ukat ni isnqax uka pä khularakis sayaskix, jiwaki,yuntatjam ukaki.*

Esta frase fue seguida de una minuciosa descripción de los rasgos y cualidades táctiles de la cabeza de piedra, citada y analizada anteriormente; en el texto que acabamos de transcribir, en cambio, encontramos otros dos detalles de importancia. El primero es que este comunario fue, de entre todos, el único que empleó un término original aymara para referirse a las dos formaciones geológicas: el término usado fue *khula* (terrón), aunque los montículos son quizás mayores que lo que sugiere la palabra. Sea como fuere, hay todavía otro aspecto importante en la respuesta reproducida; este hombre fue uno de los que no parecían reconocer el origen español del nombre Turiturini y, a contrapelo de las observaciones hechas por todos las demás, describió las formaciones geológicas recurriendo antes a la imaginería de una yunta de bueyes que al de dos torres y un templo. De hecho, cuando se le planteó, rechazó la sugerencia de que el nombre fuera de origen español, prefiriendo contarnos un cuento sobre el *wak'a* que dijo le había enseñado su padre; pero el cuento no se refiere directamente al significado del nombre, sino a la significación imaginaria y religiosa del *wak'a*. He aquí la breve narración:

- Entonces Turiturini torre ... ¿no es torre torre, sí, eso no más?
  Ukat Turituri turi... janit torre torre, *jall ukaki?*
- No es, Turiturini había sido siempre.
  Janiw, Turiturin satapinitaynaw.
- Ah... ¿Qué querrá decir?
  A... Kun saü munpachast?
- ¿Cómo sería el Turiturini? Antes era piedra de casados dice, mi padre ha contado. De casado es eso, gran wak'a de mujer con wak'a de hombre, dice eso es. Dos. Por eso, eso hay que alcanzar, dice.
  Kamsäy Turiturin? Nayrax kasar qalaw ukä siy, tatajaw kawintitu. Kasaru ukax, jacha warmi wak'amp chacha wak'ampiw si ukax. Paya. Ukat uk waxt'aña utj, sipä.
- ¿Entonces, y ese otro dónde estará...? ¿Cuál será luego ese otro, esa mujer?
  Ukat uka mayast kawkinkarak...? Kawkirirak ukat uka mayast, warmi ukasti?
- No. Los dos pues. Ahora. Uno sí, así, al otro lado.
  Jani. Parispachaski. Jichhax. Mä jall akhama, maysa.
- El otro por aquí adentro [en el río], por aquí están también los dos.
  Mayasti aka manqhatuqin maya, aksan paypacharkarakisä.
- Eso es, dice. Esos dos son, dice, eso es. El Turiturini dice que es hombre y mujer.
  Ukaw siwa. Uka paypachaw siw, ukax. Turiturinix chachamp warmimpiw, siw.

A primera vista parecería que esta información contradice algunas de las observaciones sobre los atributos simbólicos del *wak'a achachila* Turiturini que hemos anali-

zado. Pero no es necesariamente así; aunque el énfasis recae sobre aspectos algo diferentes de las cualidades del *wak'a*, lo que se describe pertenece al núcleo de la significación del *wak'a* para la comunidad (como mostraremos en el capítulo 7, donde tratamos de las prácticas rituales que rodean a Turiturini y a otros *wak'as* locales). Una parte del simbolismo descrito más arriba atestigua claramente unos cambios importantes en el marco ideológico que rodea al *wak'a* Turiturini, aunque esto no significa necesariamente que haya cambiado en lo más mínimo la esencia de la divinidad. Y aquí la mejor información procede de los viejos cuentos.

En pocas palabras, la información que acabamos de recibir es que el *wak'a achachila* Turiturini antiguamente estaba representado por dos piedras y era un *wak'a* 'doble' de parejas casadas, por lo que recibía ofrendas; pero la piedra que representaba a la mujer cayó en un río, aunque en este breve relato no se nos dice dónde ni cuándo. Queda claro que este comunario no estaba seguro de algunos detalles del cuento que dijo haberle enseñado su padre; pero lo que contó, en otras ocasiones lo corroboraron y ampliaron cierto número de personas, como para lograr una imagen mucho más detallada de los sucesos que se supone acontecieron en el pasado. En las páginas que siguen emprenderemos la tarea de tratar de 'montar' la información polifónica, presentándola de una forma completa, como una historia del *wak'a achachila* Turiturini.

El adjetivo aymara *jach'a* que aparece en el texto reproducido, sirve para calificar a ambos *wak'as* de piedra; pero no se refiere a su tamaño, sino a la categoría y poderes que se considera controlan. Esto se puede ver en el hecho de que el uso del término va seguido de una frase que declara que recibían ofrendas a causa de su 'grandeza'. La categoría de Turiturini como '*wak'a* de casados', que por ello recibía ofrendas, es un factor esencial de su carácter de la fuente principal de autoridad y de poder para gobernar la comunidad. En el capítulo 6 se tratará de este tema relacionándolo con el término *chhiphiña*.

Los relatos del *wak'a*

Inicialmente, dos líneas en nuestra búsqueda inspiraron a la gente de Sullka Titi Titiri a contar un relato interesante de los sucesos que se supone acontecieron en el pasado y que habían transformado claramente en más de una forma el rango del *wak'a achachila* Turiturini. La primera, las preguntas sobre el nombre Turiturini y si el *wak'a* tuvo un nombre aymara; la segunda, las tocantes a la forma como Turiturini se convirtió en *wak'a*. Hubo una general coincidencia entre los comunarios, que en su mayoría eran hombres de entre sesenta y setenta años, de que los sucesos se habían producido en vida de sus abuelos o bisabuelos, hace unos cien años. De hecho, el grueso de la información nos vino de los miembros de una familia, que en su totalidad dijeron haberla oído contar cuando eran niños. Uno de los hombres mencionó a su propio

abuelo como la fuente de su información y parece que él también participó en los acontecimientos que cuenta el relato; pero hay que advertir que existen dos versiones algo diferentes del relato. La primera procede de información recogida durante nuestro trabajo de campo. La segunda se basa en información acopiada por Don Félix Layme muchos años antes y que Paredes Candia reunió y publicó en 1972 en su **Diccionario mitológico de Bolivia**. Las dos versiones difieren ligeramente en contenido y estilo; pero la reunión de la información complementaria que ofrecen da un asombroso relato histórico del *wak'a achachila* Turiturini. Finalmente, un relato compuesto por Don Félix Layme sobre la base de la información que había acopiado antes del trabajo de campo que hemos realizado juntos, también se relaciona con aspectos del contexto histórico del *wak'a*.

Comenzaremos dando nuestra versión del relato; luego la confrontaremos con la publicada por Paredes Candia; y finalmente tomaremos en cuenta el relato de Don Félix Layme y señalaremos algunos documentos históricos y otras obras escritas que se refieren a detalles relativos a ciertos aspectos de los relatos.

Negro Ramos

Nuestra versión del relato sobre el *wak'a* Turiturini cuenta determinados sucesos bastante espectaculares que se supone se han producido durante la segunda mitad del siglo pasado, antes de que hubiera nacido ninguno de los actuales miembros de Sullka Titi Titiri, lo que no es indiferente en este contexto. He aquí la sustancia del cuento:

Antes de que se produjeran los sucesos, Turiturini se encontraba río arriba y formaba parte de una estructura pétrea mucho mayor, compuesta de dos monolitos y de una roca grande. Es decir, la pequeña cabeza monolítica de Turiturini que actualmente posee la comunidad, habría sido la cabeza de uno de los dos monolitos que se supone se erguían en el río, exactamente debajo de una enorme roca llamada Negro Ramos (ver Ilustración 5.8). A pesar del hecho de que se diga que había dos monolitos en el sitio –"*paninin, sipi*", 'eran dos, se dice'–, todas las referencias son a un *wak'a*, ya se trate de *kasar qalaw* 'piedra o piedras de parejas casadas' o de *chachawarmpachan* 'son hombre (*chacha*) y mujer (*warmi*)'; esta última expresión en aymara también significa 'son marido y mujer', pues *chachawarmi* es el término para 'pareja casada'. Aunque algunos comunarios sólo mencionaron a un monolito, Turiturini, en sus relatos siempre estaba implícita la noción de un *wak'a* de parejas casadas.

El relato cuenta que hace mucho tiempo en la estación de lluvias el río se había desbordado; las aguas torrenciales, con sus rápidos, y las muchas piedras que la corriente arrastraba derrocaron a los dos monolitos, echándolos al río y llevándoselos. Algún tiempo después, un miembro de la comunidad encontró la cabeza de piedra (Turiturini), reconociéndola como la cabeza del *wak'a*. Se dice que el hombre sacó la

cabeza de la ribera del río, en la quebrada, exactamente delante de la falda donde se encuentran las dos torres. Después se colocó allí, en ese lugar –entre las dos formaciones geológicas– al *wak'a*, restaurándola como una poderosa divinidad. Se dice que el propio *wak'a achachila* ha escogido este lugar mediante el acto deliberado de hacerse allí visible. El otro monolito y el tronco de Turiturini no han vuelto a ser vistos, pero se dice que están en el río. Este es, brevemente, el cuento tal como nos lo contaron varios comunarios; dejados de lado algunos detalles secundarios, todos los que realmente lo conocían coincidieron en sus elementos básicos.

Axata Qamaqi

A fin de poder comparar nuestra versión del relato de Turiturini y la publicada por Paredes Candia (1972: 21-22), a continuación daremos el texto completo de su versión. Hay que advertir que Paredes Candia no deja constancia de la fuente de información que utiliza, por lo que hay que considerarla de la responsabilidad del editor: en realidad, aunque el texto se basa en datos cedidos por Don Félix Layme, la versión de Paredes Candia refleja hasta cierto punto su propia interpretación. Hela aquí:

> "AJJAT-KHAMAKHE.– Grupo Aimará. Nombre de un individuo legendario, de carácter audaz, inteligente, visionario, perteneciente a la comunidad de Jesús de Machaca, parcialidad ***Sullka-titi***, que salvó a su pueblo de la esclavitud española durante la conquista. Se cuenta que compró la libertad de su comunidad, con ingentes cantidades de oro que guardaba en un manantial cercano. Dicen de él que era un príncipe o gran dignatario kolla de la circunscripción de Tiahuanacu, cuyos antepasados, huyendo también de la conquista y dominación Inca, se refugiaron en las montañas más altas de la cordillera que existe en la región, llevando consigo un ídolo pétreo. De este ídolo al que aún reverencian y en la actualidad, cada tres años, le ofrecen el sacrificio de una llama, sólo queda la cabeza guardada en celoso secreto por un miembro escogido de la comunidad. Hasta muy avanzado de la colonia, el ídolo se encontraba intacto sobre un pedestal erigido a la orilla del río ***Sullka-titi-titiri***. Un día, un rayo lo partió, desapareciendo en el lecho del río. Los nativos, frente a la desgracia resolvieron esperar. Pacientemente, por turno, aguardaban que las aguas arrojaran a la orilla el ídolo o parte de él. Un día se realizó el milagro; después de una fuerte lluvia afloró a la orilla la cabeza de ídolo. ***Ajjat-khamakhe***, traducido al español dice: ***el zorro del rayo o el zorro refulgente***."

Resumen

Como podemos ver, los dos relatos tienen mucho en común y si consideramos el hecho de que han transcurrido veinte años desde sus respectivos registros y que proceden de dos generaciones sucesivas, parece lógico suponer que habían de producirse

algunas variaciones; pero las diferencias que encontramos también son significativas, aunque los dos relatos, más que contradecirse, parecen complementarse entre sí. Veamos primero las semejanzas entre ellos, especialmente entre los sucesos espectaculares que describen: parece poderse afirmar que estos sucesos son el tema central de ambos relatos.

El tema en que coinciden ambos relatos es que el monolito o 'ídolo' se encontraba dominando el río hasta que un día cayó en él y arrastrado por la corriente; posteriormente, la gente del lugar sólo encontraría la cabeza. Y, aunque nuestra versión no incluye este detalle, las actuales tradiciones orales confirman que se mantuvo escondida a la cabeza de piedra (guardada por un determinado miembro de la comunidad escogido para ello) y que la comunidad siguió reverenciando al *wak'a* y ofreciéndole cada tres años el sacrificio de una llama hasta tiempos recientes (ver capítulo 7).

Pero hay detalles que difieren en los dos relatos. Por ejemplo, la versión previa de Paredes Candia sólo menciona a un monolito y omite el hecho importante de que se consideraba a la divinidad un *wak'a* de parejas casadas; este detalle no lo conoció Paredes Candia porque Don Félix Layme tampoco supo de él hasta que realizamos nuestras primeras entrevistas en 1990; hasta entonces su información era todavía muy fragmentaria y general. Esto se debía probablemente al secreto que rodea al *wak'a*, que hasta ahora sólo ha visto en fotografía, aunque ahora que la comunidad ya no reverencia a la divinidad, parece haber disminuido el sigilo y nos admiramos de la abundancia de información que ponían a nuestra disposición los comunarios.

Otros detalles importantes se refieren a cómo el monolito fue arrastrado y, después, encontrado. En primer lugar, la versión de Paredes Candia dice que el ídolo fue quebrado por el rayo y que después una inundación lo echó a la orilla, mientras que nuestra versión cuenta que la riada arrastró a los dos monolitos y que el río posteriormente lo depositó en la orilla. Como en los Andes el rayo suele acompañar a las lluvias torrenciales y a las fuertes inundaciones, podríamos considerar la discrepancia como un detalle secundario si no fuera por el hecho de que en el relato de Paredes Candia después se relaciona al nombre de Axata Qamaqi con el rayo. Esto viene a complicar notablemente el asunto, como trataremos de mostrar más adelante. En segundo lugar, Paredes Candia cuenta que la comunidad organizó deliberadamente la vigilancia del río hasta que apareciera el monolito o una parte del mismo, mientras que nuestra versión afirma que un individuo encontró la cabeza por casualidad, reconociendo que se trataba de la cabeza de uno de los dos monolitos que anteriormente se encontraba río arriba. Nuestra versión subraya que el lugar donde fue encontrada y reinstalada la cabeza de piedra fue elegido por el propio *wak'a*; no parece que se hubiera hecho ningún intento de devolverla a su ubicación original: esto es importante, por el contexto simbólico descrito anteriormente y que ofrece el nuevo lugar del *wak'a*. La versión de Paredes Candia no menciona este último detalle.

Los dos relatos difieren ligeramente en la cronología de los sucesos principales que refieren: la versión de Paredes Candia los sitúa a finales de la colonia, mientras que en la actualidad la gente afirma que acontecieron hace aproximadamente un siglo. Se dice incluso que el abuelo de algunos de los comunarios fue quien encontró la cabeza de piedra en la ribera del río. La diferencia más importante entre ambas versiones es que la publicada por Paredes Candia incorpora materiales históricos relacionados con los sucesos producidos a comienzos del periodo colonial (ver capítulo 3), mientras que los comunarios de ahora ya no parecen poder realizar esta conexión de la misma forma que lo habían hecho, hace más de veinte cinco años, sus progenitores. Se trata de acontecimientos que se refieren a los caciques de la región y a la compra de las tierras de todas las comunidades de Jesús de Machaqa en 1645 (ver sección 3.4). Las tierras de Jesús de Machaqa las compró en 1645 don Gabriel Fernández Warachi a la Corona española, mientras que el relato publicado por Paredes Candia atribuye esta compra al legendario cacique Axata Qamaqi, supuesto antepasado de don Gabriel o, según tradiciones orales locales, su suegro.

Parece que Axata Qamaqi fue un cacique real de Jesús de Machaqa, muy posiblemente contemporáneo del virrey Francisco de Toledo; según el documento publicado por Urioste (1978) asistió a la fundación de La Paz en 1548. En el primer volumen de esta serie Roberto Choque cita el "testamento de Fernando Axata Qamaqi" e indica que gobernó en la región aproximadamente entre 1548 y 1582. Pero su vida y carácter han adquirido un poderoso aire de cualidades míticas, tanto en la documentación colonial como en las tradiciones orales de Sullka Titi Titiri.[13] Como ya se dijo anteriormente, hay pruebas claras que muestran la importante interacción mutua que, desde comienzos de la colonia hasta nuestros días, ha habido entre las tradiciones orales locales y los documentos coloniales.

La gente de Sullka Titi Titiri reconoce actualmente a Axata Qamaqi como un antepasado real y, según ellos, se supone que fue el progenitor de tres familias extendidas en tres zonas diferentes de Jesús de Machaqa: los Ajacopa de Sullka Titi Titiri; los Ramos de Sullka Titi Arriba; y los Axata de Qalla.[14] Así se sostiene también en un relato compuesto por Don Félix Layme, que reproducimos en el Anexo. Pero basta con echar una mirada a este relato y a los primeros párrafos del relato publicado por Paredes Candia para darse cuenta de que las habilidades y hazañas del cacique desbordan, en realidad, el reino de los seres humanos reales y sirven para identificar sólidamente

13 Como ya hemos analizado en el capítulo 3, la genealogía de los caciques Warachi que ofrece el documento publicado por Urioste (1978) resulta sumamente sospechosa y, además, también parece atribuir una longevidad irreal a Axata Qamaqi. Ver también el volumen I de esta serie.

14 Un documento de 1807 menciona a don Jacinto Roque Ramos Axata Qamaqi como "principal del pueblo de Jesús de Machaca".

a Axata Qamaqi como un héroe cultural, al que se atribuyen proezas y capacidades que corresponden a los sobrehumanos. Parece que es en este contexto que el legendario cacique Axata Qamaqi se vuelve intrínsecamente asociado al *wak'a achachila* Turiturini, particularmente en la versión de Paredes Candia, como vamos a ver inmediatamente.

¿El cacique y su doble?

Ya vimos que los comunarios no pudieron darnos otro nombre propio aymara alternativo para el *wak'a* Turiturini. Sin embargo, con lo explicado hasta aquí, parece que sólo pudo haber tenido este nombre después de que la riada arrastró la cabeza de piedra y ésta se reinstaló en el lugar donde siguió guardada hasta los años setenta, y donde están las "dos torres" de las que él es "dueño", como indica su nombre. Pero, ¿qué nombre pudo tener el *wak'a* cuando se encontraba más arriba del río?

El lugar donde se dice que habitaba antes el *wak'a* lleva el nombre de Negro Ramos, nombre que se refiere al lugar mismo, al río que corre por él, y que más abajo pasa por Turiturini, y a una inmensa roca situada en la orilla del río. Sin embargo, no se reconoce que éste fuera el nombre anterior del *wak'a*.

En la versión de Paredes Candia en realidad no se da un nombre específico al 'ídolo'; tampoco se mencionan en ella ni el nombre de Negro Ramos ni el de Turiturini. El único nombre que aparece en el relato es el de Axata Qamaqi; que figura al final y que significa 'el zorro tocado por el rayo'. Este detalle añade una considerable complicación al relato, pues se puede considerar que relaciona el nombre del cacique con los sucesos en que el rayo partió al 'ídolo': en realidad, después de esto y de que con posterioridad resucitara, parecería absolutamente lógico que se llamara 'el zorro tocado por el rayo' al 'ídolo', de una forma parecida a los *yatiris* (especialistas rituales) de los que se dice que han vuelto a la vida después de haber sido golpeados o tocados por el rayo.[15]

Sin embargo, proponer el nombre de Axata Qamaqi como el antiguo nombre de la cabeza de piedra plantea dos problemas. El primero es que va contra la información que hemos analizado anteriormente y que nos dice que el nombre del *wak'a* es Turiturini, aunque se considera que éste procede de las características del lugar en que se reubicó al *wak'a* y, por tanto, que es el nombre de la divinidad tras los sucesos que se han relatado. El segundo es que va también contra el hecho de que el nombre del cacique Axata Qamaqi empieza a aparecer en la documentación colonial ya en 1605, mucho antes de cuando se supone que tuvieron lugar los sucesos descritos en los dos relatos.

15 Volveremos al tema del rayo al hablar del *wak'a* T'ukuri. Sobre rayos y *yatiris*, ver también Huanca (1989), en especial el capítulo 2.

Con todo, subsiste el hecho de que en la versión de Paredes Candia el cacique y el *wak'a* están íntimamente relacionados; y el hecho de que no se dé ningún nombre concreto al 'ídolo' sólo cabe interpretarlo como que viene a subrayar este punto.

En la versión de Paredes Candia se dice que el 'ídolo' es mayor que el cacique, que fue llevado a Sullka Titi por sus antepasados. Esto nos lleva a proponer que la cabeza de piedra quizás fue un asiento especial del (o de los) espíritu(s) de los poderosos caciques de Jesús de Machaqa, de quienes se considera que antes de la conquista y de las primeras fases de la época colonial residieron en Sullka Titi Titiri (ver la sección 3.4 y el Anexo). Si estamos acertados, esto conferiría al *wak'a achachila* Turiturini las mismas cualidades que Duviols (1978: 359-364) ha mostrado en el caso de los *huacas* del Perú central. Citando al investigador francés, Bouysse-Cassagne (1987: 176) observa lo siguiente:

> "En cuanto a las *huaccas*, un estudio que P. Duviols realiza sobre el Perú central demuestra que eran objeto de un culto al héroe colonizador...; al mismo tiempo, constituían el doble mítico del ancestro conquistador, fundador del *ayllu*."

Si los consideramos en este contexto, los relatos parecen situar decididamente a la cabeza de piedra de Turiturini dentro del marco conceptual de los *huauque* [*wawqi*], 'hermano del varón' en qhichwa, imágenes de piedra o de otros materiales que eran tenidos por hermanos o dobles del Inka; sin embargo, nuestro análisis permite pensar que otros dignatarios no incaicos de las antiguas culturas de los Andes también hayan tenido sus propios dobles.[16]

Conclusiones: del pasado al presente

Anteriormente nos hemos fijado en las cualidades visuales e imaginarias del *wak'a achachila* Turiturini y del 'palacio' en que residía, argumentando que esas cualidades constituyen una de las razones por las que este *wak'a* particular se considera dotado de tan extraordinarios poderes; también hemos señalado que la imaginería del palacio del *wak'a* recuerda la de un templo, como en realidad así lo reconoce la gente. Es, por tanto, de interés hacer notar que el material anecdótico referente a la divinidad afirma sistemáticamente que el *wak'a* se 'instaló' en este lugar sólo en tiempos relativamente recientes y que, hasta entonces, formaba parte de un conjunto lítico más complejo aguas arriba del río y que, como hemos apuntado, daba su anterior existencia a un

16 Muchos cronistas, en especial Sarmiento y Cobo, mencionan a los *huauque*, analizados por Duviols (1978) y más recientemente, por Guchte (1990), quien presenta un examen amplio e interesante de estas imágenes.

contexto simbólico totalmente diferente. Los dos relatos derivados de la tradición oral local, datados en dos momentos separados por un intervalo de veinte años, más que contradecirse se complementan recíprocamente; pero ninguno de los dos ofrece el nombre correspondiente del *wak'a* en su ubicación precedente, lo que plantea un problema, pues su denominación actual va claramente unida al lugar en que se reinstaló a la divinidad, por lo que no pudo ser el nombre anterior del *wak'a*. Finalmente, hemos propuesto que el *wak'a achachila* de la cabeza de piedra y sus características esenciales tienen un íntimo vínculo conceptual con el cacique colonial y antepasado real de la comunidad, Axata Qamaqi, y con las proezas y propiedades que se le atribuían. ¿Qué habremos de pensar de los sucesos que llevaron al *wak'a* a su nuevo contexto simbólico, del hecho de que su nombre anterior a dichos sucesos parece ser un misterio y, por fin, de las complicaciones sobre la cuestión de si llegaron a existir uno o dos monolitos que representaban a lo masculino y a lo femenino? Como conclusión de este acápite desearíamos dar una respuesta a estos interrogantes; también mostraremos cómo el traslado de Turiturini parece relacionarse con la cuestión de la identidad sexual de las divinidades denominadas *wak'a* y, por consiguiente, contribuyó a los cambios en el sentido del término.

Turiturini habría residido en un lugar llamado Negro Ramos, aunque no se tiene a este nombre por el anterior del *wak'a*; con todo, el nombre Ramos es el apellido de una de las familias extendidas que afirman descender del cacique Axata Qamaqi, lo que apunta a una relación entre el nombre y el héroe cultural, aunque no es posible argumentar que el cacique y el *wak'a* compartían un mismo nombre. El nombre real de la divinidad antes de llevar el nombre de Turiturini permanece un misterio; sin embargo, "negro", término castellano que califica a Ramos, es un color que en la cosmología aymara denota unos poderes maléficos e incontrolados que suponen peligro para los seres humanos y la sociedad. Afirmamos, por consiguiente, que este lugar posee unas connotaciones algo ambiguas como lugar del que se considera ha sido 'residencia' de la divinidad más poderosa y benévola de la comunidad. Esta ambivalencia procede asimismo del hecho de que el lugar es uno de los sitios a los que se lleva a afinar a los instrumentos musicales. Y estos lugares suelen ir asociados a los seres peligrosos, a menudo llamados claramente 'diablos'. ¿Cómo puede ser esto?

Un anciano de la comunidad pareció ofrecer una respuesta a esta pregunta: hablando de la época en que el *wak'a* residía en el lugar actualmente llamado Negro Ramos, nos contó que la gente que ahora reza a Dios (gente que, en este contexto hay que entender como católicos devotos) había execrado ese lugar e interrumpido el culto (*ch'alla*) que se acostumbraba rendirle allí, afirmando que tenía un *anchanchu* (ser maléfico o diablo). En realidad, empleó el término aymara *apsuña* (sacar algo de un lugar). Parece referirse al *wak'a*, aunque sus palabras son ambiguas y no es fácil saber qué quería decir; pero esto nos devuelve a la cuestión de los sucesos que con toda

evidencia han servido para reubicar a la cabeza de piedra en un contexto nuevo y significativamente diferente.

Un detalle importante que hemos mencionado pero no examinado es que se considera que, anteriormente, la cabeza de piedra formaba parte de una estructura lítica mayor, es decir, que era la cabeza de un gran monolito actualmente perdido. La realidad es, por el contrario, que el diseño y la apariencia física de la cabeza de piedra desmiente la posibilidad de que alguna vez fuera parte de un monolito mayor, lo que vuelve a poner un signo de interrogación en la hipótesis de si se produjeron realmente los sucesos referidos por los dos relatos; también pone en duda la existencia de más de un monolito, aunque esto no disminuye la importancia de Turiturini como un *wak'a* de las parejas casadas (ver capítulos 6 y 7). Y resulta interesante ver cómo todo esto se relaciona con la cuestión de la identidad sexual de las divinidades denominadas *wak'a*. Como hemos señalado al comienzo de este capítulo, en Sullka Titi Titiri se considera que todos los *wak'as*, en general, son masculinos, lo que viene a contradecir la información tanto colonial como contemporánea y, naturalmente, lo que nos dice la mayoría de las versiones de la leyenda de Turiturini sobre la existencia de dos *wak'as*, uno masculino y otro femenino; no obstante, observamos que los acontecimientos referidos por la leyenda en realidad conducen a la eliminación de la cara femenina, que –a diferencia de la masculina– nunca surge del río. La leyenda, por tanto, refleja lo que ha sucedido en el marco de la memoria colectiva de la comunidad: el *wak'a achachila* actualmente representa lo masculino y la feminidad ha pasado a relacionarse sobre todo con la tierra y con las mamitas o santas católicas de los templos.

Resulta sin duda difícil determinar qué es verdad y qué es mentira en los relatos, aunque acaso no sea ésta la cuestión verdadera. En todo caso lo importante es que, en su conjunto, los relatos cuentan una historia que refiere una transformación interesante del contexto simbólico de una importante divinidad local. Trasladada por la voluntad y el poder divinos (el rayo y otras fuerzas meteorológicas andinas) de un lugar que ahora se considera peligroso y que ha llegado a asociarse con el Diablo, se resitúa y reinstala en un lugar y un contexto nuevos cuya imaginería se asocia al Dios coactivo y a la religión enemiga, que de hecho trata de destruir el culto de los antiguos espíritus ancestrales de la comunidad. Los diversos contextos simbólicos de los dos lugares no pueden ser más obvios.

Por otra parte, si bien existen claramente determinadas transformaciones de la cultura 'tradicional', también observamos continuidades importantes en el culto del *wak'a*: por ejemplo, la principal encarnación de los antiguos espíritus ancestrales sigue siendo una fuente esencial de autoridad y, por esto, también recibe sus honores como antes. Pero mientras se incorporan nuevos elementos en un antiguo sistema simbólico, se redefinen los antiguos; de ahí que estamos ante un desafío algo especial de la extirpación de la idolatría: no se trata de un caso de resistencia pasiva de la comunidad aymara,

sino más bien de una redefinición sumamente creativa de su ámbito simbólico. Acosada por unas fuerzas externas hostiles, la comunidad logra resituar sus símbolos y prácticas 'tradicionales' en un contexto nuevo y mucho más amplio que el que había conocido hasta entonces.

Se trata, por tanto, de un buen ejemplo de cómo hay que estudiar los diversos 'elementos' para poder comprender plenamente las complejidades de las continuidades y transformaciones del sentido de los órdenes simbólicos, mencionadas en el primer capítulo. Aparece el papel importante que con frecuencia desempeña la imaginación en la totalidad de unos procesos por los que los individuos y las comunidades experimentan, interpretan y crean cambios en sus órdenes sociales; es decir, reinventan sus tradiciones. Finalmente, tenemos un caso que ilustra adecuadamente la importancia de la opinión de Mol (1976: 7) en sentido de que una "razón para subrayar más el proceso de sacralización que la separación de lo sagrado es que los conceptos de 'cambio' y 'progreso' son más aptos para analizar situaciones 'cambiantes' ". La tradición de Turiturini pone de manifiesto cómo a menudo el sentido de los símbolos religiosos o de 'lo sagrado' cambia, ante todo porque "la sacralización es el proceso inevitable que salvaguarda la identidad cuando ésta está amenazada por las desventajas de la infinita adaptabilidad de los sistemas simbólicos" (Mol 1976: 5-6).

La teoría de la práctica y de la lógica de la práctica de Pierre Bourdieu nos ayuda a entender esta situación. En su discusión sobre las limitaciones del objetivismo [estructuralismo], Bourdieu (1977: 29-30) insiste en que, mientras que los modelos y las estructuras pueden ayudarnos a explicar la práctica, no la gobiernan. Según él, las relaciones simbólicas del poder sólo tienden a reproducir y reforzar las relaciones de poder que constituyen la estructura del espacio social, cuando se reconoce la legitimidad de la base del poder (lo que él llama el capital simbólico) de acuerdo a las categorías que ésta impone (Bourdieu 1990: 135). Así, cualquier poder simbólico ha de tener su base en la posesión de un capital simbólico, y su eficacia simbólica depende de hasta qué nivel la visión impuesta está basada en la 'realidad', es decir, si representa una descripción adecuada de las cosas. "En este sentido, el poder simbólico es un poder de consagración y revelación, un poder para ocultar o revelar lo que ya está presente" (pp. 137-138). Como señala Bourdieu, las prácticas rituales son lógicas, pero sólo hasta cierto punto, porque su lógica es práctica: es la lógica de prácticas que han surgido en respuesta a situaciones particulares y que ha resultado adecuadas para aquellas situaciones (p. 65). Sin embargo, es siempre posible que estas prácticas sufran sanciones negativas cuando el ámbito al que se afrontan en un determinado momento se aleja demasiado de aquel con el que originalmente y objetivamente concordaban (Bourdieu 1977: 78). Esto es lo que ha pasado en el caso del *wak'a* Turiturini; la lógica de las prácticas e ideas que antes lo rodeaban surgieron claramente en respuesta a situaciones particulares para las que fueron adecuadas. Pero con el paso del tiempo y,

en especial, con la llegada de la religión dogmática de los conquistadores españoles, resultaban inadecuadas y requerían una transformación radical para que pudieran continuar protegiendo la comunidad y su 'exclusiva' identidad.[17]

5.3. T'ukuri

T'ukuri ocupa el segundo lugar en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri y la información que tenemos sobre esta divinidad ofrece algunos atisbos muy interesantes sobre las cuestiones clave relativas a las cualidades esenciales para hacer un poderoso *wak'a achachila*.

La más importante de esas cuestiones es la relación del *wak'a achachila* con las guerras y rivalidades intra- e intercomunales. Las desavenencias por 'hitos', es decir, por linderos de tierras cultivables y derechos de pastoreo, constituyen un aspecto importante de las divinidades locales llamadas *wak'a*. T'ukuri es un ejemplo excelente de ello, aunque otras divinidades (Salla, Santa Isabel y Cuatro Esquinas) también se relacionan con pleitos históricos concretos por la tierra y, por supuesto, con la defensa de la comunidad en general, como es el caso de Turiturini. Más adelante se tocarán los casos de Salla y Santa Isabel; pero el de T'ukuri es el más interesante de todos ellos, en parte porque es sobre el que contamos con mayor información. Aquí trataremos, por tanto, con cierto detalle el tema de los '*wak'as* y la guerra', aunque sea de excesiva amplitud y complejidad para agotarlo en este estudio.

Una piedra tocada por el rayo

El nombre *T'ukuri* es notablemente transparente y refleja algunos de los atributos principales de este importante *wak'a*: se compone de la raíz *t'uku-* (que significa 'desmayo' o 'enflaquecimiento') y el sufijo *-iri* (que describe tanto la acción como al actor habituales); el término *T'ukuri* significa, por tanto, 'el que se desmaya'. Ésta es una de las principales cualidades de este *wak'a achachila*.

T'ukuri es una piedra de forma cónica, con una altura de unos 50 cm. y una anchura de unos 30 cm. en la base y unos 15 cm. en la punta. Contemplada desde dos de sus lados, la piedra posee importantes cualidades visuales, que contribuyen a la interpretación que la gente del lugar da a la misma. En primer lugar, el perfil de su lado izquierdo (ver Ilustración 5.9) recuerda fuertemente a una cabeza humana 'deformada'; a lo

17 Por supuesto, nada permite argumentar que las tradiciones andinas sean de algún modo o otro menos lógicas y más supersticiosas y absurdas que la religión cristiana.

qué *wak'a* se trataba, una noche Titiri envió un espía a Lawa Qullu para certificar lo que estaba sucediendo.[22] El espía vio cómo las autoridades de Lawa Qullu ofrecían libaciones a T'ukuri en una barranca existente detrás del templo de la comunidad; y regresó con estas noticias. Las autoridades de Titiri entonces convocaron a su *yatiri* más conocedor, quien consultó a las hojas de coca y les dijo que el *wak'a* T'ukuri les era favorable y que podían ir a Lawa Qullu para apoderarse de él. A continuación los cuatro *p'iqis* en ejercicio de Titiri se revistieron de valor y una noche fueron a Lawa Qullu para robar o apoderarse del *wak'a*.

El relato cuenta que, aunque temblaban de miedo cuando ingresaron en la barranca de detrás del templo de Lawa Qullu, esa noche habían demostrado que eran verdaderos hombres. Ante de poner las manos sobre la piedra le ofrecieron libaciones y consultaron con las hojas de coca para determinar cómo deberían relevarse en el transporte de la piedra a Titiri, pues era muy pesada. En el camino de vuelta a su propia comunidad, a determinados intervalos siguieron ofreciendo libaciones. Una vez llegados volvieron a consultar a las hojas de coca, esta vez para decidir el lugar más favorable para el emplazamiento del *wak'a*; resultó ser éste el 'palacio' de Turiturini y desde entonces T'ukuri estuvo escondido en el montón o 'fuente' de piedras (en este contexto también se lo llamó *qullu* o 'cerro' de piedras), a la izquierda de la 'cancha' de Turiturini. Luego, se ofrecieron nuevas libaciones a T'ukuri y Titiri logró obligar a Lawa Qullu a retirarse, humillándolos totalmente, como pone de manifiesto este fragmento del relato:

> "Ese wak'a, el T'ukuri, así habían hecho llegar. Con Lawa Qullu eso... Trayendo ese wak'a, de ahí siempre, hemos humillado al Lawa Qullu, dice. Al Lawa Qullu, ya no hemos hecho caso, hemos traído al verdadero T'ukuri, dice. El eso, nosotros este... Ya les hemos sonado [con chicote], en la guerra les hemos hecho escapar, por [todos] lados. Estos nos ha roto, deben haber hecho algo, dice el Lawa Qullu. Trayendo ese [wak'a] ya los hemos dominado, dice. Cómo a un perro siempre le han visto al Lawa Qullu, dice. Así es [el cuento] de ese T'ukuri. Ese T'ukuri, así es."
>
> *Uka wak'ux, T'ukurirxa, ukham pariyapxataynax, Lawa Qullampi ukax... Uka wak'u aptanisinxa ukxatpin Lawa Qullurow aynachawayxapxta, sty. Ä, Lawa Qullx ukä ni kasuwayxaptti, chiqa T'ukur q'ipiqanipxtxa, asta. Jupaw kun nunakaw istisipkt... yasta jawq'arxapxta, kiranx axt tutukiyasipkt, asta riyawxan. Kays pakkhatapxit, kuns lurapxapinitayn, sty Lawa Qullux. Uk aptanipxta axt*

22 Parece que T'ukuri era uno de los cuatro *wak'as* (dos en cada sección) a los que Titiri y Lawa Qullu realizaban libaciones durante una guerra corriente por mojones con la comunidad de Yawriri, en fechas anteriores de este siglo. Y existen testimonios que permiten pensar que en el curso de este litigio Lawa Qullu realmente hurtó T'ukuri a Yawriri, lo que también se considera vino a decidir la suerte de ese litigio. Se trata de un tema demasiado complejo para tratarlo aquí; pero esperamos que en el futuro pueda ser objeto de un estudio más extenso sobre los litigios intracomunales por las tierras.

taminawayapxtu, sty. Lawa Qullaxa lij anuxqinuw uñjawayxapxi, sty. Ukhamaw uka T'ukuritxa. Uka T'ukuri:x, ukhamay.

Detengámonos un poco más en algunos detalles relativos al relato. El primero es que, por éste y otros relatos referentes a las guerras intra– e intercomunales, queda clara la idea de que los vencedores, o bien tuvieron de su lado a los *wak'a achachilas* más poderosos o bien establecieron unas mejores relaciones con sus divinidades. El segundo, que de una forma similar a sucesos registrados en la literatura colonial, se considera que en una guerra de dominación las comunidades pueden vencer apoderándose de los *wak'as* de otras comunidades. El tercero, que se considera que en la toma de decisiones tienen una gran influencia individuos poderosos: por lo general hombres –*yatiris*, autoridades o ancianos– que en aymara se denominan *munañani* o 'caprichosos', a los que se atribuyen poderes procedentes de los *wak'a achachilas*.

En cuarto lugar, es interesante comprobar y analizar lo sucedido cuando los hombres trajeron el *wak'a* a su comunidad: dónde fue colocado y qué implicaba este emplazamiento concreto. Podemos estar seguros de que Turiturini era uno de los *wak'a achachilas* a los que las autoridades de Titiri ofrecían libaciones para tratar de garantizar la fuerza necesaria para vencer a Lawa Qullu; pero al respecto Turiturini no habrá sido la divinidad principal con la que había que contar, pues se dice que otros *wak'as* determinados (Santa Isabel, Cuatro Esquinas y Payrumani Qala) protegen este lindero de la comunidad, como puede comprobarse a la luz de otros sucesos bélicos. Se dice que a T'ukuri se lo ha sacado de su 'castillo' de detrás del templo de Lawa Qullu y, luego, se le ha hecho compartir el 'palacio' de Turiturini. Esto equivale, por decirlo así, a subordinar a T'ukuri a la principal divinidad de Sullka Titi Titiri, como se pone perfectamente en evidencia en el hecho de que se lo considere el segundo *wak'a* más poderoso de la comunidad; pero se considera haber establecido un nuevo equilibrio del orden con el secuestro de T'ukuri, su traslado a la comunidad y su colocación junto a Turiturini. Al leer en las hojas de coca, el *yatiri* vio o adivinó que, sacando a T'ukuri y rindiéndole luego el debido respeto en forma de ofrendas rituales, la comunidad podía creer y confiar en que él la protegería; pero para que esto sucediera de la forma adecuada, se puso a T'ukuri junto a Turiturini y desde entonces se consideró que los dos protegían a la comunidad, es decir, como una perfecta pareja. En cierto sentido, al emparejarlos de esta forma y despojar a Lawa Qullu de su divinidad bélica, también eliminó la posibilidad de ulteriores enfrentamientos en el futuro inmediato o hasta que Lawa Qullu pudiera encontrar un sustituto de T'ukuri.

Una última observación se refiere a la posible relación entre T'ukuri y San José, el santo patrón de Lawa Qullu y de su templo. Cuando preguntamos a unos comunarios sobre la posible existencia de esa relación, las respuestas que nos dieron fueron muy vagas y de difícil interpretación en una u otra forma. Con todo, varios otros datos favorecen decididamente la idea de que dicha relación pudo haber existido realmente;

la gente del lugar no parece haberla formulado con precisión y por eso le resulta difícil captarla y explicarla con cierto detalle. En primer lugar, las dos divinidades compartían el mismo 'castillo', pero se suele considerar que el terreno que rodea a los *wak'as* y a los templos pertenece y está bajo la influencia de ellos. Esta asociación de un *wak'a* y un santo también aparece en el caso de Santa Isabel Titiri y en el del Señor de la Exaltación, uno de los santos patrones de Sullka Titi Titiri: el *wak'a* se encuentra cerca de la capilla principal de la comunidad y lleva el título de 'santo' en su nombre. En una ocasión alguien se refirió a Santa Isabel como Exaltación.

Durante la festividad de la Virgen del Rosario que se celebra en el pueblo de Jesús de Machaqa, la gente del lugar nos contó que la torre del gran templo del pueblo era un *wak'a*. Aunque había cierta confusión sobre las diferencias entre los términos '*wak'a*', 'virgen' y 'santo', se empleaban estos términos casi simultáneamente para describir tanto la torre como a ese ser bastante ambiguo que es el santo patrón del templo, el Niño San Salvador. Según entendimos, se considera, fundamentalmente, que el santo es a la vez santo/virgen (dos términos a menudo usados equivalentemente en la región) y *wak'a* o que a lo menos está relacionado con los poderes de un *wak'a* (la torre de su templo), según el contexto en que se lo coloca; pero a veces se pueden entremezclar estos contextos. Hay que tomar en cuenta el hecho de que, en parte, la importancia de este sitio se debe, a pesar de su clara asociación con el templo y su santo/virgen actuales, a la época precolombina y a un lugar de culto que se supone existió en este mismo lugar mucho antes de la llegada de los españoles (ver capítulo 3).

En segundo lugar y vinculado a lo anterior, varios comunarios se refirieron a T'ukuri como 'Sanu Sanu', que sólo cabe interpretar como una aymarización de los términos españoles 'sano' o 'santo': y el nombre sólo se explica por el hecho de que el *wak'a* se encontraba cerca del templo de Lawa Qullu. Finalmente, durante los preparativos de las ofrendas rituales al *wak'a achachila* de Sullka Titi Titiri, en enero de 1991, en las oraciones principales se 'llamó' (es decir, se invitó) a San José '*achachila*', siendo el único santo al que en ese contexto se mencionó de esta manera. No parece, por tanto, que deba pasarse por alto la posibilidad de que existan especiales relaciones entre determinados *wak'as* y santos, aunque el tema requiere de mayor estudio para llegar a conclusiones definitivas. Más adelante volveremos brevemente a él.

5.4. Salla

Salla es el tercero en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri, aunque a veces parece existir una ligera confusión sobre el rango jerárquico de esta importante divinidad, a causa probablemente de su carácter regional. Como en los casos de Turiturini y de T'ukuri, la información sobre Salla presenta importantes luces

sobre cuestiones cruciales relativas a las principales cualidades que se requieren para ser un poderoso *wak'a achachila*. En este caso algunos de los datos más interesantes van asociados a la relación entre los *wak'as* y la organización sociopolítica de la comunidad, y a cuestiones relacionadas con la fertilidad y la guerra. Y a propósito de Salla se hicieron observaciones de importancia sobre la naturaleza fundamental de los *wak'a achachilas* en general.

Un wak'a y su 'palacio'

El *wak'a* Salla (ver Ilustración 5.12) es un bloque rectangular de piedra de por lo menos 3,5 metros de largo y unos 50-60 centímetros de ancho y de largo, con una cabeza y cuello claramente formados en un extremo, lo que le da una cierta apariencia de cuerpo humano. Por su aspecto y posición, parece evidente que en algún momento del pasado lo debió haber esculpido una mano humana, muy probablemente con el propósito de llevarlo a Tiwanaku o a Wankani, donde se habría convertido en monolito, aunque por razones desconocidas se lo tuvo que dejar donde se encuentra en la actualidad. La piedra se encuentra sobre su espalda o cara (no sobre su lado) en la falda de un monte, cerca de la cima de una montaña que también lleva el nombre de Salla. Y éste es también el nombre de una cumbre o *apachita* y de un río que desciende de la montaña.

El término *salla* significa 'piedra grande o peña' y también, '[voz] sonora o resonante'; se emplea específicamente para denotar voces femeninas muy agudas.[23] Ambos sentidos parecen convenir al caso del *wak'a achachila*: si el primero es evidente, el segundo lo adujo un comunario cuando se le preguntó el significado del nombre: respondió que Salla 'hablaba' con mucho ruido:

> Ese, el Salla, tiene mucho sonido/ruido, ahí hablaba. Con mucha voz.
> *Ukax, Salla, wali suynaniy, ukhanx arsi'ansa. Wax wasi.*

Aquí puede referirse tanto al sonido del viento en la cima de la montaña como a la voz del *wak'a achachila* que acaso oyó en un encuentro con un *ch'amakani*. El término empleado para 'hablar' se basa en la raíz *ari*, que según los diccionarios significa 'lengua' y 'palabra', pero que también se refiere al canto de todos los pájaros y al sonido de una campana. Es perfectamente posible aplicarlo al viento: tanto la inesperada aparición como las voces de los *wak'a achachilas* cuando entran en la casa del *ch'amakani* y después hablan, van claramente asociadas al sonido del viento.

23 *Salla* es también despeñadero y, a lo menos en otras partes, una fuerte pendiente con muchas piedras sueltas (Albó, comunicación personal; ver Layme 1997: 165-166).

Las cualidades visuales de la piedra invitan claramente a una comparación con la forma humana y la gente suele observar que Salla es como un cuerpo grande o como un hombre (*jaqi*) grande, o con una gran cabeza. Y como ya se ha dado a entender anteriormente, algunos afirmaron haber oído a Salla y a otros *wak'as* hablar cuando habían ido a ver a un *ch'amakani* en Viacha. Como contó un comunario hablando en castellano:

> "Así que entonces ... como gente había sido, dice. Ch'amakani hace hablar todo, ... de nombre no más nos saluda. Una vez he ido al ch'amakani, yo ... a Viacha, entonces a mí me ha llamado pues [con] mi nombre, me saluda. Así como ustedes pueden llegar, así bonito ... bonito palabra tiene, donde es correctamente como nosotros. ... Así habla. Así he visto yo una vez, una vez. Entonces, estos cerros como nosotros debe ser..."

En el capítulo 8 nos ocuparemos con cierto detalle de cómo los aymaras se comunican con las divinidades, pero aquí vale la pena destacar que los aymaras no sólo comparan a los *wak'a achachilas* con seres humanos, sino que dicen que en realidad son como nosotros, tal como en el caso de este comunario. En realidad, un momento antes de que éste pronunciara esas palabras, otro de mayor edad nos había hablado sobre el 'palacio' de Salla, cuya intención y significado expresó diciendo:

> Como vivimos nosotros así también debe vivir ...
> *Jiwasa qamastan ukham qamasitaparakiskiy* ...

El anciano se refería claramente al 'palacio' como la residencia de los *wak'a achachilas*; se trata de una impresión crucial sobre el significado de estos 'palacios', impresión que también sacamos en muchas otras ocasiones. Por tanto, aquí, como en el caso de la mayoría de los otros *wak'as*, las cualidades visuales quedan apuntaladas por los valores imaginarios. Las cualidades humanas de los *wak'a achachilas* resultan todavía destacadas por otros atributos (ver capítulo 8).

A menudo se dice que Salla es a la vez *qullu* (cerro), *apachita* (cumbre) y *wak'a qala* (*wak'a* de piedra). Nuestro análisis muestra que en la vida cotidiana normalmente se piensa que este *wak'a achachila* es la piedra misma y que la zona aledaña es su territorio; en cambio, en un contexto ritual se ve a Salla ante todo como un espíritu ancestral que habita en la piedra y que puede moverse de lugar mientras la piedra se queda donde está, lo que también puede decirse de otros *wak'as*. Aunque se identifica a los *wak'as* con determinados objetos y lugares, su existencia y actividades no quedan restringidas a esos lugares o ni siquiera a sus dominios, sino que alcanzan mucho más allá del objeto real (por ejemplo la piedra) que se identifica como el *wak'a*; éste puede recorrer grandes distancias, siempre y cuando lo convoque un *yatiri*.

En este sentido, el uso y sentido del término *wak'a* es muy flexible, lo que puede decirse también del término 'palacio'. Como ya hemos visto, el segundo puede referirse a un determinado lugar, pero también a una zona más amplia y menos estrictamente definida. Esto se hace especialmente visible en el caso de Salla: aquí tenemos una determinada localización bien definida y a la que la gente se refiere como su 'palacio'. El lugar en cuestión se encuentra en la ladera de una montaña rocosa, al norte del sitio donde se halla el *wak'a achachila*. Como en el caso del 'palacio' de Turiturini, aquí el paisaje contribuye en gran manera a las cualidades imaginarias de la ubicación: en un lugar concreto, la roca de la ladera aparece como si se la hubiese esculpido; se dice que ese sitio fue modelado como una fila de doce asientos y que es el 'palacio' de Salla; a menudo también se habla de él como del *kawiltu* ('cabildo'), que es 'el lugar de reunión del consejo comunal', aunque en este caso la referencia se dirige claramente al consejo de los *wak'a achachilas*, pues –como ya hemos hecho observar anteriormente– se considera que tienen un sistema político muy parecido al de la sociedad humana. (Ver Ilustraciones 5.13, 5.14, 5.21 y 5.22).

Gran señor de una montaña

Todos los comunarios reconocieron, y en su mayoría subrayaron, los grandes poderes de Salla y su alto rango entre los demás *wak'a achachilas* de la comunidad. En efecto, a menudo se afirmó que Salla es el 'primero', lo que cabe interpretar como el más poderoso de los *wak'as* locales; sin embargo, cuando llegó el ritual de enero, quedó claro que Salla ocupaba el tercer lugar en la jerarquía de divinidades que en aquella ocasión recibían ofrendas particulares. Una de las razones por las que se dice reiteradamente que Salla aparece como el 'primero', es que los dos 'soldados' que en enero le presentan las ofrendas son los primeros en salir del lugar de su preparación: de entre todos los *wak'as*, Salla es el que se encuentra más lejos del centro de la comunidad y el ritual está organizado de tal manera que todos los 'soldados' han de estar de vuelta al mismo tiempo en un determinado lugar. En un principio nos pareció que ésta había de ser la explicación por la que con tanta frecuencia se afirmaba que Salla es el 'primero'; pero con posterioridad nos dimos cuenta de que el asunto es mucho más complicado y que probablemente está ligado a importantes razones históricas.

A Salla no se lo describió sólo como el 'primero', sino que también se lo llamó *jiliri*, 'anciano' y 'superior', y muy a menudo se le dio el tratamiento de *apu*, 'señor', y *jach'a apu*, 'gran señor', títulos que suelen reservarse a las montañas regionales más poderosas y que raramente se emplean para las divinidades locales. Salla es, en efecto, el único de los cinco *wak'a achachilas* locales más importantes al que se vincula directamente con las altas montañas, lo que parece explicar buena parte de sus poderes y rango: un comunario decía que Salla es *jiliri* porque es (o está asociado con) una alta

montaña. Salla es también la única de las cinco divinidades locales principales que se encuentra en la cordillera, fuera de las tierras domesticadas de la comunidad. Por tanto, parece que se considera que los poderes y rango de Salla están asociados a los atributos de las divinidades tanto regionales como locales. La cuestión tiene que ver con la denominación de Salla como *kawiltu* (cabildo) y también 'cabildante' o concejal; pero, en los hechos, el 'cabildo' es una asamblea más regional que local. En realidad, la gente de Sullka Titi Lawa Qullu consideraba que Salla también era uno de sus *wak'as* y en el pasado cercano le presentaba ofrendas periódicas. Hemos sabido que la gente de otras comunidades de Jesús de Machaqa hacía lo mismo. Por consiguiente, probablemente se considera que Salla representa a la antigua comunidad de Sullka Titi (y es posible que, en el pasado, también a las seis comunidades de la mitad superior), como concejal en una asamblea de los *wak'a achachilas* regionales. También resulta significativo que se considere que el lugar de reunión de esta presunta asamblea de los *wak'a achachilas* haya sido el 'palacio' de Salla, lo que vendría a subrayar todavía más la localización 'central' de la comunidad de Sullka Titi, como ya hemos visto anteriormente.

Cuando en cierta ocasión estábamos tratando de Salla y se planteó la evidente confusión sobre su rango con relación a Turiturini, preguntamos terminantemente a nuestro interlocutor si Turiturini era o no el superior de los *wak'a achachilas* locales. Esta fue su respuesta:

> El Turiturini siempre. El mayor también es el Salla siempre, dicen eso.
> *Turiturinipini. Sallapini jiltirakix, sakiway uka.*

Respuesta perfectamente ambigua, cuya única explicación puede ser que se considera que ambos *wak'as* son 'superiores', aunque en contextos diferentes: Turiturini en el de la autoridad local y Salla en el de la autoridad regional. Acaso podría comprenderse en parte esta diferencia considerando la que existe entre los *p'iqis* y los *jilaqatas*, de que se ha tratado anteriormente y que quedará más clara en el próximo capítulo. A ambas divinidades se demuestra especial respeto a la hora de las ofrendas: son, por ejemplo, las únicas de la comunidad a las que se unta con grasa de llama dentro del rito sacrificial; a ambas también se las ve claramente como legisladoras, siendo tituladas de 'ley *wak'a*', concepto importante de que se tratará en el capítulo 8. Cuando preguntamos en qué ocasiones había que hacer ofrendas al *wak'a* Turiturini, por lo general la respuesta fue que cada tres años en enero, con motivo del cambio de los *p'iqis*; aunque se le presentaban ofrendas en otras ocasiones (ver capítulo 7), casi siempre iban ligadas a los poderes de las autoridades. En cambio, cuando se hizo la misma pregunta con respecto a Salla, la respuesta fue que se le podían presentar ofrendas en cualquier tiempo o cuando se presentaba alguna urgencia especial; si bien esto se aplica de una forma general a las divinidades regionales, se las llama en los asuntos que no se puede

relacionarlos fácilmente con ninguna divinidad concreta. Éstas son, por tanto, algunas de las diferentes asociaciones de estos dos importantes *wak'as*.

Todavía viene a subrayar más el carácter regional de Salla el hecho de que se dice que este *wak'a* tiene cierto control de importantes fuerzas climáticas, en especial la lluvia y el granizo; Salla también está directamente asociado a la fecundidad de los campos, por lo que se le dedican ofrendas especiales para garantizar la productividad; o como lo expresó un comunario:

> Salla es para la chacra. El Salla achila eso es, todo con ispalla.
> *Sallaw yaputakix. Salla achilax ukax, taqi kun ispallam.*

Salla es para los campos. Cuando se hacen ofrendas a este *wak'a* la producción se multiplica y los frutos crecen ubérrimos (*ispalla* es aquí el término clave, que implica simultáneamente fecundidad y tamaño).

Finalmente, se hacían ofrendas a Salla en momentos de litigios por tierras. Dos ejemplos de ellos se refieren a las guerras pasadas con Tiwanaku y la hacienda Achaka, colindantes por el norte con la comunidad de Sullka Titi; ambas guerras las mantuvieron conjuntamente Titiri y Lawa Qullu y, en la segunda de ellas, se dice que se ofreció una llama a Salla para garantizar que sus fuerzas animaran a la comunidad en la batalla.

5.5. Plazuela

Plazuela ocupa el cuarto lugar en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri; pero en muchos aspectos esta divinidad se diferencia de los otros *wak'as* de que hemos tratado aquí, lo que confiere a Plazuela un rango especial entre los principales *wak'as* de la comunidad. Aunque Plazuela comparte algunos de los atributos especiales de Salla, las diferencias entre ellos son más importantes que las semejanzas. Al igual que con Turiturini, los datos relativos a Plazuela parecen darnos determinadas claves sobre el porqué actualmente en Sullka Titi Titiri se considera masculinas a las divinidades denominadas *wak'a achachila*. Y esta información completa y amplía lo que vimos en el caso de Turiturini.

El nombre Plazuela tiene evidentemente origen hispánico ('plaza pequeña'). En aymara la palabra se pronuncia *palasuyla*; a veces se le añade el término aymara *pata* ('encima', 'en la punta de', 'alto', etc.), dando 'Palasuyla Pata'. Aunque Plazuela no es nada alto, sino *pampa* ('llano'), esa coletilla tiene pleno sentido, como veremos. Al *wak'a* van asociados otros nombres y también otras divinidades: otro *wak'a* y una determinada *chullpalawicha*. Ésta es una de las cosas que diferencian a Plazuela de la mayoría de los demás *wak'a achachilas* de la comunidad. El segundo nombre de Plazuela es Tanka Palla(lla), que acaso sea el original aymara de este *wak'a*. Esta denomi-

abuelo como la fuente de su información y parece que él también participó en los acontecimientos que cuenta el relato; pero hay que advertir que existen dos versiones algo diferentes del relato. La primera procede de información recogida durante nuestro trabajo de campo. La segunda se basa en información acopiada por Don Félix Layme muchos años antes y que Paredes Candia reunió y publicó en 1972 en su **Diccionario mitológico de Bolivia**. Las dos versiones difieren ligeramente en contenido y estilo; pero la reunión de la información complementaria que ofrecen da un asombroso relato histórico del *wak'a achachila* Turiturini. Finalmente, un relato compuesto por Don Félix Layme sobre la base de la información que había acopiado antes del trabajo de campo que hemos realizado juntos, también se relaciona con aspectos del contexto histórico del *wak'a*.

Comenzaremos dando nuestra versión del relato; luego la confrontaremos con la publicada por Paredes Candia; y finalmente tomaremos en cuenta el relato de Don Félix Layme y señalaremos algunos documentos históricos y otras obras escritas que se refieren a detalles relativos a ciertos aspectos de los relatos.

Negro Ramos

Nuestra versión del relato sobre el *wak'a* Turiturini cuenta determinados sucesos bastante espectaculares que se supone se han producido durante la segunda mitad del siglo pasado, antes de que hubiera nacido ninguno de los actuales miembros de Sullka Titi Titiri, lo que no es indiferente en este contexto. He aquí la sustancia del cuento:

Antes de que se produjeran los sucesos, Turiturini se encontraba río arriba y formaba parte de una estructura pétrea mucho mayor, compuesta de dos monolitos y de una roca grande. Es decir, la pequeña cabeza monolítica de Turiturini que actualmente posee la comunidad, habría sido la cabeza de uno de los dos monolitos que se supone se erguían en el río, exactamente debajo de una enorme roca llamada Negro Ramos (ver Ilustración 5.8). A pesar del hecho de que se diga que había dos monolitos en el sitio –"*paninin, sipi*", 'eran dos, se dice'–, todas las referencias son a un *wak'a*, ya se trate de *kasar qalaw* 'piedra o piedras de parejas casadas' o de *chachawarmpachan* 'son hombre (*chacha*) y mujer (*warmi*)'; esta última expresión en aymara también significa 'son marido y mujer', pues *chachawarmi* es el término para 'pareja casada'. Aunque algunos comunarios sólo mencionaron a un monolito, Turiturini, en sus relatos siempre estaba implícita la noción de un *wak'a* de parejas casadas.

El relato cuenta que hace mucho tiempo en la estación de lluvias el río se había desbordado; las aguas torrenciales, con sus rápidos, y las muchas piedras que la corriente arrastraba derrocaron a los dos monolitos, echándolos al río y llevándoselos. Algún tiempo después, un miembro de la comunidad encontró la cabeza de piedra (Turiturini), reconociéndola como la cabeza del *wak'a*. Se dice que el hombre sacó la

algunas variaciones; pero las diferencias que encontramos también son significativas, aunque los dos relatos, más que contradecirse, parecen complementarse entre sí. Veamos primero las semejanzas entre ellos, especialmente entre los sucesos espectaculares que describen: parece poderse afirmar que estos sucesos son el tema central de ambos relatos.

El tema en que coinciden ambos relatos es que el monolito o 'ídolo' se encontraba dominando el río hasta que un día cayó en él y arrastrado por la corriente; posteriormente, la gente del lugar sólo encontraría la cabeza. Y, aunque nuestra versión no incluye este detalle, las actuales tradiciones orales confirman que se mantuvo escondida a la cabeza de piedra (guardada por un determinado miembro de la comunidad escogido para ello) y que la comunidad siguió reverenciando al *wak'a* y ofreciéndole cada tres años el sacrificio de una llama hasta tiempos recientes (ver capítulo 7).

Pero hay detalles que difieren en los dos relatos. Por ejemplo, la versión previa de Paredes Candia sólo menciona a un monolito y omite el hecho importante de que se consideraba a la divinidad un *wak'a* de parejas casadas; este detalle no lo conoció Paredes Candia porque Don Félix Layme tampoco supo de él hasta que realizamos nuestras primeras entrevistas en 1990; hasta entonces su información era todavía muy fragmentaria y general. Esto se debía probablemente al secreto que rodea al *wak'a*, que hasta ahora sólo ha visto en fotografía, aunque ahora que la comunidad ya no reverencia a la divinidad, parece haber disminuido el sigilo y nos admiramos de la abundancia de información que ponían a nuestra disposición los comunarios.

Otros detalles importantes se refieren a cómo el monolito fue arrastrado y, después, encontrado. En primer lugar, la versión de Paredes Candia dice que el ídolo fue quebrado por el rayo y que después una inundación lo echó a la orilla, mientras que nuestra versión cuenta que la riada arrastró a los dos monolitos y que el río posteriormente lo depositó en la orilla. Como en los Andes el rayo suele acompañar a las lluvias torrenciales y a las fuertes inundaciones, podríamos considerar la discrepancia como un detalle secundario si no fuera por el hecho de que en el relato de Paredes Candia después se relaciona al nombre de Axata Qamaqi con el rayo. Esto viene a complicar notablemente el asunto, como trataremos de mostrar más adelante. En segundo lugar, Paredes Candia cuenta que la comunidad organizó deliberadamente la vigilancia del río hasta que apareciera el monolito o una parte del mismo, mientras que nuestra versión afirma que un individuo encontró la cabeza por casualidad, reconociendo que se trataba de la cabeza de uno de los dos monolitos que anteriormente se encontraba río arriba. Nuestra versión subraya que el lugar donde fue encontrada y reinstalada la cabeza de piedra fue elegido por el propio *wak'a*; no parece que se hubiera hecho ningún intento de devolverla a su ubicación original: esto es importante, por el contexto simbólico descrito anteriormente y que ofrece el nuevo lugar del *wak'a*. La versión de Paredes Candia no menciona este último detalle.

Los dos relatos difieren ligeramente en la cronología de los sucesos principales que refieren: la versión de Paredes Candia los sitúa a finales de la colonia, mientras que en la actualidad la gente afirma que acontecieron hace aproximadamente un siglo. Se dice incluso que el abuelo de algunos de los comunarios fue quien encontró la cabeza de piedra en la ribera del río. La diferencia más importante entre ambas versiones es que la publicada por Paredes Candia incorpora materiales históricos relacionados con los sucesos producidos a comienzos del periodo colonial (ver capítulo 3), mientras que los comunarios de ahora ya no parecen poder realizar esta conexión de la misma forma que lo habían hecho, hace más de veinte cinco años, sus progenitores. Se trata de acontecimientos que se refieren a los caciques de la región y a la compra de las tierras de todas las comunidades de Jesús de Machaqa en 1645 (ver sección 3.4). Las tierras de Jesús de Machaqa las compró en 1645 don Gabriel Fernández Warachi a la Corona española, mientras que el relato publicado por Paredes Candia atribuye esta compra al legendario cacique Axata Qamaqi, supuesto antepasado de don Gabriel o, según tradiciones orales locales, su suegro.

Parece que Axata Qamaqi fue un cacique real de Jesús de Machaqa, muy posiblemente contemporáneo del virrey Francisco de Toledo; según el documento publicado por Urioste (1978) asistió a la fundación de La Paz en 1548. En el primer volumen de esta serie Roberto Choque cita el "testamento de Fernando Axata Qamaqi" e indica que gobernó en la región aproximadamente entre 1548 y 1582. Pero su vida y carácter han adquirido un poderoso aire de cualidades míticas, tanto en la documentación colonial como en las tradiciones orales de Sullka Titi Titiri.[13] Como ya se dijo anteriormente, hay pruebas claras que muestran la importante interacción mutua que, desde comienzos de la colonia hasta nuestros días, ha habido entre las tradiciones orales locales y los documentos coloniales.

La gente de Sullka Titi Titiri reconoce actualmente a Axata Qamaqi como un antepasado real y, según ellos, se supone que fue el progenitor de tres familias extendidas en tres zonas diferentes de Jesús de Machaqa: los Ajacopa de Sullka Titi Titiri; los Ramos de Sullka Titi Arriba; y los Axata de Qalla.[14] Así se sostiene también en un relato compuesto por Don Félix Layme, que reproducimos en el Anexo. Pero basta con echar una mirada a este relato y a los primeros párrafos del relato publicado por Paredes Candia para darse cuenta de que las habilidades y hazañas del cacique desbordan, en realidad, el reino de los seres humanos reales y sirven para identificar sólidamente

13 Como ya hemos analizado en el capítulo 3, la genealogía de los caciques Warachi que ofrece el documento publicado por Urioste (1978) resulta sumamente sospechosa y, además, también parece atribuir una longevidad irreal a Axata Qamaqi. Ver también el volumen I de esta serie.

14 Un documento de 1807 menciona a don Jacinto Roque Ramos Axata Qamaqi como "principal del pueblo de Jesús de Machaca".

a Axata Qamaqi como un héroe cultural, al que se atribuyen proezas y capacidades que corresponden a los sobrehumanos. Parece que es en este contexto que el legendario cacique Axata Qamaqi se vuelve intrínsecamente asociado al *wak'a achachila* Turiturini, particularmente en la versión de Paredes Candia, como vamos a ver inmediatamente.

¿El cacique y su doble?

Ya vimos que los comunarios no pudieron darnos otro nombre propio aymara alternativo para el *wak'a* Turiturini. Sin embargo, con lo explicado hasta aquí, parece que sólo pudo haber tenido este nombre después de que la riada arrastró la cabeza de piedra y ésta se reinstaló en el lugar donde siguió guardada hasta los años setenta, y donde están las "dos torres" de las que él es "dueño", como indica su nombre. Pero, ¿qué nombre pudo tener el *wak'a* cuando se encontraba más arriba del río?

El lugar donde se dice que habitaba antes el *wak'a* lleva el nombre de Negro Ramos, nombre que se refiere al lugar mismo, al río que corre por él, y que más abajo pasa por Turiturini, y a una inmensa roca situada en la orilla del río. Sin embargo, no se reconoce que éste fuera el nombre anterior del *wak'a*.

En la versión de Paredes Candia en realidad no se da un nombre específico al 'ídolo'; tampoco se mencionan en ella ni el nombre de Negro Ramos ni el de Turiturini. El único nombre que aparece en el relato es el de Axata Qamaqi; que figura al final y que significa 'el zorro tocado por el rayo'. Este detalle añade una considerable complicación al relato, pues se puede considerar que relaciona el nombre del cacique con los sucesos en que el rayo partió al 'ídolo': en realidad, después de esto y de que con posterioridad resucitara, parecería absolutamente lógico que se llamara 'el zorro tocado por el rayo' al 'ídolo', de una forma parecida a los *yatiris* (especialistas rituales) de los que se dice que han vuelto a la vida después de haber sido golpeados o tocados por el rayo.[15]

Sin embargo, proponer el nombre de Axata Qamaqi como el antiguo nombre de la cabeza de piedra plantea dos problemas. El primero es que va contra la información que hemos analizado anteriormente y que nos dice que el nombre del *wak'a* es Turiturini, aunque se considera que éste procede de las características del lugar en que se reubicó al *wak'a* y, por tanto, que es el nombre de la divinidad tras los sucesos que se han relatado. El segundo es que va también contra el hecho de que el nombre del cacique Axata Qamaqi empieza a aparecer en la documentación colonial ya en 1605, mucho antes de cuando se supone que tuvieron lugar los sucesos descritos en los dos relatos.

15 Volveremos al tema del rayo al hablar del *wak'a* T'ukuri. Sobre rayos y *yatiris*, ver también Huanca (1989), en especial el capítulo 2.

Con todo, subsiste el hecho de que en la versión de Paredes Candia el cacique y el *wak'a* están íntimamente relacionados; y el hecho de que no se dé ningún nombre concreto al 'ídolo' sólo cabe interpretarlo como que viene a subrayar este punto.

En la versión de Paredes Candia se dice que el 'ídolo' es mayor que el cacique, que fue llevado a Sullka Titi por sus antepasados. Esto nos lleva a proponer que la cabeza de piedra quizás fue un asiento especial del (o de los) espíritu(s) de los poderosos caciques de Jesús de Machaqa, de quienes se considera que antes de la conquista y de las primeras fases de la época colonial residieron en Sullka Titi Titiri (ver la sección 3.4 y el Anexo). Si estamos acertados, esto conferiría al *wak'a achachila* Turiturini las mismas cualidades que Duviols (1978: 359-364) ha mostrado en el caso de los *huacas* del Perú central. Citando al investigador francés, Bouysse-Cassagne (1987: 176) observa lo siguiente:

> "En cuanto a las *huaccas*, un estudio que P. Duviols realiza sobre el Perú central demuestra que eran objeto de un culto al héroe colonizador...; al mismo tiempo, constituían el doble mítico del ancestro conquistador, fundador del *ayllu*."

Si los consideramos en este contexto, los relatos parecen situar decididamente a la cabeza de piedra de Turiturini dentro del marco conceptual de los *huauque* [*wawqi*], 'hermano del varón' en qhichwa, imágenes de piedra o de otros materiales que eran tenidos por hermanos o dobles del Inka; sin embargo, nuestro análisis permite pensar que otros dignatarios no incaicos de las antiguas culturas de los Andes también hayan tenido sus propios dobles.[16]

Conclusiones: del pasado al presente

Anteriormente nos hemos fijado en las cualidades visuales e imaginarias del *wak'a achachila* Turiturini y del 'palacio' en que residía, argumentando que esas cualidades constituyen una de las razones por las que este *wak'a* particular se considera dotado de tan extraordinarios poderes; también hemos señalado que la imaginería del palacio del *wak'a* recuerda la de un templo, como en realidad así lo reconoce la gente. Es, por tanto, de interés hacer notar que el material anecdótico referente a la divinidad afirma sistemáticamente que el *wak'a* se 'instaló' en este lugar sólo en tiempos relativamente recientes y que, hasta entonces, formaba parte de un conjunto lítico más complejo aguas arriba del río y que, como hemos apuntado, daba su anterior existencia a un

16 Muchos cronistas, en especial Sarmiento y Cobo, mencionan a los *huauque*, analizados por Duviols (1978) y más recientemente, por Guchte (1990), quien presenta un examen amplio e interesante de estas imágenes.

contexto simbólico totalmente diferente. Los dos relatos derivados de la tradición oral local, datados en dos momentos separados por un intervalo de veinte años, más que contradecirse se complementan recíprocamente; pero ninguno de los dos ofrece el nombre correspondiente del *wak'a* en su ubicación precedente, lo que plantea un problema, pues su denominación actual va claramente unida al lugar en que se reinstaló a la divinidad, por lo que no pudo ser el nombre anterior del *wak'a*. Finalmente, hemos propuesto que el *wak'a achachila* de la cabeza de piedra y sus características esenciales tienen un íntimo vínculo conceptual con el cacique colonial y antepasado real de la comunidad, Axata Qamaqi, y con las proezas y propiedades que se le atribuían. ¿Qué habremos de pensar de los sucesos que llevaron al *wak'a* a su nuevo contexto simbólico, del hecho de que su nombre anterior a dichos sucesos parece ser un misterio y, por fin, de las complicaciones sobre la cuestión de si llegaron a existir uno o dos monolitos que representaban a lo masculino y a lo femenino? Como conclusión de este acápite desearíamos dar una respuesta a estos interrogantes; también mostraremos cómo el traslado de Turiturini parece relacionarse con la cuestión de la identidad sexual de las divinidades denominadas *wak'a* y, por consiguiente, contribuyó a los cambios en el sentido del término.

Turiturini habría residido en un lugar llamado Negro Ramos, aunque no se tiene a este nombre por el anterior del *wak'a*; con todo, el nombre Ramos es el apellido de una de las familias extendidas que afirman descender del cacique Axata Qamaqi, lo que apunta a una relación entre el nombre y el héroe cultural, aunque no es posible argumentar que el cacique y el *wak'a* compartían un mismo nombre. El nombre real de la divinidad antes de llevar el nombre de Turiturini permanece un misterio; sin embargo, "negro", término castellano que califica a Ramos, es un color que en la cosmología aymara denota unos poderes maléficos e incontrolados que suponen peligro para los seres humanos y la sociedad. Afirmamos, por consiguiente, que este lugar posee unas connotaciones algo ambiguas como lugar del que se considera ha sido 'residencia' de la divinidad más poderosa y benévola de la comunidad. Esta ambivalencia procede asimismo del hecho de que el lugar es uno de los sitios a los que se lleva a afinar a los instrumentos musicales. Y estos lugares suelen ir asociados a los seres peligrosos, a menudo llamados claramente 'diablos'. ¿Cómo puede ser esto?

Un anciano de la comunidad pareció ofrecer una respuesta a esta pregunta: hablando de la época en que el *wak'a* residía en el lugar actualmente llamado Negro Ramos, nos contó que la gente que ahora reza a Dios (gente que, en este contexto hay que entender como católicos devotos) había execrado ese lugar e interrumpido el culto (*ch'alla*) que se acostumbraba rendirle allí, afirmando que tenía un *anchanchu* (ser maléfico o diablo). En realidad, empleó el término aymara *apsuña* (sacar algo de un lugar). Parece referirse al *wak'a*, aunque sus palabras son ambiguas y no es fácil saber qué quería decir; pero esto nos devuelve a la cuestión de los sucesos que con toda

evidencia han servido para reubicar a la cabeza de piedra en un contexto nuevo y significativamente diferente.

Un detalle importante que hemos mencionado pero no examinado es que se considera que, anteriormente, la cabeza de piedra formaba parte de una estructura lítica mayor, es decir, que era la cabeza de un gran monolito actualmente perdido. La realidad es, por el contrario, que el diseño y la apariencia física de la cabeza de piedra desmiente la posibilidad de que alguna vez fuera parte de un monolito mayor, lo que vuelve a poner un signo de interrogación en la hipótesis de si se produjeron realmente los sucesos referidos por los dos relatos; también pone en duda la existencia de más de un monolito, aunque esto no disminuye la importancia de Turiturini como un *wak'a* de las parejas casadas (ver capítulos 6 y 7). Y resulta interesante ver cómo todo esto se relaciona con la cuestión de la identidad sexual de las divinidades denominadas *wak'a*. Como hemos señalado al comienzo de este capítulo, en Sullka Titi Titiri se considera que todos los *wak'as*, en general, son masculinos, lo que viene a contradecir la información tanto colonial como contemporánea y, naturalmente, lo que nos dice la mayoría de las versiones de la leyenda de Turiturini sobre la existencia de dos *wak'as*, uno masculino y otro femenino; no obstante, observamos que los acontecimientos referidos por la leyenda en realidad conducen a la eliminación de la cara femenina, que –a diferencia de la masculina– nunca surge del río. La leyenda, por tanto, refleja lo que ha sucedido en el marco de la memoria colectiva de la comunidad: el *wak'a achachila* actualmente representa lo masculino y la feminidad ha pasado a relacionarse sobre todo con la tierra y con las mamitas o santas católicas de los templos.

Resulta sin duda difícil determinar qué es verdad y qué es mentira en los relatos, aunque acaso no sea ésta la cuestión verdadera. En todo caso lo importante es que, en su conjunto, los relatos cuentan una historia que refiere una transformación interesante del contexto simbólico de una importante divinidad local. Trasladada por la voluntad y el poder divinos (el rayo y otras fuerzas meteorológicas andinas) de un lugar que ahora se considera peligroso y que ha llegado a asociarse con el Diablo, se resitúa y reinstala en un lugar y un contexto nuevos cuya imaginería se asocia al Dios coactivo y a la religión enemiga, que de hecho trata de destruir el culto de los antiguos espíritus ancestrales de la comunidad. Los diversos contextos simbólicos de los dos lugares no pueden ser más obvios.

Por otra parte, si bien existen claramente determinadas transformaciones de la cultura 'tradicional', también observamos continuidades importantes en el culto del *wak'a*: por ejemplo, la principal encarnación de los antiguos espíritus ancestrales sigue siendo una fuente esencial de autoridad y, por esto, también recibe sus honores como antes. Pero mientras se incorporan nuevos elementos en un antiguo sistema simbólico, se redefinen los antiguos; de ahí que estamos ante un desafío algo especial de la extirpación de la idolatría: no se trata de un caso de resistencia pasiva de la comunidad aymara,

sino más bien de una redefinición sumamente creativa de su ámbito simbólico. Acosada por unas fuerzas externas hostiles, la comunidad logra resituar sus símbolos y prácticas 'tradicionales' en un contexto nuevo y mucho más amplio que el que había conocido hasta entonces.

Se trata, por tanto, de un buen ejemplo de cómo hay que estudiar los diversos 'elementos' para poder comprender plenamente las complejidades de las continuidades y transformaciones del sentido de los órdenes simbólicos, mencionadas en el primer capítulo. Aparece el papel importante que con frecuencia desempeña la imaginación en la totalidad de unos procesos por los que los individuos y las comunidades experimentan, interpretan y crean cambios en sus órdenes sociales; es decir, reinventan sus tradiciones. Finalmente, tenemos un caso que ilustra adecuadamente la importancia de la opinión de Mol (1976: 7) en sentido de que una "razón para subrayar más el proceso de sacralización que la separación de lo sagrado es que los conceptos de 'cambio' y 'progreso' son más aptos para analizar situaciones 'cambiantes' ". La tradición de Turiturini pone de manifiesto cómo a menudo el sentido de los símbolos religiosos o de 'lo sagrado' cambia, ante todo porque "la sacralización es el proceso inevitable que salvaguarda la identidad cuando ésta está amenazada por las desventajas de la infinita adaptabilidad de los sistemas simbólicos" (Mol 1976: 5-6).

La teoría de la práctica y de la lógica de la práctica de Pierre Bourdieu nos ayuda a entender esta situación. En su discusión sobre las limitaciones del objetivismo [estructuralismo], Bourdieu (1977: 29-30) insiste en que, mientras que los modelos y las estructuras pueden ayudarnos a explicar la práctica, no la gobiernan. Según él, las relaciones simbólicas del poder sólo tienden a reproducir y reforzar las relaciones de poder que constituyen la estructura del espacio social, cuando se reconoce la legitimidad de la base del poder (lo que él llama el capital simbólico) de acuerdo a las categorías que ésta impone (Bourdieu 1990: 135). Así, cualquier poder simbólico ha de tener su base en la posesión de un capital simbólico, y su eficacia simbólica depende de hasta qué nivel la visión impuesta está basada en la 'realidad', es decir, si representa una descripción adecuada de las cosas. "En este sentido, el poder simbólico es un poder de consagración y revelación, un poder para ocultar o revelar lo que ya está presente" (pp. 137-138). Como señala Bourdieu, las prácticas rituales son lógicas, pero sólo hasta cierto punto, porque su lógica es práctica: es la lógica de prácticas que han surgido en respuesta a situaciones particulares y que ha resultado adecuadas para aquellas situaciones (p. 65). Sin embargo, es siempre posible que estas prácticas sufran sanciones negativas cuando el ámbito al que se afrontan en un determinado momento se aleja demasiado de aquel con el que originalmente y objetivamente concordaban (Bourdieu 1977: 78). Esto es lo que ha pasado en el caso del *wak'a* Turiturini; la lógica de las prácticas e ideas que antes lo rodeaban surgieron claramente en respuesta a situaciones particulares para las que fueron adecuadas. Pero con el paso del tiempo y,

en especial, con la llegada de la religión dogmática de los conquistadores españoles, resultaban inadecuadas y requerían una transformación radical para que pudieran continuar protegiendo la comunidad y su 'exclusiva' identidad.[17]

5.3. T'ukuri

T'ukuri ocupa el segundo lugar en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri y la información que tenemos sobre esta divinidad ofrece algunos atisbos muy interesantes sobre las cuestiones clave relativas a las cualidades esenciales para hacer un poderoso *wak'a achachila*.

La más importante de esas cuestiones es la relación del *wak'a achachila* con las guerras y rivalidades intra– e intercomunales. Las desavenencias por 'hitos', es decir, por linderos de tierras cultivables y derechos de pastoreo, constituyen un aspecto importante de las divinidades locales llamadas *wak'a*. T'ukuri es un ejemplo excelente de ello, aunque otras divinidades (Salla, Santa Isabel y Cuatro Esquinas) también se relacionan con pleitos históricos concretos por la tierra y, por supuesto, con la defensa de la comunidad en general, como es el caso de Turiturini. Más adelante se tocarán los casos de Salla y Santa Isabel; pero el de T'ukuri es el más interesante de todos ellos, en parte porque es sobre el que contamos con mayor información. Aquí trataremos, por tanto, con cierto detalle el tema de los '*wak'as* y la guerra', aunque sea de excesiva amplitud y complejidad para agotarlo en este estudio.

Una piedra tocada por el rayo

El nombre *T'ukuri* es notablemente transparente y refleja algunos de los atributos principales de este importante *wak'a*: se compone de la raíz *t'uku–* (que significa 'desmayo' o 'enflaquecimiento') y el sufijo *–iri* (que describe tanto la acción como al actor habituales); el término *T'ukuri* significa, por tanto, 'el que se desmaya'. Ésta es una de las principales cualidades de este *wak'a achachila*.

T'ukuri es una piedra de forma cónica, con una altura de unos 50 cm. y una anchura de unos 30 cm. en la base y unos 15 cm. en la punta. Contemplada desde dos de sus lados, la piedra posee importantes cualidades visuales, que contribuyen a la interpretación que la gente del lugar da a la misma. En primer lugar, el perfil de su lado izquierdo (ver Ilustración 5.9) recuerda fuertemente a una cabeza humana 'deformada'; a lo

17 Por supuesto, nada permite argumentar que las tradiciones andinas sean de algún modo u otro menos lógicas y más supersticiosas y absurdas que la religión cristiana.

menos dos comunarios mencionaron la semejanza a un ser humano, aunque, comparado con Turiturini, T'ukuri se parece menos a un hombre.

En segundo lugar, en la parte posterior de esta cabeza de piedra hay una ancha faja de roca fundida (ver Ilustración 5.10) que va de arriba abajo, objeto de frecuentes observaciones de parte de los comunarios: esta faja fue descrita a menudo como una cinta, cuyo término aymara es también *wak'a*. Hemos oído a gente de otros lugares que habla de los *wak'as* como de 'piedras que tienen una faja', aunque en Sullka Titi Titiri esto no es una condición previa.[18]

Resulta interesante que un comunario interpretara esta faja como un ataque del rayo que había partido la roca en dos. El verbo aymara usado fue *jalxataña*, que en el diccionario de Lucca (1987) significa tanto 'atacar' como 'ayudar'; significados reforzados por el diccionario del Proyecto Bilingüe de Puno (1984), donde figuran las entradas 'caer de improviso' (como el rayo) y 'llevar una ayuda en *ayni*'; pero el término *ayni* significa devolver en la misma moneda, ya se trate de un favor o de un atropello.

En Sullka Titi Titiri se usa también el término emparentado *jaljtaña* en sentido de 'dividir', por ejemplo en la división de la comunidad en zonas, aunque en algunos contextos esto podría interpretarse en sentido de un ataque de fuerzas externas contra las tradiciones de la comunidad (ver capítulos 3, 4 y 8). Las divisiones, naturalmente, son también un quiebre de la unidad ideal subyacente al principio del dualismo aymara; pero con algo de paradoja, son también una condición previa para que pueda producirse esa unidad.

Su participio *jalj[t]ata* en sentido de 'dividido' se aplica asimismo a otro *wak'a* de piedra, Payrumani Qala (ver Ilustración 5.11), una piedra efectivamente partida en dos, y por lo menos a un tercer *wak'a*–piedra de la comunidad. En el mundo aymara es común pensar que lo que ha sido golpeado por el rayo (*jalxatata*) quede partido en dos (*jaljtata*) y que, por lo mismo adquiera un poder especial. Además, la primera forma *jalxataña* se emplea (1) en el sentido de 'atacar', por ejemplo en el caso de los 'soldados' que 'atacan' a los *p'iqis* con los espíritus de los *wak'a achachilas* durante el rito iniciático de enero descrito en el capítulo 7; y (2) en el sentido de 'buscar ayuda', cuando alguien ha de buscar la asistencia de un especialista ritual.

La imaginería evocada por la idea de un ataque del rayo es múltiple, pero lo que en este contexto viene en concreto a la mente es el proceso de quedar investido de *yatiri*, especialista ritual que cuenta con el conocimiento y los poderes de comunicarse con las divinidades. Se dice que en la mayoría de los casos los *yatiris* han sido golpeados y matados por el rayo, para ser resucitados posteriormente. Pueden tener también algunos defectos físicos, que se interpretan asimismo como garantía o manifestación de

18 Ver, sobre este punto, el prólogo de Félix Layme. NOTA DEL EDITOR.

que han sido 'tocados' o 'marcados' por las divinidades (es decir, colmados de poderes especiales y 'autorizados' para comunicarse con ellas). Entre esos defectos figuran tanto el 'labio leporino' como la 'nariz hendida'; y al *wak'a* Payrumani Qala se lo describió precisamente como *lakan jaljtatjam* ('como un labio leporino'). En cambio, a todo el que se dedicara a esta actividad sin gozar de las cualidades del caso, las divinidades lo condenarían a graves penas y podría también atraer su cólera sobre su comunidad.[19]

Hay que considerar, por tanto, la faja posterior de T'ukuri como la principal razón visual para tenerlo por un *wak'a achachila*; con todo, aquel proceso también habrá implicado algunas iniciativas rituales, como puede ser la confirmación de esta presuposición, ya sea por parte de un *yatiri* al consultar a las hojas de coca, ya sea acaso por parte de un *ch'amakani* (especialista ritual del máximo rango) al consultar verbalmente a las divinidades.[20]

Wak'a y guerra

Según tradiciones orales locales, las autoridades de Sullka Titi Titiri hurtaron el *wak'a* T'ukuri a Sullka Titi Lawa Qullu a comienzos de los años cuarenta –es decir, aproximadamente cuando parece que se fragmentó la antigua comunidad de Sullka Titi– a raíz de un litigio por tierras comunales. En la comunidad se ha conservado un relato minucioso de este suceso, contándonoslo varios hombres que en el momento de los acontecimientos era jóvenes o niños y lo habían escuchado de sus padres o abuelos. Mucha gente sabía que el suceso se había producido sin poder describirlo en detalle, pero los miembros varones de una familia cuyo padre había participado en el secuestro, demostraron una coherencia y minuciosidad especiales en sus relatos. Resumiremos brevemente este material, aunque las limitaciones de espacio van a obligar a pasar por alto muchos detalles.

En 1940-1941 se había declarado una guerra abierta por los mojones entre los antiguos aliados de Titiri y Lawa Qullu, guerra en la que demostraban superioridad los segundos, que tenían prácticamente acorralados a los primeros. En esta situación y de acuerdo con la lógica aymara, era evidente para las autoridades de Titiri que Lawa Qullu había de estar en posesión de un *wak'a* muy poderoso (*wali munañani*), al que dedicaban libaciones y otras ofrendas (*ch'allas*).[21] Sospechando probablemente de

19 Para una revisión del uso y significado del término *wak'a*, ver Guchte (1990): él propone que el sentido original del término fuera acaso 'nariz hendida' (266-271). Véase en el capítulo 2 de este libro una crítica de esta opinión.

20 Para un interesante tratamiento de la investidura de *yatiri*, ver Huanca (1989).

21 Aunque el término *ch'alla* se suele usar para referirse a libaciones con bebidas alcohólicas, su ámbito semántico es mucho más amplio y, de hecho, abarca a todas las ofrendas (ver el capítulo 7).

qué *wak'a* se trataba, una noche Titiri envió un espía a Lawa Qullu para certificar lo que estaba sucediendo.[22] El espía vio cómo las autoridades de Lawa Qullu ofrecían libaciones a T'ukuri en una barranca existente detrás del templo de la comunidad; y regresó con estas noticias. Las autoridades de Titiri entonces convocaron a su *yatiri* más conocedor, quien consultó a las hojas de coca y les dijo que el *wak'a* T'ukuri les era favorable y que podían ir a Lawa Qullu para apoderarse de él. A continuación los cuatro *p'iqis* en ejercicio de Titiri se revistieron de valor y una noche fueron a Lawa Qullu para robar o apoderarse del *wak'a*.

El relato cuenta que, aunque temblaban de miedo cuando ingresaron en la barranca de detrás del templo de Lawa Qullu, esa noche habían demostrado que eran verdaderos hombres. Ante de poner las manos sobre la piedra le ofrecieron libaciones y consultaron con las hojas de coca para determinar cómo deberían relevarse en el transporte de la piedra a Titiri, pues era muy pesada. En el camino de vuelta a su propia comunidad, a determinados intervalos siguieron ofreciendo libaciones. Una vez llegados volvieron a consultar a las hojas de coca, esta vez para decidir el lugar más favorable para el emplazamiento del *wak'a*; resultó ser éste el 'palacio' de Turiturini y desde entonces T'ukuri estuvo escondido en el montón o 'fuente' de piedras (en este contexto también se lo llamó *qullu* o 'cerro' de piedras), a la izquierda de la 'cancha' de Turiturini. Luego, se ofrecieron nuevas libaciones a T'ukuri y Titiri logró obligar a Lawa Qullu a retirarse, humillándolos totalmente, como pone de manifiesto este fragmento del relato:

> "Ese wak'a, el T'ukuri, así habían hecho llegar. Con Lawa Qullu eso... Trayendo ese wak'a, de ahí siempre, hemos humillado al Lawa Qullu, dice. Al Lawa Qullu, ya no hemos hecho caso, hemos traído al verdadero T'ukuri, dice. El eso, nosotros este... Ya les hemos sonado [con chicote], en la guerra les hemos hecho escapar, por [todos] lados. Estos nos ha roto, deben haber hecho algo, dice el Lawa Qullu. Trayendo ese [wak'a] ya los hemos dominado, dice. Cómo a un perro siempre le han visto al Lawa Qullu, dice. Así es [el cuento] de ese T'ukuri. Ese T'ukuri, así es."
>
> *Uka wak'ux, T'ukuriza, ukham puriyapxataynux, Lawa Qullumpi ukax... Uka wak'a aptanisinxa ukxapin Lawa Qullurow aynachawayxapxta, siy. Ā, Lawa Qullx ukā ni kasuwayxaptri, chiqa T'ukur q'ipiqanipxtxa, asta. Japaw kun nanakaw istisipkt... yaxta jawq'arxapxta, kiranx ast nituktyasipkt, asta tiyawxan. Kays pakkhatapxit, kunx lurapxapinitayn, siy Lawa Qullux. Uk aptanipxta ast*

22 Parece que T'ukuri era uno de los cuatro *wak'as* (dos en cada sección) a los que Titiri y Lawa Qullu realizaban libaciones durante una guerra corriente por mojones con la comunidad de Yawriri, en fechas anteriores de este siglo. Y existen testimonios que permiten pensar que en el curso de este litigio Lawa Qullu realmente hurtó T'ukuri a Yawriri, lo que también se considera vino a decidir la suerte de ese litigio. Se trata de un tema demasiado complejo para tratarlo aquí; pero esperamos que en el futuro pueda ser objeto de un estudio más extenso sobre los litigios intracomunales por las tierras.

tuminawayapxtw, siy. Lawa Qullurux lij anurupinw uñjawayxapxi, siy. Ukhamaw uka T'ukuritxa. Uka T'ukurix, ukhamay.

Detengámonos un poco más en algunos detalles relativos al relato. El primero es que, por éste y otros relatos referentes a las guerras intra– e intercomunales, queda clara la idea de que los vencedores, o bien tuvieron de su lado a los *wak'a achachilas* más poderosos o bien establecieron unas mejores relaciones con sus divinidades. El segundo, que de una forma similar a sucesos registrados en la literatura colonial, se considera que en una guerra de dominación las comunidades pueden vencer apoderándose de los *wak'as* de otras comunidades. El tercero, que se considera que en la toma de decisiones tienen una gran influencia individuos poderosos; por lo general hombres –*yatiris*, autoridades o ancianos– que en aymara se denominan *munañani* o 'caprichosos', a los que se atribuyen poderes procedentes de los *wak'a achachilas*.

En cuarto lugar, es interesante comprobar y analizar lo sucedido cuando los hombres trajeron el *wak'a* a su comunidad: dónde fue colocado y qué implicaba este emplazamiento concreto. Podemos estar seguros de que Turiturini era uno de los *wak'a achachilas* a los que las autoridades de Titiri ofrecían libaciones para tratar de garantizar la fuerza necesaria para vencer a Lawa Qullu; pero al respecto Turiturini no habrá sido la divinidad principal con la que había que contar, pues se dice que otros *wak'as* determinados (Santa Isabel, Cuatro Esquinas y Payrumani Qala) protegen este lindero de la comunidad, como puede comprobarse a la luz de otros sucesos bélicos. Se dice que a T'ukuri se lo ha sacado de su 'castillo' de detrás del templo de Lawa Qullu y, luego, se le ha hecho compartir el 'palacio' de Turiturini. Esto equivale, por decirlo así, a subordinar a T'ukuri a la principal divinidad de Sullka Titi Titiri, como se pone perfectamente en evidencia en el hecho de que se lo considere el segundo *wak'a* más poderoso de la comunidad; pero se considera haber establecido un nuevo equilibrio del orden con el secuestro de T'ukuri, su traslado a la comunidad y su colocación junto a Turiturini. Al leer en las hojas de coca, el *yatiri* vio o adivinó que, sacando a T'ukuri y rindiéndole luego el debido respeto en forma de ofrendas rituales, la comunidad podía creer y confiar en que él la protegería; pero para que esto sucediera de la forma adecuada, se puso a T'ukuri junto a Turiturini y desde entonces se consideró que los dos protegían a la comunidad, es decir, como una perfecta pareja. En cierto sentido, al emparejarlos de esta forma y despojar a Lawa Qullu de su divinidad bélica, también eliminó la posibilidad de ulteriores enfrentamientos en el futuro inmediato o hasta que Lawa Qullu pudiera encontrar un sustituto de T'ukuri.

Una última observación se refiere a la posible relación entre T'ukuri y San José, el santo patrón de Lawa Qullu y de su templo. Cuando preguntamos a unos comunarios sobre la posible existencia de esa relación, las respuestas que nos dieron fueron muy vagas y de difícil interpretación en una u otra forma. Con todo, varios otros datos favorecen decididamente la idea de que dicha relación pudo haber existido realmente;

la gente del lugar no parece haberla formulado con precisión y por eso le resulta difícil captarla y explicarla con cierto detalle. En primer lugar, las dos divinidades compartían el mismo 'castillo', pero se suele considerar que el terreno que rodea a los *wak'as* y a los templos pertenece y está bajo la influencia de ellos. Esta asociación de un *wak'a* y un santo también aparece en el caso de Santa Isabel Titiri y en el del Señor de la Exaltación, uno de los santos patrones de Sullka Titi Titiri: el *wak'a* se encuentra cerca de la capilla principal de la comunidad y lleva el título de 'santo' en su nombre. En una ocasión alguien se refirió a Santa Isabel como Exaltación.

Durante la festividad de la Virgen del Rosario que se celebra en el pueblo de Jesús de Machaqa, la gente del lugar nos contó que la torre del gran templo del pueblo era un *wak'a*. Aunque había cierta confusión sobre las diferencias entre los términos '*wak'a*', 'virgen' y 'santo', se empleaban estos términos casi simultáneamente para describir tanto la torre como a ese ser bastante ambiguo que es el santo patrón del templo, el Niño San Salvador. Según entendimos, se considera, fundamentalmente, que el santo es a la vez santo/virgen (dos términos a menudo usados equivalentemente en la región) y *wak'a* o que a lo menos está relacionado con los poderes de un *wak'a* (la torre de su templo), según el contexto en que se lo coloca; pero a veces se pueden entremezclar estos contextos. Hay que tomar en cuenta el hecho de que, en parte, la importancia de este sitio se debe, a pesar de su clara asociación con el templo y su santo/virgen actuales, a la época precolombina y a un lugar de culto que se supone existió en este mismo lugar mucho antes de la llegada de los españoles (ver capítulo 3).

En segundo lugar y vinculado a lo anterior, varios comunarios se refirieron a T'ukuri como 'Sanu Sanu', que sólo cabe interpretar como una aymarización de los términos españoles 'sano' o 'santo': y el nombre sólo se explica por el hecho de que el *wak'a* se encontraba cerca del templo de Lawa Qullu. Finalmente, durante los preparativos de las ofrendas rituales al *wak'a achachila* de Sullka Titi Titiri, en enero de 1991, en las oraciones principales se 'llamó' (es decir, se invitó) a San José '*achachila*', siendo el único santo al que en ese contexto se mencionó de esta manera. No parece, por tanto, que deba pasarse por alto la posibilidad de que existan especiales relaciones entre determinados *wak'as* y santos, aunque el tema requiere de mayor estudio para llegar a conclusiones definitivas. Más adelante volveremos brevemente a él.

5.4. Salla

Salla es el tercero en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri, aunque a veces parece existir una ligera confusión sobre el rango jerárquico de esta importante divinidad, a causa probablemente de su carácter regional. Como en los casos de Turiturini y de T'ukuri, la información sobre Salla presenta importantes luces

sobre cuestiones cruciales relativas a las principales cualidades que se requieren para ser un poderoso *wak'a achachila*. En este caso algunos de los datos más interesantes van asociados a la relación entre los *wak'as* y la organización sociopolítica de la comunidad, y a cuestiones relacionadas con la fertilidad y la guerra. Y a propósito de Salla se hicieron observaciones de importancia sobre la naturaleza fundamental de los *wak'a achachilas* en general.

Un wak'a y su 'palacio'

El *wak'a* Salla (ver Ilustración 5.12) es un bloque rectangular de piedra de por lo menos 3,5 metros de largo y unos 50-60 centímetros de ancho y de largo, con una cabeza y cuello claramente formados en un extremo, lo que le da una cierta apariencia de cuerpo humano. Por su aspecto y posición, parece evidente que en algún momento del pasado lo debió haber esculpido una mano humana, muy probablemente con el propósito de llevarlo a Tiwanaku o a Wankani, donde se habría convertido en monolito, aunque por razones desconocidas se lo tuvo que dejar donde se encuentra en la actualidad. La piedra se encuentra sobre su espalda o cara (no sobre su lado) en la falda de un monte, cerca de la cima de una montaña que también lleva el nombre de Salla. Y éste es también el nombre de una cumbre o *apachita* y de un río que desciende de la montaña.

El término *salla* significa 'piedra grande o peña' y también, '[voz] sonora o resonante'; se emplea específicamente para denotar voces femeninas muy agudas.[23] Ambos sentidos parecen convenir al caso del *wak'a achachila*: si el primero es evidente, el segundo lo adujo un comunario cuando se le preguntó el significado del nombre: respondió que Salla 'hablaba' con mucho ruido:

> Ese, el Salla, tiene mucho sonido/ruido, ahí hablaba. Con mucha voz.
> *Ukax, Salla, wali suynaniy, ukhanx arst'ansa. Wus wusi.*

Aquí puede referirse tanto al sonido del viento en la cima de la montaña como a la voz del *wak'a achachila* que acaso oyó en un encuentro con un *ch'amakani*. El término empleado para 'hablar' se basa en la raíz *aru*, que según los diccionarios significa 'lengua' y 'palabra', pero que también se refiere al canto de todos los pájaros y al sonido de una campana. Es perfectamente posible aplicarlo al viento: tanto la inesperada aparición como las voces de los *wak'a achachilas* cuando entran en la casa del *ch'amakani* y después hablan, van claramente asociadas al sonido del viento.

23 *Salla* es también despeñadero y, a lo menos en otras partes, una fuerte pendiente con muchas piedras sueltas (Albó, comunicación personal; ver Layme 1997: 165-166).

Las cualidades visuales de la piedra invitan claramente a una comparación con la forma humana y la gente suele observar que Salla es como un cuerpo grande o como un hombre (*jaqi*) grande, o con una gran cabeza. Y como ya se ha dado a entender anteriormente, algunos afirmaron haber oído a Salla y a otros *wak'as* hablar cuando habían ido a ver a un *ch'amakani* en Viacha. Como contó un comunario hablando en castellano:

> "Así que entonces ... como gente había sido, dice. Ch'amakani hace hablar todo, ... de nombre no más nos saluda. Una vez he ido al ch'amakani, yo ... a Viacha, entonces a mí me ha llamado pues [con] mi nombre, me saluda. Así como ustedes pueden llegar, así bonito ... bonito palabra tiene, donde es correctamente como nosotros. ... Así habla. Así he visto yo una vez, una vez. Entonces, estos cerros como nosotros debe ser..."

En el capítulo 8 nos ocuparemos con cierto detalle de cómo los aymaras se comunican con las divinidades, pero aquí vale la pena destacar que los aymaras no sólo comparan a los *wak'a achachilas* con seres humanos, sino que dicen que en realidad son como nosotros, tal como en el caso de este comunario. En realidad, un momento antes de que éste pronunciara esas palabras, otro de mayor edad nos había hablado sobre el 'palacio' de Salla, cuya intención y significado expresó diciendo:

> Como vivimos nosotros así también debe vivir ...
> *Jiwasa qamaxtan ukham qamasitaparakivkiy ...*

El anciano se refería claramente al 'palacio' como la residencia de los *wak'a achachilas*; se trata de una impresión crucial sobre el significado de estos 'palacios', impresión que también sacamos en muchas otras ocasiones. Por tanto, aquí, como en el caso de la mayoría de los otros *wak'as*, las cualidades visuales quedan apuntaladas por los valores imaginarios. Las cualidades humanas de los *wak'a achachilas* resultan todavía destacadas por otros atributos (ver capítulo 8).

A menudo se dice que Salla es a la vez *qullu* (cerro), *apachita* (cumbre) y *wak'a qala* (*wak'a* de piedra). Nuestro análisis muestra que en la vida cotidiana normalmente se piensa que este *wak'a achachila* es la piedra misma y que la zona aledaña es su territorio; en cambio, en un contexto ritual se ve a Salla ante todo como un espíritu ancestral que habita en la piedra y que puede moverse de lugar mientras la piedra se queda donde está, lo que también puede decirse de otros *wak'as*. Aunque se identifica a los *wak'as* con determinados objetos y lugares, su existencia y actividades no quedan restringidas a esos lugares o ni siquiera a sus dominios, sino que alcanzan mucho más allá del objeto real (por ejemplo la piedra) que se identifica como el *wak'a*; éste puede recorrer grandes distancias, siempre y cuando lo convoque un *yatiri*.

En este sentido, el uso y sentido del término *wak'a* es muy flexible, lo que puede decirse también del término 'palacio'. Como ya hemos visto, el segundo puede referirse a un determinado lugar, pero también a una zona más amplia y menos estrictamente definida. Esto se hace especialmente visible en el caso de Salla: aquí tenemos una determinada localización bien definida y a la que la gente se refiere como su 'palacio'. El lugar en cuestión se encuentra en la ladera de una montaña rocosa, al norte del sitio donde se halla el *wak'a achachila*. Como en el caso del 'palacio' de Turiturini, aquí el paisaje contribuye en gran manera a las cualidades imaginarias de la ubicación: en un lugar concreto, la roca de la ladera aparece como si se la hubiese esculpido; se dice que ese sitio fue modelado como una fila de doce asientos y que es el 'palacio' de Salla; a menudo también se habla de él como del *kawiltu* ('cabildo'), que es 'el lugar de reunión del consejo comunal', aunque en este caso la referencia se dirige claramente al consejo de los *wak'a achachilas*, pues –como ya hemos hecho observar anteriormente– se considera que tienen un sistema político muy parecido al de la sociedad humana. (Ver Ilustraciones 5.13, 5.14, 5.21 y 5.22).

Gran señor de una montaña

Todos los comunarios reconocieron, y en su mayoría subrayaron, los grandes poderes de Salla y su alto rango entre los demás *wak'a achachilas* de la comunidad. En efecto, a menudo se afirmó que Salla es el 'primero', lo que cabe interpretar como el más poderoso de los *wak'as* locales; sin embargo, cuando llegó el ritual de enero, quedó claro que Salla ocupaba el tercer lugar en la jerarquía de divinidades que en aquella ocasión recibían ofrendas particulares. Una de las razones por las que se dice reiteradamente que Salla aparece como el 'primero', es que los dos 'soldados' que en enero le presentan las ofrendas son los primeros en salir del lugar de su preparación: de entre todos los *wak'as*, Salla es el que se encuentra más lejos del centro de la comunidad y el ritual está organizado de tal manera que todos los 'soldados' han de estar de vuelta al mismo tiempo en un determinado lugar. En un principio nos pareció que ésta había de ser la explicación por la que con tanta frecuencia se afirmaba que Salla es el 'primero'; pero con posterioridad nos dimos cuenta de que el asunto es mucho más complicado y que probablemente está ligado a importantes razones históricas.

A Salla no se lo describió sólo como el 'primero', sino que también se lo llamó *jiliri*, 'anciano' y 'superior', y muy a menudo se le dio el tratamiento de *apu*, 'señor', y *jach'a apu*, 'gran señor', títulos que suelen reservarse a las montañas regionales más poderosas y que raramente se emplean para las divinidades locales. Salla es, en efecto, el único de los cinco *wak'a achachilas* locales más importantes al que se vincula directamente con las altas montañas, lo que parece explicar buena parte de sus poderes y rango: un comunario decía que Salla es *jiliri* porque es (o está asociado con) una alta

montaña. Salla es también la única de las cinco divinidades locales principales que se encuentra en la cordillera, fuera de las tierras domesticadas de la comunidad. Por tanto, parece que se considera que los poderes y rango de Salla están asociados a los atributos de las divinidades tanto regionales como locales. La cuestión tiene que ver con la denominación de Salla como *kawiltu* (cabildo) y también 'cabildante' o concejal; pero, en los hechos, el 'cabildo' es una asamblea más regional que local. En realidad, la gente de Sullka Titi Lawa Qullu consideraba que Salla también era uno de sus *wak'as* y en el pasado cercano le presentaba ofrendas periódicas. Hemos sabido que la gente de otras comunidades de Jesús de Machaqa hacía lo mismo. Por consiguiente, probablemente se considera que Salla representa a la antigua comunidad de Sullka Titi (y es posible que, en el pasado, también a las seis comunidades de la mitad superior), como concejal en una asamblea de los *wak'a achachilas* regionales. También resulta significativo que se considere que el lugar de reunión de esta presunta asamblea de los *wak'a achachilas* haya sido el 'palacio' de Salla, lo que vendría a subrayar todavía más la localización 'central' de la comunidad de Sullka Titi, como ya hemos visto anteriormente.

Cuando en cierta ocasión estábamos tratando de Salla y se planteó la evidente confusión sobre su rango con relación a Turiturini, preguntamos terminantemente a nuestro interlocutor si Turiturini era o no el superior de los *wak'a achachilas* locales. Esta fue su respuesta:

> El Turiturini siempre. El mayor también es el Salla siempre, dicen eso.
> *Turiturinipini. Sallapini jilirirakiz, sakiway uka.*

Respuesta perfectamente ambigua, cuya única explicación puede ser que se considera que ambos *wak'as* son 'superiores', aunque en contextos diferentes: Turiturini en el de la autoridad local y Salla en el de la autoridad regional. Acaso podría comprenderse en parte esta diferencia considerando la que existe entre los *p'iqis* y los *jilaqatas*, de que se ha tratado anteriormente y que quedará más clara en el próximo capítulo. A ambas divinidades se demuestra especial respeto a la hora de las ofrendas: son, por ejemplo, las únicas de la comunidad a las que se unta con grasa de llama dentro del rito sacrificial; a ambas también se las ve claramente como legisladoras, siendo tituladas de 'ley *wak'a*', concepto importante de que se tratará en el capítulo 8. Cuando preguntamos en qué ocasiones había que hacer ofrendas al *wak'a* Turiturini, por lo general la respuesta fue que cada tres años en enero, con motivo del cambio de los *p'iqis*; aunque se le presentaban ofrendas en otras ocasiones (ver capítulo 7), casi siempre iban ligadas a los poderes de las autoridades. En cambio, cuando se hizo la misma pregunta con respecto a Salla, la respuesta fue que se le podían presentar ofrendas en cualquier tiempo o cuando se presentaba alguna urgencia especial; si bien esto se aplica de una forma general a las divinidades regionales, se las llama en los asuntos que no se puede

relacionarlos fácilmente con ninguna divinidad concreta. Éstas son, por tanto, algunas de las diferentes asociaciones de estos dos importantes *wak'as*.

Todavía viene a subrayar más el carácter regional de Salla el hecho de que se dice que este *wak'a* tiene cierto control de importantes fuerzas climáticas, en especial la lluvia y el granizo; Salla también está directamente asociado a la fecundidad de los campos, por lo que se le dedican ofrendas especiales para garantizar la productividad; o como lo expresó un comunario:

> Salla es para la chacra. El Salla achila eso es, todo con ispalla.
> *Sallaw yaputakix. Salla achilax ukax, taqi kun ispallan.*

Salla es para los campos. Cuando se hacen ofrendas a este *wak'a* la producción se multiplica y los frutos crecen ubérrimos (*ispalla* es aquí el término clave, que implica simultáneamente fecundidad y tamaño).

Finalmente, se hacían ofrendas a Salla en momentos de litigios por tierras. Dos ejemplos de ellos se refieren a las guerras pasadas con Tiwanaku y la hacienda Achaka, colindantes por el norte con la comunidad de Sullka Titi; ambas guerras las mantuvieron conjuntamente Titiri y Lawa Qullu y, en la segunda de ellas, se dice que se ofreció una llama a Salla para garantizar que sus fuerzas animaran a la comunidad en la batalla.

5.5. Plazuela

Plazuela ocupa el cuarto lugar en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri; pero en muchos aspectos esta divinidad se diferencia de los otros *wak'as* de que hemos tratado aquí, lo que confiere a Plazuela un rango especial entre los principales *wak'as* de la comunidad. Aunque Plazuela comparte algunos de los atributos especiales de Salla, las diferencias entre ellos son más importantes que las semejanzas. Al igual que con Turiturini, los datos relativos a Plazuela parecen darnos determinadas claves sobre el porqué actualmente en Sullka Titi Titiri se considera masculinas a las divinidades denominadas *wak'a achachila*. Y esta información completa y amplía lo que vimos en el caso de Turiturini.

El nombre Plazuela tiene evidentemente origen hispánico ('plaza pequeña'). En aymara la palabra se pronuncia *palasuyla*; a veces se le añade el término aymara *pata* ('encima', 'en la punta de', 'alto', etc.), dando 'Palasuyla Pata'. Aunque Plazuela no es nada alto, sino *pampa* ('llano'), esa coletilla tiene pleno sentido, como veremos. Al *wak'a* van asociados otros nombres y también otras divinidades: otro *wak'a* y una determinada *chullpalawicha*. Ésta es una de las cosas que diferencian a Plazuela de la mayoría de los demás *wak'a achachilas* de la comunidad. El segundo nombre de Plazuela es Tanka Palla(lla), que acaso sea el original aymara de este *wak'a*. Esta denomi-

nación la prefiere la gente que vive cerca del lugar y que está mucho más familiarizada con Plazuela que quienes viven en otros lugares de la comunidad. Más adelante trataremos de otras asociaciones.

Ninguna piedra, simplemente tierra

Plazuela es uno de los *wak'as* que desafían y, en realidad, descalifican la premisa de que en la actualidad sólo se emplea el término *wak'a* para determinadas piedras tenidas por divinidades locales menores. Como ya hemos analizado en el capítulo 2, el término se usa en todo Jesús de Machaqa para referirse a las divinidades tanto locales como regionales; y lo mismo puede decirse de muchas otras regiones. No hay duda, la mayoría de las divinidades regionales son montañas de cumbres nevadas, no necesariamente asociadas a ninguna piedra particular. En la comunidad de Sullka Titi Titiri también encontramos siquiera una pequeña loma, Palli Marka, que es un importante *wak'a* local; y en la comunidad de Qawch'i, en la provincia de Aroma, hemos visto un *wak'a* llamado Ch'uxña Phuyu, 'manantial verde', que, como ya da a entender su nombre, es una fuente; está situado en medio de una enorme pampa, en la que no hay rocas ni piedras.[24] Esto viene a demostrar que el término *wak'a* sigue usándose para designar una variedad de lugares poderosos, perfectamente similares a los enumerados por Bernabé Cobo en 1653 (ver libro XIII, capítulos 13-16).

Plazuela es un trozo de terreno ligeramente elevado en la pampa de la parte inferior ('abajo') de Sullka Titi Titiri (ver Ilustración 5.15); en realidad es el único de los cinco *wak'as* más importantes que se encuentra en esta parte de la comunidad. Ninguna piedra va asociada a Plazuela y cuando insistimos sobre este punto, se negó enfáticamente que en los alrededores hubiera ni siquiera una piedra; por el contrario, se describió al *wak'a* simplemente como *uraqi* ('tierra' o 'suelo'); o más complejamente: *mä jisk'a p'axla (p'axra) urqasa, ukax*, que significa: 'es un pequeño trozo de llanura o tierra pelada (yerma)'.[25] A causa de su ligera elevación, en este contexto a veces se empleó la expresión *jisk'a qullu* ('pequeña loma'). Esta idea coincide, naturalmente, con la que sugiere el término *pata*, como en Plazuela Pata, que parece ser el único rasgo visual atribuido a Plazuela.

---

24 Otro de los tres *wak'as* más importantes de Qawch'i es una loma y del tercero se dice que ha sido un gran cactus con dos pares de *illas* al lado. Cuando fuimos a ver esta última divinidad con un anciano del lugar, el cactus –para su sorpresa– había desaparecido, pero los *illas* seguían en su lugar, entre altas yerbas (ver Ilustración 5.15).

25 El término *p'axla* o *p'axra* puede significar lo mismo llanura que tierra pelada o yerma.

Un templo subterráneo

Lo mismo que a Salla, en varias ocasiones se daba el título de *apu* al *wak'a* Plazuela; y también se decía que era muy poderoso (*wali munañani*), al igual que Salla y Turiturini. Sin embargo, a diferencia de los demás *wak'as* principales, Plazuela no está adornado realmente de ninguna cualidad visual que contribuya a su imagen de *wak'a* muy poderoso pero esto queda compensado por algunas cualidades imaginarias extraordinarias. Se dice de él que debajo de la superficie de la tierra hay un templo (la gente emplea el término español 'iglesia') grande y hermoso, que se ha abierto por sí mismo a fin de que la gente pudiera contemplar su interior. Según afirman algunos, dentro del templo hay un par de *illas* de oro y plata que representan una yunta de bueyes (es decir, un toro y una vaca); otros dicen que hay dos pares de *illas*, uno de oro y otro de plata, que representan dos yuntas de bueyes (es decir, toros y vacas), pero el oro y la plata suelen asociarse, respectivamente, a lo masculino/femenino y al sol/luna.

Esta suposición da pie a dos cuestiones importantes relativas a las características principales del *wak'a* Plazuela. La primera se refiere a los *illas* mismos, como símbolos y depósitos de la fertilidad y del bienestar del ganado. La segunda toca a sus principales asociaciones: (1) los *illas* y los metales preciosos, especialmente el oro, con frecuencia van asociados al Inka;[26] y (2) el oro que se afirma haberse escondido en este lugar –está claro que no se trata del mismo oro de los *illas*– también estaba asociado a una de las divinidades conocidas como *awichas* y/o *chullpas*, contribuyendo a dar cierta ambigüedad a la identidad de Plazuela. Antes de adentrarnos en el significado de esta última cuestión, veamos primero brevemente la de los *illas*.

Un *wak'a* de la fertilidad del ganado

Los *illas*, a veces piedras moldeadas naturalmente, pero con mayor frecuencia modelos o estatuillas de obra humana en forma de diferentes animales, de otras cosas deseables e, incluso, de seres humanos, constituyen un fenómeno bien conocido en todos los Andes. Normalmente se los considera depositarios de la fertilidad del ganado, de la abundancia de la producción agrícola y, en general, del bienestar doméstico (ver, por ejemplo, Berg 1985, 62-64; y Carter 1989: 209, 288). En la mayoría de los casos los *illas* son pequeños objetos tangibles, individuales o familiares; cada familia a menudo posee una

26 De la loma y *wak'a* Palli Marka también se dice que tiene en su interior un hermoso templo incaico; hay quienes dicen haber visto abrírseles delante de ellos, en la noche. Según el arqueólogo Juan Albarracín, Palli Marka es un lugar arqueológico inka. Da la impresión de que Plazuela también podría tener base arqueológica. Esa sospecha se refuerza con la referencia a *chullpa*, término que se usa también en relación con las ruinas de Wankani (Albó, comunicación personal).

serie de estos 'amuletos' que representan las diversas cosas que necesitan y desean. Pero los *illas* también pueden ser objetos comunales y, como en el caso de Plazuela, pueden asociarse a determinados *wak'a achachilas*, hecho que no recordamos haber visto mencionado en la bibliografía antropológica y etnohistórica andina. Así sucede con la comunidad de Qawch'i, en la provincia de Aroma, cuyo *wak'a achachila* comunal más importante va asociado a dos pares de *illas*, piedras bastante grandes que representan una yunta de bueyes y un par de llamas (ver Ilustración 5.16).

De todas formas, los *illas* asociados al *wak'a* Plazuela son objetos intangibles, imaginarios. Según los comunarios, no sólo la gente de su propia comunidad sino de varias otras de los alrededores de Sullka Titi Titiri hacen ofrendas a los *wak'as* y a los *illas* para asegurar la fertilidad del ganado, en especial del vacuno. Se dice, por ejemplo, que determinadas personas de las comunidades aledañas de Qhunqhu Milluni y Sullka Titi Lawa Qullu sirven al *wak'a* Plazuela y que, por hacerlo, tienen mucho ganado; sin embargo, la gente de Qhunqhu lo niega.[27] En este sentido se podría considerar a Plazuela, lo mismo que Salla, como un *wak'a* regional; al igual que de Salla, se dice que se hacen ofrendas a Plazuela siempre que se considere necesario y no sólo cada tres años.

Los grandes poderes de Plazuela y el rango de *apu* de esta divinidad van explícitamente relacionados con los *illas* vinculados al *wak'a*. Aunque no se considera que se trate del mismo ser y se puede hacer fácilmente una distinción analítica entre los dos, en realidad resulta imposible separarlos por completo sin menoscabar los poderes y el prestigio de ambos. Esto se puede decir también del *wak'a* y de los *illas* de la comunidad de Qawch'i, aunque en uno y otro caso se dice que el *wak'a* tenía o poseía a los *illas*, lo que muestra diáfanamente una jerarquía, en la que se considera que los *wak'as* son los socios superiores de la relación; no obstante, los grandes poderes de ambos *wak'as* dependen de su vinculación a los *illas* y viceversa.

Wak'a, chullpa/awicha y los metales preciosos

Los metales preciosos de los *illas* de Plazuela, en especial el oro, van asociados a los Inka: se dice que han pertenecido a los Inka o que datan de su época. En esta región el término 'Inka' se asocia habitualmente con un poderoso ser mitológico, aunque a veces se puede considerar que se refiere a todo un pueblo. Se trata, sin duda, de una asociación bien conocida en los Andes. Lo que en el contexto del *wak'a* Plazuela ya resulta menos obvio es su asociación con una *chullpa/awicha* que suele llevar el nom-

27 Agradecemos a Andy Orta por habernos proporcionado esta información; él preguntó sobre este tema a los comunarios de Milluni una vez que le dijimos lo que nos habían contado los de Sullka Titi Titiri.

bre de Chullpa Sirka, ubicada también en este lugar y que, se dice, posee oro y plata. De hecho, aquí parece haber una superposición entre el *wak'a achachila* y la *chullpalawicha*, que hasta cierto punto tiene que ver con la presunta presencia de oro en ambos casos; pero el oro de la *chullpalawicha* y el del *wak'a* no es exactamente el mismo. Como en el caso de los *illas*, se dice que el *wak'a* Plazuela tiene o posee a la *chullpalawicha* (y presumiblemente, también su oro), lo que viene a crear una considerable ambigüedad sobre la identidad de Plazuela. La razón de esta complejidad está relacionada, en parte, con el hecho de que se considere que los *wak'a achachilas* dominan e influyen en una importante superficie de tierra circundante, incluidas las divinidades femeninas como en el caso de las tierras comunales. En el caso que nos ocupa, parece que Plazuela domina un tipo algo diferente de divinidad 'femenina', una *chullpalawicha*; sin embargo, el tema es más complejo y parece relacionarse con la combinación de cualidades y atributos especiales adscritos a Plazuela.

El hecho de que se diga que Plazuela es *uraqi* (suelo o tierra) llevó a algunos comunarios a denominar simultáneamente a la divinidad como *wak'a* y *wirjina* (virgen). Esto sucede a veces cuando un *wak'a* y un santo/virgen de un templo están íntimamente asociados entre sí o se piensa que son el mismo ser. Esto nos devuelve a la asociación de Plazuela con los *illas* y al hecho de que se considere al *wak'a* como proveedor directo y depositario de la riqueza material y de la fertilidad. Estas cualidades corresponden básicamente a las divinidades femeninas, mientras que las de las divinidades masculinas, aun la fertilidad que se les atribuye, siempre están menos directamente vinculadas al suministro de bienes materiales, y más a la administración, a la fuerza física y a la *suerti* (suerte): se necesita fuerza para adquirir riquezas, pero no las da directamente. Si se tiene en cuenta lo anterior, resulta más comprensible la íntima asociación de Plazuela con una *chullpalawicha*, pues por lo menos en Sullka Titi Titiri se considera que estas divinidades son los depositarios y proveedores de metales preciosos y, por extensión, de dinero. De hecho, el nombre Chullpa Sirka refleja esta cualidad. Según Bertonio (1612), el término *sirka* significa *"la vena del cuerpo"* o *"mina de metal"*; y las *chullpa* son, en general, enterratorios en que se suele encontrar cerámica, metales preciosos, etc. En Sullka Titi Titiri existe un gran número de estos sitios. El oro y la plata de las *chullpa* suelen encontrarse en forma figurativa, no como metales brutos, lo que viene a coincidir con la noción de los *illas* del *wak'a* Plazuela; sin embargo, también se considera a Chullpa Sirka un depósito de metales en un sentido más general, pues con respecto a la *chullpa* misma no se menciona figurillas particulares. El hecho de que se diga que Plazuela es un *wak'a* o un *illa* no sólo de oro y plata, sino también de minas (presuntamente a causa de su asociación con la *chullpalawicha*), hace de nuevo evidente la superposición de ésta con el *wak'a*.

Si echamos una mirada a la literatura colonial (por ejemplo Cobo y el manuscrito de Waruchiri), parece claro que en las época precolombina y colonial temprana a las

divinidades denominadas *huaca* se las consideraba simultáneamente masculinas y femeninas. En cambio, si leemos el estudio de Bouysse-Cassagne (1987: 222-223) sobre la identidad aymara vemos también que la dualidad creada por los conquistadores aymaras del Altiplano, basada en parte en la oposición de cualidades masculinas y femeninas, afectó a las divinidades de *urqusuyu* y *umasuyu* y a los sacrificios que se les hacían. En efecto, en este contexto se asocia por lo menos a las principales divinidades aymaras con las montañas, lugares altos y cualidades masculinas, mientras que en general se vincula a las divinidades de los pueblos conquistados con las llanuras, el agua y las cualidades femeninas (el agua, salvo cuando es corriente, suele considerarse de cualidades femeninas).

Ahora bien, las cualidades y atributos de Plazuela recuerdan más a las divinidades femeninas que a las masculinas. Cabe imaginar, como hipótesis, que Plazuela en sus orígenes representaba a un *wak'a* femenino que posteriormente, a causa de los cambios producidos tras la conquista incaica y durante el periodo colonial (que se reflejan en el relato de Turiturini), fue considerado una divinidad masculina. Ya vimos que en la actualidad se suele asociar el término *wak'a* a las divinidades masculinas, aunque esta norma puede sufrir excepciones (por ejemplo, en el caso de Warmi Qala).

De hecho, la relación de Plazuela con Chullpa Sirka viene a subrayar nuestra hipótesis, pues el término *chullpa* –que designa a un pueblo originario que se supone existió antes de la existencia del sol– también se vincula a los uru y a otros pescadores (Dillon 1988: 16), conquistados por los aymaras cuando invadieron este territorio. Si no andamos descaminados, resulta sumamente interesante observar la división que se ha producido en este lugar: se ha acabado identificando al *wak'a* con la masculinidad, probablemente como una consecuencia de la homogeneización causada por las conquistas incaica y española, aunque también se lo asocia a una ambigua divinidad femenina, de la que se puede afirmar casi con certeza que nació a raíz de aquellos mismos cambios.

Como hemos dejado entender en la introducción de este capítulo, se puede dividir a las divinidades femeninas en muchas categorías y subcategorías. Las tres categorías principales que encontramos en Sullka Titi Titiri son: (1) los diversos tipos de tierra domesticada (campos, patios, etc.); (2) las santas *mamitas* de las iglesias; y (3) las *awichas* o *awilitas* (del español abuelita), a menudo relacionadas con las *chullpas*. Mientras que se suele considerar que las dos primeras categorías son divinidades benévolas, las *awichas* son muy ambiguas y con frecuencia están relacionadas con los diablos, en especial cuando van asociadas a las *chullpas* y a los metales que se encuentran en ellas. Esta asociación evoca los lazos con las minas y sus diablos. De ahí que los propios aymaras distingan a las *awichas* femeninas, especialmente a las *chullpas/awichas*, tanto de los *wak'a achachilas* masculinos como de otras divinidades femeninas más íntimamente asociadas al ámbito doméstico. Una de las formas como esto se

expresa es que la gente dice que las *awichas* tienen más 'castigo' que otras divinidades. Es decir, que son más peligrosas y menos predecibles: esto es así precisamente porque no se ha entablado entre ellas y la sociedad una relación recíproca, como es el caso de los *wak'as*, las parcelas femeninas y las santas católicas.[28]

Thä Achila

Finalmente, el *wak'a* Plazuela se relaciona con otro *wak'a*, Thä Achila, el controlador de los vientos y, por asociación, con las fuerzas meteorológicas en general. El término *thä* es una forma abreviada de *thaya*, que en aymara significa 'viento' y 'frío'. Se considera que el viento trae y lleva las nubes, es decir controla el clima. Thä Achila recibe ofrendas durante un importante ritual comunal que sigue celebrándose anualmente en la fiesta de Santa Bárbara, a comienzos de diciembre. En dicha ocasión se preparan tres ofrendas: una para cada una de las dos *aynuqas* ('tierras comunales') que se cultivan anualmente, y la tercera para Thä Achila. Sendos pares de 'soldados' llevan las ofrendas a sus destinos y las queman. Pero, a diferencia de la mayoría de los *wak'as*, Thä Achila no tiene una residencia fija, cosa que tal vez se puede atribuir al hecho de ser él una entidad colectiva, una divinidad que representa a todos los posibles *wak'a achachilas* que se considera influyen en las fuerzas climáticas. Cuando se pregunta a la gente quién controla la lluvia, el hielo, el granizo, etc., con frecuencia se menciona a una serie de divinidades locales y regionales, a las que sería imposible presentar ofrendas individualmente; por tanto, parecería lógico que se hubiese podido elegir casi cualquier lugar para la incineración de las ofrendas a Thä Achila. Pero no sucede así: los dos 'soldados' llevan las ofrendas a Plazuela, lugar designado para este fin.

Se dice que se ha elegido este lugar mediante un proceso ritual, en el que un *yatiri* consultó a las hojas de coca y encontró la ubicación exacta. La elección de Plazuela no fue, por consiguiente, un accidente ni una casualidad: probablemente fue así por el hecho de que se considera que algunas de las grandes montañas cercanas a la frontera de Bolivia con Perú y Chile (por ejemplo el Sajama) tienen una influencia decisiva en el tiempo. No sólo desde Plazuela se pueden ver estas montañas, sino que, de los cinco *wak'a achachilas* principales de la comunidad, esta divinidad es la más cercana a ellas, por lo que –según la lógica aymara– se encuentra en las mejores condiciones para 'defender' a la comunidad de estas fuerzas exteriores.[29]

---

28 Para mayor información sobre el significado de los términos en cuestión, ver Berg (1985).

29 El tema de Thä Achila es más complejo que lo que puede desprenderse de este breve tratamiento y esperamos volver a él en fecha próxima. En el capítulo 8 se tratará del concepto aymara de 'defender'.

5.6. Santa Isabel Titiri

Hablando de los *wak'as* directamente relacionados con el relevo de los *p'iqis*, Santa Isabel Titiri ocupa el quinto lugar en la jerarquía de los principales *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri. Al igual que Turiturini y T'ukuri, Santa Isabel está situado en la mitad superior de la comunidad, zona que ahora muchos consideran como el próximo centro de la comunidad (ver capítulo 4).

Hasta donde hemos podido averiguar, Santa Isabel es el único *wak'a* de la comunidad situado en un campo comunal (*aynuqa*), lo que lo emparienta con los *wankas* de la época precolombina, que eran unos *wak'as* de piedra, a menudo monolitos, situados en los campos, relacionados con la ocupación de la tierra y de los que se consideraba que fertilizaban y protegían la tierra cultivada.[30] Santa Isabel es una piedra grande emplazada en el centro de un campo perteneciente a una de las *aynuqas* de la comunidad. La mayor parte de la piedra se encuentra debajo de la superficie, siendo visible solamente la parte superior, de manera que se puede decir que está bien 'arraigada' en la tierra. En efecto, se suele describir al *wak'a* como una piedra grande con una cabeza pequeña, aunque la parte visible no tiene nada de pequeña. A causa de la forma de la parte visible de la piedra (ver Ilustración 5.17), a menudo se describe al *wak'a* como que lleva un sombrero. Un aspecto interesante de Santa Isabel es que en la parte superior de la piedra había una serie de piedras menores, dispuestas aproximadamente en forma de círculo. No pudimos hallar ninguna razón de ello: cuando preguntamos a la gente sobre las piedras menores las describieron como una 'pluma', sin que pudiéramos conseguir mayores explicaciones.

Santa Isabel es uno de los *wak'as* que se relacionan con relatos de guerras comunales. Se dice que figura entre los *wak'as* a los que Sullka Titi hacía ofrendas durante una guerra de nueve años que a comienzos de este siglo o a fines del pasado hubo con la antigua comunidad de Yawriri. Existen algunos documentos que hablan de una larga historia de litigios entre Sullka Titi y Yawriri por la tierra y los derechos de pastoreo.

Nombre y sexo

El nombre de Santa Isabel parecería indicar que esta divinidad era considerada femenina; sin embargo no existe acuerdo general entre los comunarios sobre el sexo de este *wak'a*. Cuando se preguntó en general a la gente sobre el sexo masculino o femenino de los *wak'as*, respondieron sin excepción que todos los *wak'as* eran masculinos; pero cuando

30 González (1989) ha realizado un estudio interesante de los *wankas*. Tanto en qhichwa como en aymara, el término *wanka* significa también 'roca grande'.

llegamos a divinidades concretas, en especial a Santa Isabel y Warmi Qala, el tema se hizo más ambiguo. Mientras unos no estaban seguros del sexo del primero, otros defendían opiniones contrarias. En cuanto a Santa Isabel dos comunarios sostuvieron impertérritamente que este *wak'a* era femenino, pareciendo basarse en el simple hecho de que su nombre así lo indica claramente. Pero uno de los más distinguidos *yatiris* de la comunidad defendió con igual convicción la opinión opuesta, a pesar de su nombre. Su explicación fue que sus antepasados lograron –con la ayuda de un *ch'amakani* de entonces– que el *wak'a* hablara, habiéndoles dicho que su nombre era Santa Isabel. Se ratificó en que esta divinidad era un *wak'a achachila* masculino, cuando después se le preguntó si Warmi Qala era también un *wak'a* masculino que poseía poderes especiales sobre las mujeres y la fertilidad, es decir, si era un *warmi illa*, amuleto femenino; en contraste con Santa Isabel, dijo que ésta sí era femenina, porque llevaba su *tarilla*.[31] Como ya he mencionado, otros afirman que tiene dos pechos.

El nombre completo del *wak'a* es Santa Isabel Titiri, en referencia al nombre de esta parte de la antigua comunidad de Sullka Titi. Así, cabría interpretar el nombre del *wak'a* como 'Santa Isabel de Titiri'. Pero ¿por qué Isabel? y ¿por qué Santa? Se dice que el afamado cacique de Jesús de Machaqa y de Sullka Titi, Axata Qamaqi, tenía una hija llamada Isabel, quien se habría casado con Don Gabriel Fernández Warachi (ver sección 3.4); no es imposible que el *wak'a* se relacione con este carácter femenino, pero no hemos analizado esta relación con los comunarios. Por tanto la propuesta se queda en mera especulación, aunque resulte muy difícil hallar otra explicación del nombre. La presencia del término 'santa' en el nombre del *wak'a* todavía es más intrigante y difícil de explicar; sin embargo, no hay que olvidar lo ya dicho de que el *wak'a* está cerca del templo de la mitad superior de la comunidad y existen claros indicios de que se considera que el *wak'a* y sus poderes tienen relación con el templo y sus santos, y viceversa. Una vez un hombre empleó el nombre Exaltación cuando aparentemente se refería al *wak'a*. 'El Señor de la Exaltación' es el nombre del patrono del templo y uno de los dos de la comunidad.[32] No obstante la gente no pudo o no quiso bajar a mayores detalles.

Tenemos aquí otro ejemplo que sugiere rotundamente cambios de sentido del término clave *wak'a* en la comunidad. Parece probable que se acostumbró a considerar a

31 La *tarilla* es una tela pequeña cuadrada utilizada para guardar monedas y hojas de coca; idealmente, la *tarilla* utilizada por los especialistas rituales para leer en la coca debe ser de lana de llama.

32 La fiesta del santo patrono de Sullka Titi Titiri es realmente la fiesta del Señor de la Exaltación; pero en la fiesta de 1991 resultó que los santos principales de ambos templos de la comunidad eran vírgenes: la de la mitad inferior es Natividad y resulta que, aunque la de la mitad superior también era una 'virgen' (ver Ilustración 5.18), todavía sigue llevando el nombre de 'Exaltación'. [Completar con el prólogo de Félix Layme. NOTA DEL EDITOR].

Santa Isabel un *wak'a* femenino, que, a consecuencia de los cambios de sentido del concepto general, ahora muchos han llegado a tener por masculino. Cabe considerar el encuentro con el *ch'amakani* y las prácticas rituales que incluía como parte del proceso de sacralización requerido para legitimar ese tipo de cambios.

5.7. Conclusiones

El propósito principal de este capítulo ha sido examinar los cinco *wak'a achachilas* más poderosos de la comunidad de Sullka Titi Titiri, explorando y analizando las cualidades y atributos que les asignaba la gente del lugar. También hemos comparado a los *wak'a achachilas* con otros seres de poder superior y de los que la comunidad considera depender. Finalmente, hemos tratado de establecer las principales diferencias entre dos categorías fundamentales de divinidades, de las que –en general– se puede decir que se dividen por el sexo al que se considera pertenecen. Hemos visto que se trata de un tema mucho más complejo que lo que se desprende de las ideas e ideales básicos manifestados por la gente del lugar y se ha argüido no sólo que las dos principales categorías se subdividen sino que con frecuencia resultan sumamente oscuros los límites entre ellas. Sin embargo, también hemos podido mostrar que existen ciertas diferencias de importancia entre las dos categorías principales; y se ha señalado que la comunidad o algunos de sus miembros pueden definir a determinadas divinidades (especialmente a algunos de los más poderosos *wak'a achachilas*) mejor que a otras. Esto se aplica también a determinados grupos de divinidades femeninas, por ejemplo campos, casas domésticas y patios, que para la gente tienen una referencia relativamente simple y directa. (Ver el gráfico 14).

Se considera que los cinco *wak'a achachilas* más poderosos de Sullka Titi Titiri, que pasan por ser sus principales protectores y que, como veremos más adelante, también consolidan la identidad colectiva, están dotados de características especiales, íntimamente relacionadas con las cualidades de masculinidad y de belicosidad que ha analizado Bouysse-Cassagne aplicadas a los aymaras conquistadores. Con todo, aunque sea innegable el carácter general masculino de los *wak'a achachilas*, esta cualidad se resume en la figura de Turiturini, que simboliza el poder y la autoridad políticos dentro de la comunidad. Este hecho se hacía explícito de varias formas y en diferentes momentos de la vida de los miembros aymaras de la comunidad.

En los tres últimos capítulos nos ocuparemos de este tema examinando con mayor detalle algunas de las principales características de los *wak'a achachilas* en general y de Turiturini en particular, hasta ahora sólo insinuadas o no mencionadas. Primeramente describiremos y analizaremos el proceso ritual de las autoridades básicas de Sullka Titi Titiri y que solía conducir a una culminación, cada tres años en enero,

durante el rito iniciático de los *p'iqis*. En el capítulo final analizaremos, por un lado, las características y el simbolismo recíprocos y comunicativos de los ritos clave y, por otro, algunas observaciones generales que la gente hace con respecto a los *wak'as*: por ejemplo sobre su origen y sus poderes o sobre la relación en que se considera han entrado con la comunidad. Esto nos permitirá sacar algunas conclusiones sobre los *wak'a achachilas* y reflexionar sobre la importancia que la información presentada en este estudio ofrece para las teorías sobre el concepto de *wak'a* y lo 'sagrado' en la religión andina, pasada y presente.

Gráfico 14

El orden jerárquico de los *wak'a achachila* masculino de Sullka Titi Titiri.

Las divinidades terrenas femeninas constituyen el lado izquierdo de una ecuación dual, como en el caso de las autoridades comunitarias.

Los *marani* (consejo político de divinidades regionales masculinas)			
Turituruni	Δ	o	
T'ukuri	Δ	o	
Salla	Δ	o	Aspecto femenino
Plazuela	Δ	o	
Santa Isabel Titiri	Δ	o	
Pachamama (en su calidad de conjunto de divinidades femeninas y de origen de crecimiento)			

6

LLEGAR A LA MAYORIA DE EDAD

6.1. Introducción

Abriremos este capítulo delineando brevemente la conceptualización aymara de la edad y señalando cómo determinados procesos rituales relativos a la investidura como *p'iqi* ('cabeza', la autoridad local básica en la comunidad de Sullka Titi Titiri) encajan en el ciclo vital aymara y constituyen parte integrante de la serie de 'ritos de paso' a los que cada individuo debe someterse a fin de pasar de una categoría de edad, y del rango social pertinente que le está asociado, a otra. Después, en éste y en el capítulo siguiente, ofreceremos una descripción y un análisis minuciosos del *thakhi* ('camino', 'itinerario' o también 'escalafón') ritual que solía constituir (todavía subsiste de una forma menos compleja) una parte esencial de los procesos sociopolíticos relativos a la iniciación de las nuevas autoridades locales básicas o a su investidura.[1]

El camino ritual de las autoridades comenzaba, varios años antes de que una persona pudiera entrar en consideración para cargos públicos, con cierto tipo de candidatura, que los aymaras del lugar llamaban *chhiphiña*. La candidatura significaba que todo individuo había de cumplir una serie de obligaciones sociales y rituales antes de que pudiera llegar a ejercer una autoridad.

La segunda etapa en este proceso de acceso al ejercicio de la autoridad era una libación ritual (*ch'alla*), que afirmaba la elección de los diez individuos que habían de convertirse en los próximos *p'iqis*: se realizaba cada tres años durante la fiesta de la

1 Se usan indistintamente los términos aymaras *mantiri* ('recién llegado' o 'entrante') y *machaqa* ('nuevo') para describir a quienes van a ocupar un cargo. Y a quienes están dejando un cargo se los designa con los términos *misturi* ('saliente') y *miriq'i* ('antiguo' o 'anterior'), o también con la forma aymarizada *pasaru*, del término español 'pasado', denominando a alguien que haya cumplido con sus deberes.

Virgen del Rosario que sigue celebrándose a comienzos de octubre en el pueblo principalmente mestizo de Jesús de Machaqa. En esta fiesta se solían reunir todas las comunidades del antiguo cantón; pero actualmente sólo asiste alrededor de una mitad de las comunidades.

La iniciación de los *p'iqis* culminaba en una celebración comunal privada que incluía complejas ofrendas rituales a los *wak'a achachilas* locales y regionales; la llevaba a cabo trienalmente la propia comunidad, en su territorio, hacia mediados de enero. Esta importante celebración era responsabilidad de los *jach'a jilīri p'iqis* (gobernantes de mayor edad) y la apadrinaban, en parte los *mallkus/jilaqatas* y en parte los propios nuevos *p'iqis*. Las autoridades entrantes corrían con los gastos de las principales ofrendas rituales, que se componían de dos llamas blancas (algunos dicen que a veces una era de color pardusco) y una serie de ofrendas ('misa')[2] además de los servicios del *yatiri* y de sus dos ayudantes.

Revestía gran importancia que toda la comunidad apareciera participando en la ceremonia de iniciación, aunque en realidad algunos sectores de la misma quedaban excluidos de determinadas partes de las acciones que tenían lugar. Como veremos con mayor detalle más adelante, el objetivo del rito y de las ofrendas era garantizar: (1) un buen gobierno; (2) la continuidad, el orden y la armonía sociales y culturales; y (3) el crecimiento y la procreación, reforzando la relación recíproca que la comunidad consideraba mantener con los *wak'a achachilas* tanto locales como regionales. Se consideraba que esta relación daba cierto grado de control indirecto sobre fuerzas naturales vitales como la lluvia, el hielo y el granizo, de las que se sabía o se consideraba que influían en los cultivos y en la procreación tanto de los ganados como de los seres humanos. Los aymaras interpretan estas fuerzas como atributos de los *wak'a achachilas* locales y regionales, en particular de los *marani*, divinidades regionales representadas por determinadas montañas nevadas, por ejemplo, el Illimani y el Sajama. También se considera que las divinidades locales y regionales son las depositarias de los poderes políticos, por lo que hay que ganarse su benevolencia y apoyo para defender a la comunidad tanto de las fuerzas exteriores como de la desintegración interna social y política.

Las altas montañas nevadas son las divinidades a las que con mayor frecuencia se da el título de *apu*, *mallku* y *jach'a jilīri achachila*. La denominación de *marani* (literalmente, 'el dueño del año', o como se nos tradujo, 'el que tiene gestión ese año') les viene del hecho de que se considera que cada año los *wak'a achachilas* van rotando entre ellos las funciones de máxima autoridad, de la misma forma que en las comuni-

2 Más adelante (sección 7.3) se tratará con mayor detalle de la ofrenda de la *misa* (que no se sabe si es del castellano 'mesa' o 'misa', o tal vez una mezcla de los dos términos), que incluye varios elementos, entre ellos figurillas de azúcar, grasa de llama, hierbas, etc. Gerardo Fernández (1995) describe en detalle la gran riqueza ritual y semántica de estas misas/mesas aymaras.

dades y regiones la autoridad va pasando de un individuo a otro; aunque parece que por lo menos las divinidades regionales que pasan por ser las más poderosas, con frecuencia mantienen el cargo año tras año. Hay que tener en cuenta que estas montañas regionales son de número limitado (ni envejecen ni procrean); pero esto no afecta al hecho básico de que se concibe la autoridad jerárquica entre ellas de la misma forma que en la sociedad humana.

6.2. El ciclo vital aymara y las categorías de edad

Se ha presentado a los aymaras como que dividen el ciclo cronológico vital en seis grupos de edad: bebé, niño, joven, adulto, anciano y los difuntos (por ejemplo, Miracle y Yapita 1981), cada uno de los cuales también se asocia directamente con determinadas fases –reales o imaginarias– del desarrollo sociocultural y biológico del individuo como miembro activo de su comunidad. Además, el paso de una a otra categoría de edad está marcado por un 'rito de transición' o 'de paso' destinado a llevar a los individuos o grupos de personas a una nueva etapa de su vida sociocultural, es decir: a un nuevo papel en la sociedad. Estos ritos o rituales son procesos socioculturales que dan a la sociedad cierto grado de control sobre sus miembros y sirven para legitimar los pasos importantes de una a otra categoría de edad o sociocultural, imponiendo ciertas obligaciones sociales, políticas y rituales a los miembros individuales o grupos de la sociedad. Las obligaciones implican enterarse de, reconocer y mostrar respeto, tanto hacia el patrimonio cultural como hacia las 'leyes' de la comunidad. Mediante la secuencia de *chhiphiña*, se diseminaba y hasta reproducía el conocimiento de las prácticas y divinidades comunales. Los candidatos se enteraban del don de gentes y de cómo ser fieles a las reglas de la sociedad. También se enteraban de las limitaciones de su libertad para actuar y de las sanciones sociales que pudiera provocar cualquier transgresión. Por tanto, mientras que la enseñanza y el aprendizaje claramente les conferían poderes, también se los limitaban.[3]

Participamos en varios y diferentes 'ritos de paso', por ejemplo primeros cortes del cabello o *ruthucha*, bautizos, las celebraciones de diversas fases de la vida educativa, matrimonios, etc. Pero este capítulo se concentrará ante todo en los procesos rituales que se celebran durante lo que podríamos llamar la etapa central de la vida de una

3 Como hace notar Bourdieu (1977: 17 y 22)., en realidad, si las hay, son muy pocas las reglas y leyes estrictas en las sociedades nativas; más bien hay "preceptos de costumbre", que "no tienen nada en común con las reglas transcendentes de un código jurídico. Y, como el mismo también subraya, "no es ... suficiente decir que la regla determine la práctica, cuando se gana más obedeciéndola que no obedeciéndola".

persona. Puede ser que a estos ritos no se los considere necesariamente como 'ritos de paso'; por lo menos no parece que bajo este punto de vista hayan recibido demasiada atención en la bibliografía antropológica andina.[4] Sostenemos que lo son. Aunque no trata directamente de este tipo de ritos, la amplia teoría de Gennep deja claro que forman parte de la categoría de ritos que define como 'de paso':

> "En toda sociedad, la vida de un individuo constituye una serie de transiciones de una a otra edad y de una a otra ocupación. Dondequiera que existan sutiles distinciones entre los grupos de edad o de ocupación, el avance de un grupo al siguiente va acompañado de actos especiales... Entre los pueblos semicivilizados [sic]... todo cambio en la vida de una persona implica acciones y reacciones... que hay que reglamentar y observar para que el conjunto no sufra de malestar ni violencia... Para cada uno de estos acontecimientos existen ceremonias, cuyo objetivo básico es que el individuo pueda pasar de una a otra situación definida..." (Gennep 1960: 2-3).

Los procesos rituales de que nos ocuparemos comienzan cuando se acepta a los individuos en la edad adulta, o sea cuando llegan a la pubertad, encuentran parejas, se casan y asumen responsabilidades sociales y políticas colectivas. Persisten hasta que se convierten en ancianos que han cumplido todos sus deberes sociopolíticos obligatorios. Nos concentraremos en la primera parte de este periodo: el tiempo que transcurre desde que una persona llega a joven adulto hasta que se ha casado y llega a desempeñarse como una autoridad local básica. Más allá de lo brevemente acotado en el capítulo 4 sobre algunos de los ritos que se practican en etapas posteriores de la vida, su análisis deberá aguardar otra oportunidad. Sin embargo, es importante recalcar que los ritos de que nos ocupamos forman parte de un ciclo mayor.[5]

Si no estamos equivocados –es decir, si hay que considerar como ritos de paso a las celebraciones de que tratamos más adelante– esto viene a complicar considerablemente la cuestión de las categorías de edad aymaras, en especial la cuestión relativa al largo periodo de la edad adulta, que suele considerarse una categoría ininterrumpida. Confiamos en que esta sugerencia estimule en el futuro mayores debates sobre todo este tema.

---

4 Para un análisis de ritos de paso andinos reconocidos, ver por ejemplo Bastien (1985). Con un enfoque más innovador, inspirado en la obra de Gennep, Platt (1983: 48-49) ha argumentado que hay que considerar como un verdadero rito de paso al 'culto al diablo' andino, en especial como parte de la transformación de los campesinos migrantes en la clase minera.

5 Para una visión general de los caminos progresivos de las autoridades 'tradicionales', ver Albó (1993). Su tratamiento, basado, en parte, en datos sobre Sullka Titi Titiri y de Don Félix Layme, se encuentra revisado y ampliado en Ticona y Albó (1997: capítulo 3) y es válido para toda la región de Jesús de Machaqa.

6.3. Chhiphiña

Como ya hemos explicado en el capítulo 4, cada una de las diez autoridades comunales básicas, los *p'iqis*, representa a otras tantas zonas en que se divide ahora la comunidad de Sullka Titi Titiri. Actualmente todo miembro masculino casado de la comunidad está obligado a servir, juntamente con su esposa, como *p'iqi* durante un año; pero antes, cuando los *p'iqis* ejercían sus cargos durante tres años, no se consideraba absolutamente necesario que todos los hombres fueran autoridades, o por lo menos no era automático, aunque hemos de suponer que casi todos habría sido *p'iqis* en algún momento de su vida, pues en otro caso habría quedado gravemente menoscabado su prestigio social. Para llegar a ser, o más exactamente para que se le permitiera ser, un pretendiente viable a las importantes funciones de la autoridad comunal, cada individuo debía pasar por cierto tipo de candidatura consistente en un periodo de tres años de 'servicios' obligatorios a la comunidad y al *p'iqi* en ejercicio en su propia zona. Esto incluía obligaciones tanto sociales como rituales, que en su conjunto recibían en aymara la denominación de *chhiphiña*, una especie de 'cohorte de bodas' que al mismo tiempo implica un proceso de aprendizaje.

Cada zona, o cada familia extendida antes de la introducción de las zonas designaba a sus candidatos (y, por lo menos en teoría, en cada ocasión había siempre más de uno por zona), quienes competían entre sí para alcanzar el prestigio de haber sido elevado al nivel de persona con autoridad real en el desempeño de las obligaciones sociales y rituales que se exigía de ellos durante el trienio que duraba el periodo de servicio. Las obligaciones sociales, que particularmente en la cosmología aymara no se puede separar de lo que nosotros, los estudiosos, tenemos tendencia a interpretar como rituales, consistían en prestar ayuda general en las tareas rutinarias de la vida cotidiana para beneficio de la comunidad, de las autoridades vigentes y de sus zonas, si es que querían alcanzar su elección para los cargos. Así puede percibirse en las palabras formuladas por uno de los comunarios:

> "Primero ... [para que sirvan] tres años, a los cabezas menores hay que nombrar. De los menores. Para que todo eso [la gestión] vaya bien. Agua hay que traer, servicio hay que hacérselo [al *p'iqi*], así. Tres años [dura]. Ahora [después de] tres años [de] eso sale..."
> *Primerxxa ... kimsa mara, sullka kawixa numrasiña. Sullkanakat. Taqpach sarnaqañapataki ukax. Uma waytantri, sirwisiyu turarapiña,*[6] *ukhama. Kimsa mara. Jichhax kimsa marat ukax mistxi ...*

6 El sufijo *-rapi-*, unido a la raíz verbal *turu-* ('trabajar') en la palabra *turarapiña*, expresa una acción que el sujeto realiza para el bien de otro, y el sufijo *-ña* marca su obligación de realizarla.

Sin embargo, los aspectos rituales incorporados en las obligaciones de la secuencia de servicios de la *chhiphiña*, las repercusiones generales de esta prolongada candidatura, sus posibles orígenes históricos y sus significados más recónditos, son más complejos que lo que aparece a la simple vista de las obligaciones sociales inmediatas. Por ello hay que examinar con mayor atención el término *chhiphiña* mismo y comparar los aspectos funcionales que acabamos de describir con (1) la información implícita que una lectura atenta permite deducir de las palabras y observaciones de los propios aymaras; y (2) una serie de importantes significados o interpretaciones que aparecen registrados en los diccionarios tanto coloniales como modernos.

Los aspectos rituales de chhiphiña

Cuando oíamos las grabaciones de las entrevistas realizadas durante nuestro primer viaje junto a la comunidad, nos costó un buen rato entender qué significaba el término *chhiphiña* en el contexto de la narración que sigue, extraída del comienzo de la primera entrevista. Nuestro primer interlocutor lo había empleado al comenzar a explicar las ceremonias oficiales que se practicaban en la celebración ritual de enero, cuando los *p'iqis* iniciaban oficialmente el periodo trienal de sus cargos. Este hombre empleaba a veces el préstamo castellano 'dirigente' en lugar del término original aymara *p'iqi*, lo que permite documentar una influencia del movimiento sindical campesino en la terminología aymara.

– Eh... ya en ese momento [de cambiarse] en ahí se decía esto, para que pueda cambiarse [en] el *wak'a* Turiturini, por muchos años antes había que seguir y ... haciendo *chhiphiña* [cada vez]. Eso [consistía en que] se ponía alcohol, así es eso. Cada año, tres años, [cada] tres años se hacía turnar, así es, para ir [donde] ese *wak'a*, desde pequeño uno por uno está 'puesto'. Después de eso se iba, ya está. Entonces [cada] año, [por] tres años pasa. Otra vez se vuelve a ir también, ya, en ahí nuevamente coloca, unos tres años. Unos diez... once, o doce años, ese tanto [ese tiempo] ha seguido. Eso es. Después ... desde ahí se entra ya como dirigente.
E... ñaya uka urasanxa ukäw sanxa aka. Turiturini wak'a turkarasiñatakixa, wali jaya maramakaw ukax sijiñäna y ... chhiphiñäna. Ukax alkulanaka uskuñäna, ukham ukax. Sapa mara, kimsa mara... kimsa mara ukax turnuyaña, ukxäwa, uka wak'a sarañatakix, jisk'atpach mä... mä chhiphintata. Ukat uka sarawayaña, yaxta. Ukat mä marax, kimsa mara pasathi. Yaqhampi sartañarakiki, ya, ukanx chhiphiskarakiki, mä kimsa maraki. Mä diez.... tunka mayan, tunka payan marach, ukjaw siguiwayi. Ukax. Ukxat... ukxatwa mantawayxañax dirigente.

– ¿De cabeza?
P'iqita?

– Soy cabeza, diciendo. Eso primero. Tres años hay que hacer, [después] tres años de cabeza.
P'iqïta, sasa. Ukaxa nayraqataxa. Kimsa mara turawayañax, kimsa mara kawixa.

Lo que aquí nos interesa no es tanto el rito de enero mismo (más adelante trataremos ampliamente de él), sino los preparativos rituales menos aparentes que se practicaban en los años anteriores al momento en que se permitía a una persona quedar investida de autoridad y que el comunario claramente consideraba necesario incluir en su descripción para que entendiéramos todo el proceso implicado en la investidura de un p'iqi. Después de oír varias veces esta parte de la entrevista, finalmente nos dimos cuenta de que el hombre se refería a un período preparatorio que antecedía a la toma de posesión efectiva de los p'iqis en sus cargos. La explicación básica del término chhiphiña, que pudimos establecer este primer momento, era que significaba "una especie de candidatura poniendo presentes (regalos) ante las autoridades comunales en las fiestas". La candidatura, que implicaba una pugna entre competidores, había de sostenerse ininterrumpidamente durante tres años; pero, como señala implícitamente el texto, podía prolongarse durante mucho más tiempo en caso de considerarse que el candidato no había cumplido debidamente sus obligaciones sociales y/o rituales, por ejemplo que no había hecho el regalo adecuado en determinada fiesta y que, por tanto, por el momento no resultaba un candidato satisfactorio.

Con las ulteriores pesquisas que hicimos, insistiendo en una explicación más explícita del significado exacto de todo el proceso y, en concreto, en qué se esperaba que los candidatos dieran a las autoridades, se aclaró el asunto. Se hizo manifiesto que este largo período de preparación previa a la ocupación de cargos públicos, consistía en parte en una serie de actos simbólicos. Los candidatos habían de realizarlos en el lapso de los tres años, abordando a las autoridades comunales durante una serie de diferentes fiestas a lo largo de cada año calendario, haciéndoles cada vez un regalo, aparentemente siempre una botellita de alcohol puro, conocido en español como "un cuarto de alcohol" y en aymara como t'inkha ('propina'): algo que se da como expresión de gratitud. Era inherente a estos actos de los candidatos la demostración de respeto (1) a sus mayores que prestaban sus servicios en sus cargos; (2) a las instituciones civiles de la comunidad; y (3) a la legitimidad de que se creía estaban investidas las autoridades vigentes en virtud de los ritos a que se habían tenido que someter para ocupar sus cargos. Como ya puede haberse dado cuenta el lector, en este momento no conocíamos realmente las obligaciones sociales inherentes a la secuencia de chhiphiña y no descubrimos este aspecto hasta que recibimos y leímos las transcripciones de las entrevistas. Luego comenzamos a percatarnos poco a poco del importante significado de este período de servicio trienal que los textos ponían de manifiesto.

Fuentes léxicas relativas a *chhiphiña*

Las pesquisas realizadas sobre los posibles significados del término chhiphiña mediante diccionarios modernos y coloniales de las lenguas aymara y qhichwa, muestran que el término posee un amplio y complejo abanico semántico. Como afirmamos más adelante, tiene importantes repercusiones, no sólo para la posible significación histórica de los procesos sociales y rituales del caso, sino también para el pensamiento político y la cosmología aymaras en general.

La consulta de diccionarios modernos y coloniales de las dos principales lenguas andinas plantea al investigador un espinoso problema sobre la enorme variedad de escrituras de unos términos que evidencian significados similares. Esta irregularidad en la representación gráfica se debe casi con certeza, no sólo a variaciones dialectales regionales, sino también a 'errores' cometidos por los transcriptores y compiladores. Hasta muy recientemente, éstos habían de tratar de unas lenguas que carecían de gramáticas y alfabetos formales; y ahora que unas y otros existen, siguen siendo objeto de debates. Para intentar superar las limitaciones de las consideraciones estrictamente "fonológicas", en los diccionarios consultados nos hemos esforzado, primeramente, por explorar todas las entradas emparentadas con el término chhiphiña (aun aquéllas que a primera vista pudieran parecer semánticamente ajenas); luego, por examinar hasta donde nos ha sido posible los 'sentidos primordiales' que nos venían sugeridos por los sinónimos dados por las diferentes entradas, lo que nos ha resultado muy provechoso, en especial por la inmensa riqueza (aunque compleja estructura) del Vocabulario colonial de Bertonio [1612]. Aunque puede ser que no siempre dé unos mismos resultados precisos, consideramos que este método permite a menudo al investigador desenterrar mucha más información que un enfoque estrictamente "fonológico" y, por tanto, definir un ámbito semántico y una comprensión más amplios de determinado término.

Los diccionarios modernos

Empecemos mirando las entradas que aparecen en los diccionarios aymaras modernos que hemos podido examinar.

Manuel de Lucca (1983) da:

> *Chipiña.* (poco usado) Regocijar, alegrar, causar placer. (Ver *Chhiphiña*).
> *Chhipiña.* Hablar en voz baja. // (Sur) Alegrarse.
> *Chhipisiña.* (Sur) Alegrarse, sentir alegría.
> *Chhiphiña.* (en desuso) Golpear con piedra.
> *Chhiphiraña.* (en desuso) Desterronar, deshacer terrones golpeando con piedra.
> *Chhipjaña.* (en desuso) Golpear con piedra, machucar.

El diccionario del Proyecto Bilingüe de Puno (1984) da:

> *Chhipiña.* Hablar en voz baja, cuchichear; variante. *Chhipisiña, Chhiptapiña.*

Y Manuel Rigoberto Paredes (1971) da:

> *Chipisiña.* Secretearse.[7]

7 En la versión abreviada de Lucca (1987) sólo encontramos: *Chhipiña.* Hablar en voz baja. // (Sur) Alegrarse. En Cotari (et al. 1978), Carvajal (et al. 1978) y Berg (1985) no figura ninguna entrada del término. Sólo el machaqueño Layme (1997) dice: "Habilitarse como candidato para optar al cargo de jefe de la comunidad."

Como muestran estos ejemplos, los tres diccionarios sólo coinciden en dar el sentido de 'hablar en voz baja'; podría creerse que, por implicación, significa 'planear algo en secreto', que es el sentido que da Paredes. Esto coincide con la interpretación que la mayoría de aymarófonos probablemente darían, por lo menos en primera instancia.[8] Sólo Lucca da otros sentidos, que para fines de análisis pueden dividirse en dos categorías principales. En primer lugar tenemos el significado de 'alegrarse o alegrar', del que se indica que corresponde a la región meridional del área aymara. En segundo lugar tenemos el significado de 'desterronar' y 'golpear o machucar con piedra', sentido que Lucca indica como arcaico o en desuso. Casi no hace falta decir que a primera vista estos sentidos no parece tengan gran cosa en común. En las cultura occidental moderna, está claro que 'cuchichear', 'alegrarse' y las 'labores agrícolas' no son actividades íntimamente relacionadas entre sí; pero surge la pregunta de si los andinos/aymaras, que son sobre todo agricultores y pastores, lo hacen o lo hacían de alguna forma particular.[9]

En la descripción de la secuencia social y ritual de *chhiphiña* dada anteriormente, encontramos tres indicadores de importancia al respecto. Nos servirán para empezar a descubrir algunas conexiones posibles entre estos sentidos y actividades aparentemente disparatados e incluso conflictivos o contradictorios.

El primero: la prolongada candidatura a que habían de someterse los *sullka p'iqis* implicaba pugna entre competidores, la que bien podría sugerir algunas premisas secretas y/o tratativas privadas entre los candidatos y autoridades de las zonas sobre a quién se elegiría para asumir las importantes responsabilidades de autoridad local en los próximos años. Los aymaras son una gente orgullosa y cauta, muy ambiciosa y competitiva a su estilo, como habrá podido comprobar pronto quienquiera haya tenido la oportunidad de conocerlos. En comunidades pequeñas como las suyas, no hay prácticamente nada que quede secreto y la gente no para de hablar y discutir privadamente sobre sus vecinos, en qué se ocupan, cómo les van las cosas, etc.[10] Y no debemos

8 Comunicación personal de Juan de Dios Yapita.

9 Ticona y Albó (1997: capítulo 3), en su tratamiento de los varios caminos (*thakhi*) comunales en Jesús de Machaqa, también dan datos interesantes relacionados con el término *chhiphiña* o *chhipiña*, que, como nosotros, consideran que describe el primero de una serie de pasos o bloques del largo camino de cargos comunales de los aymaras. Según ellos, el significado principal de *chhiphiña* es ahora, en Jesús de Machaqa, el de 'limpiar de pasto el terreno, machacar el pasto con piedras'; así se dice, por ejemplo, *thakhi chhiphisiña*, 'limpiar de pasto o desbrozar el camino, para sí, o *thakhi chhiphisiri*, ' el que desbroza su propio camino' (el sufijo *-si-* añade el matiz de que se trata de una acción para beneficio propio); "es decir, se preparan para andar por el largo camino de cargos comunales" (p. 67).

10 En ese punto el autor principal del presente libro puede establecer comparaciones con su conocimiento y experiencia personal de la vida en una pequeña comunidad rural en Islandia, que presenta características similares.

olvidar que ocupar cargos de autoridad puede traer prestigio a quienes se desempeñaban bien y beneficiaban a la comunidad con sus actos y decisiones durante su periodo. Esto, en cambio, podía provocar envidias, resentimientos y aun animosidad, por lo que podían existir muchas razones para cuchichear, murmurar y confabular secretamente durante el período preparatorio de las nuevas autoridades y también posteriormente.

Otro aspecto de los procesos para ocupar cargos, ya mencionado en capítulos anteriores y que ahora hay que repetir en el contexto que nos ocupa, es el hecho de que un ingrediente importante de los poderes transmitidos a los nuevos *p'iqis* durante el rito de iniciación es el de hablar (es decir, el derecho de manifestar la propia opinión como miembro pleno de la sociedad) y la capacidad de impartir órdenes a la gente por medio del lenguaje y en calidad de autoridad. Este detalle podría formar parte de una explicación de por qué se llama *chhiphiña* al periodo preparatorio de los *sullka p'iqis*: se consideraría que no tuvieran aún el derecho de hablar abiertamente sobre los asuntos de la comunidad mientras no hubieren pasado por la iniciación.[11]

El segundo: las obligaciones sociales inherentes a la secuencia de *chhiphiña* implicaban trabajo agrícola en beneficio de la comunidad y de las autoridades vigentes, en el que con seguridad estaría incluido el desterronamiento previo a la siembra de la papa y de otros cultivos.

El tercero: se puede relacionar directamente la noción de alegrarse o de alegrar o hacer feliz a otro, con los ritos de regalar alcohol a los superiores (como lo practican los *sullka p'iqis* durante las fiestas) y con las ofrendas rituales (*ch'allas*) que se llevan a cabo durante todas las fiestas andinas y que se piensa complacen a las divinidades. Las fiestas de los pueblos autóctonos andinos sirven para el doble propósito de crear un momento propicio (1) para uno mismo y para su comunidad; y (2) para los santos católicos y divinidades nativas en cuyo honor suelen celebrarse en primer lugar y ante todo las fiestas. Uno de los principales requisitos para participar y para que una fiesta andina tenga éxito es el ofrecimiento e ingestión de abundantes cantidades de bebidas alcohólicas a/por todos los participantes, los humanos lo mismo que los divinos, pues se considera que en las fiestas éstos se emborrachan y se ponen felices de la misma forma que aquéllos. Y los términos castellanos 'alegrar' y 'alegrarse', que figuran entre los que traducen *chhiphiña*, cuando los emplean aymaróforos acarrean una fuerte connotación de consumo de bebidas alcohólicas.

Como acabamos de ver, existen algunas razones para pensar en un vínculo entre los sentidos aparentemente disparatados del término *chhiphiña* que da Lucca. Con todo, a

11. Como veremos más adelante, los ritos que marcaban el fin de la secuencia de *chhiphiña* y la investidura en el cargo de los nuevos *p'iqis*, la comunidad también los considera asuntos comunales privados que no hay que revelar sin más a los forasteros, en especial a quienes probablemente han de ofrecer algún tipo de agasajo para el bienestar de la comunidad y de sus miembros.

pesar de las conexiones que hemos podido establecer, quedan todavía demasiadas discrepancias para llegar a una explicación completa de las premisas conceptuales que enlazan las diversas acciones y obligaciones de la candidatura de *chhiphiña* y permitir verlas como un solo proceso socio–ritual unificado. Sin embargo, una mirada atenta al **Vocabulario** colonial de Bertonio puede contribuir a superar aquellas dificultades.

Chhiphiña y términos conexos en el Vocabulario de Bertonio

A propósito del término *chhiphiña*, el **Vocabulario** de Bertonio nos ofrece un campo semántico mucho más amplio que el de los diccionarios modernos. Además, conecta el abanico de diferentes versiones fonéticas del término *chhiphiña* con otros términos, lo que vuelve a permitirnos examinar el término en diversos contextos semánticos y, así, formular una hipótesis mucho mejor informada sobre sus más recónditos sentidos de lo que de otra forma habría resultado pensable.

Bertonio [1612] da:

> *Chiphiratha*. Desterronar, o matar muchas vicuñas.[12]
> *Chiphitha leketha*. Dar con piedra a manteniente.[13]
> *Chiphijatha*. Idem.
> *Chiphittatha lekettatha*. Idem.
> *Chiphitatha*. Dar assi a muchos, quitar hierbas &c. con piedra.
> *Chiphiri vssa*. Pestilencia.
> *Chiphitasitha lekettasitha*. Apuñetearse vnos a otros.
> *Chiphitha, chiphisitha, cuisitha*: Holgarse Neutro.
> *Chipiatha*, vel *Chipoatha*. Alegrar.
> *Chipiatha*. Idem alegrar a otro.
> *Chhiphitha, Kukutha*. Cubrir la casa con hicho las puntas adentro, y rayzes a fuera.[14]
> *Chhipita vta*. Casa assi cubierta.[15]

12 El acto de cazar y matar animales no parece tener un término genérico en aymara, sino que se lo designa mediante palabras relacionadas con el propio animal y los métodos para matarlo: por ejemplo, 'apotrear' en aymara sería *liqiña* (Bertonio lo escribe *leketha*), pero este término es uno de los sinónimos de *chhiphiña*, del que nos ocupamos aquí.

13 Moliner (1984) da: 'A manteniente'. (I) Sujetando fuertemente con las manos. (II) Con ambas manos.

14 Bertonio da: *Vta*, nombre: Casa cubierta; y *Vtachatha* como el término general del caso para la construcción de una casa, incluido su techado. De ahí que tengamos: Cubrir casa, *Vtachatha*, *Vtachaqqipatha*., Cubrir casa con hicho, y las puntas hazia adentro, *Chhiphitha, Kukutha*, Techar con hicho; *Hichuna vtachatha*, vel *Chiphitha*, y finalmente: *Kuka vta*, Casa cubierta de hicho las puntas hazia dentro, *Kukutha, chhiphitha* Cubrirse assi.

15 Torres Rubio (1616) no registra el término *chhiphiña*.

Estos ejemplos dejan claro que el término *chhiphiña* tuvo un campo semántico incluso más amplio que el que dejan entrever los diccionarios modernos citados anteriormente. Como hemos visto, dos de ellos dan sólo un sentido, también presente en el tercero ('cuchichear' o 'tramar secretamente'). Es interesante ver que esta acepción no la recoge el diccionario de Bertonio, que registra términos independientes para los diversos aspectos de esta actividad.[16] Más adelante volveremos a esta peculiaridad, pero antes veamos algunos de los demás sentidos.

Bertonio confirma los otros dos sentidos fundamentales registrados por Lucca: (1) 'alegrar, causar placer'; y (2) 'Desterronar, deshacer terrones' y 'golpear con piedra'; y naturalmente no es improbable que en el primer caso Lucca haya extraído de Bertonio una parte de su información, pues deja constancia de que se trata de sentidos poco usados o arcaicos, lo que hace nacer la duda de si tuvo conocimiento propio de primera mano. Bertonio da también sinónimos de ambas acepciones: 1) *cusitha*, y 2) *leketha*, junto a otras connotaciones sobre el segundo ('matar vicuñas' y 'apuñetearse'). Finalmente, incluye un nuevo sentido: 'cubrir la casa con hicho', que, como argumentaré más adelante, acaso nos ayude a comprender más plenamente el significado y simbolismo de los procesos sociales y rituales inherentes al rito de *chhiphiña*. Pero antes queremos seguir explorando los dos sentidos principales analizados más arriba, fijándonos en las entradas de los términos que Bertonio registra directa o indirectamente como sinónimos de *chhiphiña*. Comenzaremos examinando las palabras aymaras registradas bajo la entrada del término español 'desterronar'; también nos detendremos en algunas de las entradas del término *liqiña* (escrito *leketha* en Bertonio) y de otros que pertenecen a este campo semántico o se relacionan con él. Después veremos los sentidos del término *cusitha* ('alegrarse' o 'alegrar') y de algunos otros emparentados. Finalmente, resumiremos nuestro análisis, comparando y contrastando los sentidos que han aparecido a fin de sacar algunas conclusiones y tratar de formular una hipótesis general sobre el sentido global del rito de *chhiphiña*.

Desterronar

Bertonio registra los siguientes términos aymaras bajo la entrada española de 'desterronar':

> Desterronar. *Koparatha yauiratha, Koparpaatha, Yauairpaatha, Chiphiratha, Nuaratha.*

16 En su diccionario qhichwa, González Holguín [1608](1989) da: *Chhipchini* o *chhipchuacani*. Hablarse en secreto, o pasito. Para una acepción similar, ver Lira (1982: 52).

La forma *chiphiratha* reaparece aquí con otros tres términos, todos ellos con el sufijo *-ra-*, que expresa una acción reiterada. Pero aunque estos términos son sinónimos, en cada uno de ellos residen connotaciones específicas que merecen una examen más atento. En primer lugar, para el término *Koparatha* en sus diversas formas, Bertonio ofrece sentidos independientes y que, todos, connotan la acción de 'apretar' (incluyendo 'ordeñar'); pero también da el más específico: "*Kopthapitha*. Allegar tierra a las papas después de nacidas", sentido que presenta interesantes repercusiones para la forma como los aymaras entienden la relación entre, por un lado, la madre tierra y los *wak'a achachilas* y, por otro, entre la madre tierra y las plantas. A este respecto vale la pena mencionar a los investigadores que han trabajado en otra zona de Bolivia, porque describen esta relación dual de la *Pachamama* con las divinidades masculinas y con las plantas, en unos términos que muestran la clara conexión entre esta relación y las ideas que refleja el término de que estamos tratando. En una descripción de cómo la madre tierra protege a las semillas de productos alimenticios (por ejemplo la papa), a las que nutre amamantando con su leche, leemos lo siguiente:

> "Se dice que las nuevas semillas alimenticias están acurrucadas como guaguas dentro de la faja (*k'inch"u*) de la tierra, esto se refiere a la faja que las mujeres llevan alrededor de su cintura. ... Se les pide a los esposos, que son los cerros, que envíen las lluvias de la estación lluviosa que fertilizaran la tierra, produciendo la tierra líquida de color rojo que agarrará y nutrirá a las semillas alimenticias que hay adentro. Luego, la faja, 'aprieta' a la semilla-bebé dentro de sí como una placenta." (Arnold 1992: 143-44).

Podría parecer que nos hemos apartado algo del tema principal; hemos ampliado deliberadamente el análisis para subrayar el ámbito amplio y connotaciones semánticos diversas de muchos conceptos aymaras. De ahí que en el caso de *chhiphiña* también se dan las vastas connotaciones que evocan muchos términos cuando los usan y oyen los hablantes nativos: como hemos visto, uno de los sentidos básicos de *chhiphiña* es 'deshierbar', actividad muy relacionada con la tarea de cuidar el bienestar de las plantas alimenticias.[17]

En segundo lugar, bajo las entradas *Yaurirpaatha* y *Yaurinocatha*, Bertonio registra el sentido concreto de "tender las papas para hacer chuño o ladrillos, y adobes quando los van haziendo o desterronar toda vna chacra". *Yaurintatha* significa sembrar papas o maíz, etc., donde el sufijo *-nta-* es la marca de una acción hacia abajo.

---

17 Bertonio da también: *Kophirl vssu*. Pestilencia general, que recuerda el sentido registrado anteriormente bajo la entrada *Chhipiri vssu*.

En tercer lugar, *Nuaratha* o su raíz *Nua-* [*nuwa-*] connota las acciones de 'sacudir' y 'dispersar' y de 'aporrear' y 'apuñetear'; y, combinado con el sufijo *-nuqa-* y el término *usu* ('enfermedad'), da el sentido de 'enfermar', que vuelve a sugerir *Chhipiri vssu* (ver supra y nota 16). Asimismo, combinado con el sufijo *-su-*, *Nua-* expresa una situación en que el hielo ataca a un campo determinado o parte de él y no a la zona circundante. *Leketha* también aparece como sinónimo de *nuatha* ('golpear con algo' o 'herir con una espada u otra cosa'), lo que vuelve a mostrar –como demostraremos con mayor detalle más adelante– cuán íntimamente las nociones de lucha en sus distintas formas se relacionan con la actividad agrícola.

Hasta aquí hemos visto que los diversos términos empleados para denotar 'desterronar' o 'preparar los campos para la siembra', entre los que figura *chhiphiña*, también connotan otros aspectos de los procesos agrícolas: plantación, cuidado de las plantas, incluso la preparación de la cosecha para su almacenamiento; todavía más allá de esto, tareas implicadas en la construcción de casas, la lucha y la felicidad. Finalmente, en combinación con determinados sufijos y con el término *usu* ('enfermedad'), tres de ellos adoptan el sentido de desastres.

Agricultura y lucha ritual

Veamos ahora algunas de las entradas del término *liqiña* (*leketha* en Bertonio) que éste da como sinónimo de *chhiphiña* y que significa 'golpear con una piedra' y 'apuñetear' o 'apuñetearse'; y que, por lo menos implícitamente, también puede significar 'desterronar'. *Liqiña* todavía es de uso común en la actualidad, siendo un término aymara general para 'golpear, apuñetear, aporrear, martillear, pegar, aplastar, etc.; pero Bertonio da también algunos sentidos interesantes y más específicos:

> *Lekentatha.* Dar vn moxicon, o puñete que duela.[18]
> *Lekesitha.* Herirse a si mesmo con golpes. *Chuyma lekesitha.* Herirse los pechos, + Y tambien aporrearse vno a otro.
> *Lekerpaatha, chhallakhtarpaatha.* Dar de moxicones, o puñetes.
> *Lekethaphitha, lekehuaasitha.* Dar buelta de moxicones.[19]

18 Molinet (1984) da: Mojicón, Puñetazo dado en la cara.

19 Bertonio también registra las entradas que sigues, pero por el momento las he excluido del tratamiento, a pesar de que parecen relacionarse con dos aspectos de *chhiphiña*, la lucha y la caza de vicuñas: *Lekeitha, Atisitha*: Emparedarse, cerrando la puerta a piedra y lodo. *Lekeratha atitha*: Cerrar asi la casa. *Lekeratha atiratha*: Abrirla. *Lekusutha*: Cerrar la casa, y dar vn puñete en los ojos. *Atitha*: Cerrar la puerta, o algun agugero con piedras. *Atisitha*: Cerrarse adentro. *Ati*, Nombre: vna cerca para coger vicuñas: o esconder carne. *Atiquipatha*: Encerrar vicuñas, o carne al modo dicho. *Atipatha*: Poder, vencer; Poder leuantar algo; Ahogar la sementera las malas yeruas.

Las connotaciones de 'herir' son fácilmente comprensibles cuando nos fijamos en los sentidos generales de *liqiña*, pero hay que preguntarse si tiene alguna importancia el hecho de que ahora se considere a los porrazos y puñetes como directamente dirigidos a la cara y al pecho (en este caso, ¿autoinfligidos?). Nuestra primera reacción a estos sentidos fue que evocaban en nosotros vivos recuerdos del *tinku*, o 'lucha ritual', que pudimos presenciar en dos ocasiones en el Norte de Potosí; el *tinku* es práctica común en numerosos lugares de esa región durante ciertas fiestas. Los contrincantes emplean sus puños y pies para apuñetear y patear a sus rivales, siendo las heridas más frecuentes y visibles en sus caras, que sangran a causa de los puñetazos certeros. El arrojarse piedras también es corriente y, naturalmente, mucho más peligroso, como que a veces la gente muere; pero este derramamiento de sangre se considera algo positivo: un sacrificio a la madre tierra, del que se considera que fecunda el suelo.[20]

Un aspecto particular de esta feroz lucha ritual ofrece un interés especial para nuestro tema presente. La lucha se practica durante las fiestas, cuando todos están totalmente borrachos y está totalmente prevista, en especial por parte de los jóvenes (tanto ellas como ellos participan en la lucha), quienes esperan ansiosamente los sangrientos enfrentamientos con sus 'adversarios' (que en otros momento podrían ser sus vecinos). Volvemos a ver cómo de una forma extraordinaria se reconcilia a un conjunto de valores que normalmente nos parecerían opuestos (a saber: lucha, placer y actividades agrícolas), dándoles expresión colectiva, no sólo mediante términos y conceptos, sino factualmente con una conducta y unas prácticas rituales. Esta peculiaridad, acaso quede en cierta medida sintetizada en una entrada de Bertonio, que la da como una ramificación de "aporrear" y que llama la atención por ser uno de los sentidos dados tanto para *ruatha* como para *liqiña*:

> Aporrear: ironicamente dizen. *Hisquichatha, Hisquichajatha*.[21]

Según Bertonio, la raíz *hisqui* significa 'bueno, bien'; se emplea para formar frases como 'volverse bueno' y 'mejorar' y, combinado con el sufijo *–nta–* puede significar tanto 'guardar bien' como 'castigar'; o puede usarse para describir las acciones, efectos y consecuencias de la conducta ofensiva, por ejemplo la bebida en las fiestas, que pasa por ser positiva, pero que también puede tener sus efectos secundarios!

---

20 Platt (1976), refiriéndose a los *tinku* de Macha, habla de homicidios feroces, del consumo de la carne de la víctima y de la violación colectiva de una mujer por parte de la mitad opuesta. Catherine J. Allen (1988), tratando de los *tinku* del Perú meridional antes de 1952, informa del empleo de piedras, bondas y palos; también de muertes.

21 Bertonio da: Aporrear. *Cchakhetha, Hoychatha, Iekethu, vquichatha, miraratha*.

Bertonio da las entradas siguientes:

> *Hisqui, I. Asqui*. Bueno, o Bien.
> *Hisquikhatha*. Boluerse bueno.
> *Hisquiptatha*. Mejorarse el enfermo.
> *Hisquicha(si)tha*. Adereçar, o hazer bien a alguna persona.
> *Hisquichantatha*. Guardar bien; Dar vna muy buena buelta, o castigar; Darse hartazgo.[22]

Cuando la raíz *hisqui* se combina con el sufijo *–cha–* (causativo que suele traducirse como 'hacer'), su sentido es 'hacer bien a alguna persona'; en cambio, en las entradas bajo 'aporrear', se invierte el sentido: 'dar una muy buena vuelta o castigar', probablemente porque se considera que lo merece, es decir: la medicina adecuada para determinada situación. Con lo que el término puede expresar a la vez lo que parecen ser dos sentidos absolutamente opuestos: 'hacer bien' y 'castigar'. Es por tanto un buen ejemplo de una serie de categorías aymaras y qhichwa que pueden invertirse, adoptando sentidos aparentemente antitéticos, según el contexto, la situación y determinados sufijos que se les añade. Otro ejemplo, común también a las dos principales lenguas andinas y que tiene un sentido algo relacionado con lo que venimos tratando, es *ayni*: normalmente denota ayuda recíproca, pero también puede significar 'vengar' (es decir, 'pagar en la misma moneda').

Como seguiremos explorando más adelante, *Hisquipatha* aparece como sinónimo de *Cusisitha* ('alegrarse'), que vuelve a ser sinónimo de *chhiphiña*; pero antes queremos citar las entradas que da Bertonio para las diversas versiones de *Chhallakhtarpaatha*, el término registrado arriba como uno de los sinónimos de *Lekherpaatha* ('dar moxicones o puñetes'):

> *Chhallamatha, Kopatha*. Desmenuçar allanando la tierra.
> *Chhallamasitha nuasitha*. Darse de calabaçadas.
> *Chamchuf c)asitha, Lekettasitha*. Darse golpes en los pechos con piedra, como hazia S. Geronymo.
> *Chamchatha*. Desmenuçar algo con machete, o con piedra.
> *Chamchunocatha*. Idem, mas propio.

Comparando estas entradas con las que el propio Bertonio ha dado bajo 'Desterronar', podemos ver que los términos registrados vuelven a aparecer aquí en unas formas ligeramente diferentes, pero con los mismos sentidos básicos. Por tanto, estas entradas vuelven a demostrar cómo se usa reiteradamente los mismos términos para describir al

22 Molinet (1984) registra: Hartazgo. Acción o efecto de hartarse: exceso o demasía cometidos tomando o haciendo algo, o consecuencia de ello.

mismo tiempo la lucha y las actividades agrícolas. Por un momento nos apartaremos de los términos directamente relacionados con las actividades agrícolas, para fijarnos en los que denotan los sentidos de 'alegrarse' o 'alegrar'.

La gran felicidad

El sinónimo registrado por Bertonio bajo la entrada *chiphitha, chiphisitha* era *cusisitha*: holgarse; y si miramos atentamente en este término, encontraremos:

> *Cusisitha, Chiphisitha.* Alegrarse;
> *Cusisiña.* Alegría, Deleyte;
> *Cusi.* Dicha, ventura;
> *Cusini.* Dichoso; etc.

El **Vocabulario** presenta, sistemática y exclusivamente, el término *Cusisitha* como forma genérica de 'alegrarse'; y sigue empleándoselo para expresar exactamente ese mismo significado. La raíz *kusi*, 'dicha', 'ventura', revela hasta cierto punto algunas de las connotaciones importantes del término, que no son tan obvias como podría parecer a primera vista, sino en gran medida implícitas.

Como ya se ha mencionado, existe una serie de hechos –tanto léxicos como etnográficos– que indica que el marco conceptual circundante de las nociones andinas de 'holgar' o 'desear alegría a otro' no es casual ni banal; por el contrario, está íntimamente relacionado con fiestas particulares del calendario, que a su vez van ligadas a determinadas tareas agrícolas. Para explorar un poco más esta cuestión, citaremos las entradas que Bertonio da para los términos españoles 'Holgarse' y 'Alegrarse', etc.:

> Holgarse. *Cusisitha, chipisitha, chipitha; kochasitha.*[23]
> Holgura, deleyte. *Cusisiña, kochasiña, Qhuettisiña.*
> Alegrarse. *Cusisitha; Chiphisitha, vel Chipitha, Qhuettisita.*
> Alegrarse el que estaua melancolico. *Ccanaptatha;*[24] *Kapaptatha.*[25]
> Alegrarse del bien de otro. *Hisquipatha, Cusisitha &c.*
> Alegrar a otro. *Cusisaatha, vel Chipaatha.*
> Alegria. *Cusisiña; Chipisiña; Qhuettisiña, thuncasiña.*[26]

---

23 Según Bertonio, *Kocha, huaruru* significa: Cantar, o canción de indios; etc., y, por tanto, parece que, por implicación, holgarse.

24 *Ccana* significa 'luz'; y Bertonio da: *Ccanaptatha.* Aparecer luz; y *Ccanapt.khatha:* Alegrarse el que estaua triste, mejorar el enfermo.

25 Bertonio da: *Kapaptatha.* Alegrarse el que está triste; y *Kaphatha.* Dar con un palo, o con la mano.

26 Bertonio da: *Thuncatha. Chipitha.* Regozijarse por algun buen sucesso, o otra causa.

Holgarse tiene un propósito serio y exige que se den las condiciones adecuadas; pero éstas no son simplemente el bienestar general, la seguridad económica, etc., pues el hecho de 'holgarse', es decir la celebración de fiestas en honor de los santos católicos y de las divinidades nativas locales y regionales, forma parte de la creación de una situación que cumpla con aquellas condiciones. Se considera que el trabajo duro no basta para garantizar el crecimiento de los cultivos ni la procreación y bienestar de los ganados. Tampoco se considera que las condiciones atmosféricas dependan exclusivamente de fuerzas naturales ciegas ni de un plan celestial predeterminado. Se piensa que las condiciones necesarias para una buena cosecha, para la cría de los animales, etc., están influidas por la conducta humana, ya se trate de la cotidiana o de las deliberadas festividades rituales destinadas específicamente a alcanzar la lluvia o la fertilidad o a evitar desastres como la helada y el granizo. En el centro de las acciones rituales está el alegrarse y el alegrar; el ofrecer mucha bebida alcohólica y mucha comida a los miembros de la comunidad y a las divinidades; el ejecutar música; el bailar y el cantar. Uno de los términos, *Qhuettisit[h]a*, que aparece en Bertonio como uno de los sinónimos de *Cusisitha* y de *chhiphiña*, parece reflejar hasta cierto punto esta interdependencia entre las acciones de alegrarse y de gozar de buenas condiciones de vida.

Bertonio da también:

> *Qhuethisitha, Qhuemisitha nuccusitha.*[27] Rempujarse, ad inuicem. + Andar muy juntos, como qu[e llev]ando carga mucha gente.
> *Qhuethisitha, vel Cusisitha.* Tener abundancia de todas las cosas, y mucha holgança.
> *Qhuetticatha, Cusiscatha.*. Estar muy contento.
> *Qhuettisiña.* Holgança, abundancia de todo.
> *Qhuetticaña pacha.* Tiempo de holgarse, o de holgura.

La abundancia es un requisito para el éxito de cualquier fiesta y ofrenda; pero estas fiestas y ofrendas generosas son asimismo una premisa crucial para obtener una cosecha abundante, para la procreación de los ganados y para el bienestar humano. En otras palabras, se considera que hay una interdependencia decisiva entre la producción agrícola, la ganadería, etc. y la acción de hacer ofrendas a las divinidades comunales. Y hay que considerar en último término a las fiestas como sacrificios importantes que incluyen complejas secuencias de ofrendas que van de las simples libaciones con alcohol hasta la oblación de sangre animal e incluso humana.

27 Bertonio da: *Nuccumasitha.* Porfiar entre si sobre quien hara algo, cada qual echandolo al otro.

6.4. Conclusiones

Ahora podemos recapitular y sacar algunas conclusiones acerca del sentido global del término *chhiphiña* y la significación cultural e histórica de las obligaciones sociales y rituales que acarreaba esta secuencia de servicios.

En primer lugar, como muestra la información etnográfica presentada, la secuencia de tres años de servicios que se conoce como *chhiphiña* solamente la practicaban los miembros jóvenes de la comunidad, que iban a contraer matrimonio o lo acababan de hacer. La secuencia implicaba obligaciones sociales y rituales, entre las que figuraban: (1) trabajos agrícolas y otros deberes realizados en favor de la comunidad y de las autoridades vigentes; y (2) participación en las fiestas comunales, en las que los candidatos que competían por la investidura como autoridades habían de ofrecer regalos a sus superiores, que consistían sobre todo en alcohol, uno de los ingredientes más importantes de las libaciones y otros sacrificios y al que se considera decisivo para el éxito de cualquier fiesta, que a su vez está ligada a la conquista del bienestar comunal en todos los niveles de la vida social, cultural, política y económica. Se desprende claramente que la candidatura iba destinada a instruir y preparar a las autoridades jóvenes para la tarea que les esperaba, enseñándoles el respeto a los dirigentes vigentes de la comunidad y a la autoridad de que habían sido investidos. Se consideraba explícitamente que esta autoridad procedía de los *wak'a achachilas*, divinidades que se consideraba protegían a la comunidad y a sus miembros de las amenazas y peligros. De ahí que el concepto subyacente a la candidatura pone de manifiesto un aspecto importante del pensamiento político, cosmológico y religioso aymaras, mostrando cómo estos sistemas constituyen parte solidaria de una sola totalidad.

En segundo lugar, la información léxica disponible refleja todos los aspectos de las prácticas que se llevan a cabo comunitariamente y sirve para ahondar y enriquecer nuestra comprensión de la significación cultural e histórica generales del término *chhiphiña*. Aunque a primera vista podría parecer que el **Vocabulario** de Bertonio y los modernos diccionarios registran unas acepciones diferentes y aun contradictorias en sus entradas múltiples y algo confusas del término, está claro (1) que la mayoría de aquellas acepciones están directa o indirectamente relacionadas entre sí; y (2) que se conforman con los principales principios de las prácticas comunales. El trabajo agrícola y la participación en la fiesta formaban parte de la secuencia de *chhiphiña* de Sullka Titi Titiri y siguen formando parte de los actuales procesos de la vida sociopolítica, cultural y económica, que de una u otra forma todavía incluyen la lucha ritual.[28] En épocas anteriores, la caza

28 Aunque en Jesús de Machaqa la 'lucha ritual' no suele adoptar la misma forma violenta que subsiste en algunos lugares del Norte de Potosí y del Perú, puede percibirse todavía bajo una forma más sutil en la música, en los bailes y en algunas expresiones verbales que se producen durante las fiestas comunales y regionales.

de la vicuña también pudo haber sido de importancia para esas prácticas, en regiones donde estos animales constituían una parte importante de la dieta local. Y probablemente éste fue el caso de Jesús de Machaqa, donde hasta fechas recientes ese animal abundaba.

También es importante recordar que los candidatos sometidos a la secuencia de *chhiphiña* eran normalmente parejas flamantes, aunque tampoco hay que olvidar que entre los aymaras el matrimonio es un proceso que abarca un prolongado periodo de tiempo. Las jóvenes parejas sometidas a la secuencia de *chhiphiña* con toda probabilidad pasaban por el proceso de construir sus propias casas y de 'roturar' sus propios campos; de ahí que todavía vivieran en una de las habitaciones de la casa de los padres del novio, donde la esposa ayudaría a su suegra en las labores domésticas y donde tendría que demostrar sus habilidades para dirigir un hogar, mientras que su marido cumplía con los deberes obligatorios fuera de la casa, ya fuera en favor de la comunidad o de su familia. No es, por tanto, improbable que los procesos que formaban parte directa de la secuencia de *chhiphiña* coincidieran con los que implicaba su independización como miembros de la sociedad, considerándose que unos y otros formaban un todo. Resulta que nadie podía llegar a *p'iqi* sin tener casa propia; y es interesante observar que en el caso del ayllu Qaqachaka, Arnold (1992: 46) informa que las nuevas parejas no suelen acabar de construir sus casas hasta tres años después de casarse, período coincidente con la duración de la secuencia de *chhiphiña*. El techado de una casa marca la terminación de su construcción, de manera que la estructura no se considera una casa hasta que cuenta con techo. El término general aymara para 'techar' es *utachaña*, que literalmente significa 'hacer una casa': ahora bien, como hemos visto anteriormente, Bertonio registra este término como uno de los sinónimos de *chhiphiña*.

A efectos comparativos, se puede señalar que en caso de K'ulta, Abercrombie (1986: 114), anota que

> "el primer pago de la tasa se ha convertido en un rito de paso a la plena edad adulta, que se realiza después de terminar la construcción del nuevo hogar y de acabar de recibir la dote [y que] es también un primer paso en el camino hacia los cargos patrilineales y del ayllu".

El mismo autor también afirma que antes de que un hombre pueda ejercer cargos, "debe llegar a adulto en su linaje paterno; un hermano entre hermanos". Se alcanza la condición adulta mediante una serie de pasos en que se va desligando progresivamente de la condición de *yuqalla* (y de los papeles productivos femeninos que le van ligados), con lo que supera su subordinación, como *yuqa* (hijo), a su propio padre y a los 'padres' del linaje paterno (p. 127).[29] Según Abercrombie, "cabe considerar ventajosamente a los pasos como

29 En Jesús de Machaqa se usa también los términos *yuqalla* y *wayna*, que denotan ambos juventud, para describir a los jóvenes antes que lleguen a ser autoridades (por ejemplo ver Ticona y Albó 1997).

etapas del proceso matrimonial". Ésta es, creemos, la mejor forma de entender los diversos pasos y aspectos de la secuencia de *chhiphiña*.

Pensamos, por tanto, que se puede proponer como una hipótesis viable que con el término aymara *chhiphiña* se solía describir un período prolongado que, en teoría, duraba tres años. Este tiempo designaba un período de prueba y transitorio de las nuevas parejas, en el que, ellos como individuos y su matrimonio como unidad social, habían de someterse a la rigurosa vigilancia de sus familias y de la comunidad y durante el cual tenían la ocasión y el deber de convertirse en miembros plenos y responsables de la comunidad[30]. Durante dicho período construían sus propias casas, roturaban sus propias parcelas, recogían sus primeras cosechas, probablemente tenían su primer hijo, etc. También servían a sus familias, a las autoridades y a su comunidad ayudando en las tareas de la vida cotidiana y participando en las fiestas. Durante ese proceso aprendían a demostrar compromiso con los intereses de la comunidad y respeto a las divinidades que se consideraba protegían e influían en su bienestar y de las que los hombres obtenían su derecho a gobernar en el momento de su iniciación en el cargo de *p'iqi*, al final de la secuencia de *chhiphiña*.[31]

Nuestra interpretación del término *chhiphiña*, por consiguiente, no debe entenderse literalmente como una afirmación de que haya adoptado todos los sentidos diversos que los diccionarios registran. Pero sí, que evoca bien este amplio campo semántico porque describe un proceso socio-ritual del que solían formar parte esencial las acciones que se dice designar.

---

30 No hay que olvidar que Ticona y Albó 1997 (capítulo 3) sugieren *jaqichasiña* (hacerse persona) como sinónimo de *chhiphiña*; ver también el capítulo 4, donde tratamos de la relación entre los términos *jaqi* y *uta*.

31 Como ya se ha visto en el capítulo 5, en torno al *wak'a achuchiña* Turiturini se centra fundamentalmente la ceremonia iniciática de los *p'iqis* y se dice entre otras cosas que es el *wak'a* de las parejas. Esto se hace especialmente interesante y en realidad más fácilmente comprensible en el contexto en que jóvenes parejas van a establecerse como familias legítimas y al mismo tiempo se preparan para llegar a ser autoridades locales básicas.

7

PODER DE LOS WAK'AS EN LA PRACTICA RURAL

7.1. Introducción

Cuando tratábamos de las tradiciones rituales de la comunidad, en especial de las relacionadas con la preparación e iniciación de los *p'iqis*, a menudo los comunarios se quejaban de que en la actualidad los *p'iqis* fueran jóvenes e inexpertos cuando asumen las importantes responsabilidades de la autoridad en la comunidad. Esto se reflejaba especialmente bien en las observaciones y consideraciones de los ancianos, que han vivido diferentes épocas y a quienes preocupan las divisiones de la comunidad. Muestras típicas de ello estaban relacionadas con el hecho de que ahora se han abandonado las antiguas tradiciones y ritos y que la comunidad ya no está dispuesta a presentar ofrendas a los *wak'a achachilas* como lo hacía antes. Se dice que la situación presente, en que los *p'iqis* a menudo pasan por ser 'menores de edad' y en que muchos representantes de la generación más joven no demuestra interés por las costumbres, tradiciones y conocimiento de sus antepasados, es consecuencia directa del abandono de las obligaciones sociales y rituales formales e informales a que antes debían someterse quienes querían ocupar los cargos de autoridad.

7.2. La fiesta de la Virgen del Rosario

La secuencia social y ritual de *chhiphiña* culminaba en un rito que afirmaba la elección de los diez individuos que habrían de convertirse en los *p'iqis* de la comunidad en los próximos tres años. Este rito consistía en una serie de *ch'allas* a los chicotes (látigos acanalados) y a los *suriyawus* (látigos trenzados), que son dos de los principales símbolos de autoridad de todas las autoridades comunales, y a los *wak'a achachilas* y otras divinidades. Después de estas libaciones se colocaba un *suriyawu* de un *p'iqi*

vigente sobre cada autoridad entrante, como símbolo de su elección, aunque debía devolverlo después de la fiesta.[1] El rito se celebraba en el solar de la comunidad en el pueblo de Jesús de Machaqa durante la fiesta de la Virgen del Rosario, a comienzos de octubre. Esta fiesta sigue celebrándose, pero Sullka Titi Titiri, al igual que muchas otras comunidades, hace muchos años que ha dejado de participar en ella. De ahí que lo que sigue se basa en gran parte en los relatos orales, aunque también se aprovecha del hecho de que en 1991 pudimos asistir a la fiesta y estar presentes en la *ch'alla* privada a los látigos que realizó la comunidad de Qhunqhu Milluni.

La ch'alla en Turiturini

Era tarea y responsabilidad de los *mallkus/jilaqatas* 'llevar' a la comunidad a la fiesta de la Virgen del Rosario, suministrar a sus miembros con alimentos y bebida, y lograr que todo se desarrollara normalmente, es decir, que no hubiera peleas, etc. No era tarea fácil, por lo que los responsables no lo tomaban a la ligera. Había que llevar a cabo muchos trabajos de preparación antes de que la comunidad se reuniera con otras del cantón, lo que afectaba tanto a las propias autoridades como a quienes por una u otra razón les prestarían su ayuda (por ejemplo, si habían de devolver o iniciar un favor recíproco, *ayni* en aymara). En primer lugar, si los *mallkus* debían abastecer de comida a toda la comunidad durante los tres días que duraba la fiesta, tenían que sacrificar un número de animales mucho mayor que el que habrían podido permitirse regalar directamente de sus propios rebaños. Esto significaba que otros debían aportarles muchas ovejas y llamas a cambio de un favor similar, ya prestado con anterioridad, o que el beneficiario habría que prestar en el futuro. En segundo lugar y bajo la misma base de reciprocidad, había que encontrar a quienes tocaran y bailaran durante la fiesta, capítulo que exigía una considerable organización. En tercer lugar, y era lo más importante en este tema, a los *mallkus* incumbía la responsabilidad de una compleja *ch'alla* que había que llevar a cabo antes de que pudieran conducir a su comunidad a la fiesta. Esta *ch'alla* la llevaban a cabo las autoridades para convocar los poderes y fuerzas de los *wak'a achachilas*, necesarios para proteger a la comunidad y a sus miembros durante

1 Cada *p'iqi* en ejercicio suele tener un chicote y tres *surriagos* (del castellano 'zurriago'): el primero es un látigo acanalado bastante pequeño, tenido por el principal símbolo de su autoridad y que debe llevar consigo en todo momento. Los *surriagos* son mucho mayores y más decorados, por lo que visualmente destacan mucho más; pero se dice que no son tan importantes como el chicote y algunos afirman que son puramente decorativos, aunque nuestra experiencia de ver cómo se los trata y se les ofrece libaciones contradice tal afirmación.

2 Estos posibles peligros quedan reflejados en la actitud bélica de los danzarines, que evoca fuertes nociones de lucha ritual. Ticona y Albó (1997: 56-60 y sus gráficos 2.2, 8.2) describen con más detalle la fiesta del Rosario.

los encuentros potencialmente peligrosos con otras comunidades en la fiesta.[2] También había costumbre de realizar *ch'allas* similares en otras ocasiones, cuando los *mallkus* llevaban a la comunidad de visita a otras vecinas para cantar y bailar durante sus fiestas comunales, como sigue prácticándose en las fiestas de los santos patrones de algunas comunidades.[3] Aunque en la actualidad se ha abandonado la compleja *ch'alla* a los *wak'as*, se siguen realizando libaciones sencillas; pero por las palabras de uno de los comunarios se puede ver bien el significado de esta antigua e importante tradición:

> Para Rosario suelen ir lejos, [por eso] a los *achachila*, a los *wak'as* hay que *ch'allar* eso, para que la gente no pelee, para que no rifia la gente, sí así, para que pase bien eso, para que en la fiesta pase bien, en Rosario, en esa [fiesta de] San José, eso bien no más, para que no luche toda la estancia, sí así yo he notado ... antes esos, sí así habían sido las costumbres.
> *Rosariyatakiw sarantawayapxiri, uka achachilanakaru, wak'anakaruw ch'allawayañ ukax, jaqis jan muwasiñapataki, jan jaqis juchikiñapataki, jall ukham, sumak ukax pasaniñapataki, suman phistan pasaniñapataki, Rosariyuns, uka San Juxiyanakans, ukax sumaki, jan istansiypachax luchañataki, jall ukham naya amuyawayta* ... nayrax ukanakax, jall ukhamataynapi kustumwrinakapax.

Aquí, la palabra clave es *sarantawayapxiri* (*sara-nta-waya-px-iri*), que significa 'soler ir lejos y 'adentro'. Se compone de la raíz *sara-* y de diversos sufijos, de los que los más importantes son *-nta-*, que aquí denota un movimiento interior (es decir, entrar al pueblo de Jesús de Machaqa); *-waya-*, que describe una acción en que la gente se encuentra lejos o 'de paso' o se aleja; e *-iri*, que se refiere a una acción habitual. Cuando la comunidad iba al pueblo de Jesús de Machaqa o visitaba a otras comunidades en sus fiestas, la gente había de salir de su propio territorio doméstico (donde estaban protegidos por los *wak'a achachilas* de su comunidad) y se sentían vulnerables a la agresión y ataques de otras comunidades y de las fuerzas exteriores. Por esto se pensaba que era de importancia decisiva para el bienestar de la comunidad que sus miembros se mantuvieran juntos durante estas fiestas, evitando enfrentamientos con los demás, y que cada uno mantuviera su lugar dentro de sus propias filas.

Las autoridades corrían con la responsabilidad de garantizar que no aconteciera nada malo o de intervenir, o bien antes de que se produjeran alborotos cuando éstos amenazaban, o bien cuando ya se producían. Ya vimos que el chicote (látigo acanalado) y el *suriyawu* (látigo trenzado) son dos de los principales símbolos de autoridad de los jefes comunales. Pueden utilizarlos, aunque lo hacen rara vez, si se ven forzados a exigir obediencia de los miembros rebeldes de sus comunidades que causan problemas y no hacen caso de sus reiterados avisos, por estar ebrios o porque se consideran con

3 Esto constituye una forma de *ayni* intercomunal.

cuentas pendientes con individuos de su propia comunidad o de otras. Se considera que la facultad de exigir obediencia procede de los *wak'a achachilas* y que reside en las autoridades; pero con la realización de la *ch'alla* antes de conducir a la comunidad fuera de su propio territorio, los látigos también se convertían en sede de esta facultad.

Esta *ch'alla* preparatoria, que podría incluir un par de ofrendas (o 'misas') se celebraba la noche anterior a la salida hacia el pueblo de Jesús de Machaqa en el 'palacio' de los *wak'as* más importantes de la comunidad: Turiturini y T'ukuri. Los *mallkas* presidían la ceremonia, acompañados de los *p'iqis* en ejercicio, de los 'prestes' de los *wak'as* y de un *yatiri* y sus ayudantes. Un comunario dio el siguiente relato del acto, extraído de un fragmento algo más extenso de conversación:

> Antes eso [en] cada [fiesta del] Rosario, para hacer ir, ch'allaban, cada jueves, [en la] víspera del jueves, eso es... Ch'alla es... hay que ch'allar, [a] ese Turiturini lo ch'allan también. A todos [los *wak'as*]. Suriyawu hay que llevar ese suri... chicote hay que llevar [a la fiesta de la Virgen del Rosario], luego ... Ahí [en la cancha de Turiturini], hay que sentarse. ... En Rosario con ese [*suriyawu*] hay que ir. Entonces cada uno se hace llamar con este .... "su espíritu (alma) [del *wak'a*] es", diciendo. ¿Sí tal [wak'a]... tal... se lo llama entonces eso ... Los ponen [los *suriyawus*], a dos, o a tres [a cada uno de los *wak'as*]. ¡Chhü! [el sonido del lazo] *suriyawu* llevaban pues. [Con] eso hay que hacer ir, eso... porque eso es difícil... [se necesita fuerza]. Para que no pase nada, para eso suelen ch'allar siempre.
>
> *Nayrax uka sapa resaryu sarayañatakixa ch'allxatasiw sapa juywisa, wispir juywisa ukay... Ch'allxa... ch'allxañax, uka Turiturini ch'allaraki. Ukxpacharu. Suriyawu apañani uka suri... chikutinakas apañani, ukat... Ukaru qunt'añax. Rusaryux ukampiw sarxaña. Ukat sapa mayni khiwxatayasi uka istimpixa... ajayupaw, xax. Jall ukawj... ukawj... khiwxatt'i ukat uka... Uskuntawayxix, payakam, u kinsakams. Chhü suriyawu apap... apapxünay. Uka sarayañ, uk... ukarux ukat uka ch'amax... Jan kun pasañatakis ukatakis ch'allxatawayapini.*

Según esta y otras descripciones, la *ch'alla* empezaba alrededor de las seis de la noche del jueves anterior al fin de semana en que se celebraba la fiesta de Jesús de Machaqa. Los participantes se dirigían al 'palacio' de los *wak'as*, a los que los guardianes (conocidos por el préstamo castellano arcaico de 'preste', o sacerdote) habían sacado de sus escondites y preparado para la ceremonia.[4] Los 'prestes' eran dos miembros de la comunidad, escogidos a suerte por un especialista ritual mediante la consulta de las hojas de coca: a ellos correspondía la tarea de custodiar a los dos *wak'as* principales; de sacarlos cuando se había de celebrar una *ch'alla* de las dos columnas

4 Moliner (1984) da: Preste, clérigo que celebra la misa mayor o que preside otra función con capa pluvial.

rocosas en que solían estar escondidos; de untarlos con grasa de llama, cubriéndolos con una ropa blanca; y de ayudar a los *mallkus* y al *yatiri* durante los ritos.

Una vez llegados al lugar, los *mallkus* y los *p'iqis* tomaban asiento, según un orden preestablecido, en un lugar determinado, a cierta distancia de los *wak'as*, formando un semicírculo. Luego procedían a realizar con alcohol puro las primeras libaciones rituales a los *wak'as* y a las demás divinidades en general. Realizadas debidamente las libaciones iniciales y pidiendo permiso a los *wak'as* y demás divinidades (en particular, a *Pachamama*) para proseguir, las autoridades se levantaban y se encaminaban a los dos *wak'as*, se sacaban los dos látigos y los ponían encima de los dos *wak'as*, colocados sobre el suelo. Entonces se celebraban libaciones mucho más complejas, en las que participaban todas las autoridades por orden de jerarquía. Durante éstas los 'prestes' o *yatiris* convocaban a los espíritus de los *wak'as*, llamándolos por sus nombres y haciendo algunos ademanes de reverencia a fin de encaminar a los espíritus al lugar. Así cumplían con su tarea de recibir a los espíritus en los látigos. O, como lo expresó uno de los comunarios: *Uka ajayupa katuqanipxanwa* 'daban la bienvenida o recibían a los espíritus'. Practicado todo lo cual, las autoridades volvían a colocarse los látigos y sólo a partir de este momento estaban en condiciones de conducir a su comunidad a la fiesta. La acción fue descrita en los siguientes términos, que apenas si requieren de explicación:

> Y entonces, y llamado ese [espíritu], ellos se salen lejos, eh... y entonces se despiden, entonces para ir a esa fiesta, ese ... jueves [en la] tarde, a las seis a siete, ahí a ese lo ch'allaban. ...Viernes al amanecer, sábado y domingo sabían estar en la fiesta. Entonces luego, sin nada no más, esa fiesta sabía pasar, ni nada [ningún problema] sabe haber, ni bailarines, ni peleadores sabe haber, ni los que discuten sabe haber. Para pasar así eso hay que hacer.
> *Ukatsti, uka khiwxatatsti, jupanakaxa mistt'awayxapxiwa, i... ukatsti dispidisxapxanwa, entonces uka phista sarxañatakisti, uka... juywis tarti a las seis a siete uksar ukx ch'allapxayana. ...Wirnis qhant'awi, sawar domingox phistankxapxirinwa. Eentonces ukat, sin narakin, uka phistax pasawärina ni kunas ujirikiti, ni thuqhuris, ni juchikiris ujirkiti, ni ch'awxiris ujkarakitis. Ukham pasi'añatakiw ukax lurasiwayana.*

Estas palabras hacen plenamente explícito el objetivo de esta *ch'alla*: iba específicamente encaminada a garantizar la paz y a evitar los problemas durante la fiesta. Como veremos más adelante, el simbolismo y propósito importantes de esta *ch'alla* son, en muchas formas, muy similares a los del más complejo sacrificio trienal de enero, siendo la diferencia principal que la *ch'alla* de enero era más compleja y duraba más tiempo. En realidad, cabe interpretar que las *ch'allas* más sencillas renovaban los 'contratos' recíprocos que los nuevos *p'iqis* suscribían con las divinidades locales y regionales al tomar posesión de sus cargos. Más adelante, cuando analicemos

el sentido general de los ritos de que se ocupa este capítulo, trataremos con mayor detalle de este tema.

La ch'alla en Jesús de Machaqa

La fiesta de la Virgen del Rosario marca el final de la estación seca. En ella las comunidades del antiguo cantón de Jesús de Machaqa se reúnen en el pueblo, tocan y bailan la *qina qina* por última vez, hasta que se podrá volver a oír después de Pascua, al término de la estación lluviosa. Es importante observar que también tocan la *qina qina* los grupos que visitan a las otras comunidades en las fiestas de sus santos patrones (dicho sea de paso, éstas caen casi siempre en la estación seca). Varias veces gente de diferentes comunidades nos describió la *qina qina* como una 'danza de guerra'. Tanto la atmósfera bastante tensa e incómoda que reinaba en las ocasiones en que tuvimos la oportunidad de asistir a eventos donde se tocaba y bailaba como, más en particular, la armadura (*qhawa*) que los danzarines varones llevan en los hombros, cubierta con un cuero de leopardo (ver Ilustración 7.1), constituyen un claro testimonio del carácter abiertamente belicoso de la música y del baile.[5] Este hecho también lo corrobora el tenor de las secuencias de *ch'allas* descritas anteriormente, secuencias que en gran medida se repiten durante la primera noche que las comunidades pasan en el pueblo de Jesús de Machaqa.

Después de pagar el debido tributo a la bebida, a la música y al baile en la plaza central del pueblo durante la tarde del primer día de la fiesta, los miembros de la comunidad solían reunirse en su lote para comer, seguir bebiendo, tocando y bailando, y realizar las libaciones a los látigos que el día anterior habían quedado repletos de los espíritus de los *wak'as* durante el rito de la *ch'alla* en la comunidad. Ahora el ceremonial se parecía mucho al del día anterior, aunque era más sencillo, pues los *wak'as* ya no se encontraban físicamente presentes sino sólo sus espíritus (es decir, sus poderes y fuerzas), apresados en los látigos. La libación, que ahora podría parecer dedicada exclusivamente a los látigos, hay que interpretarla, por tanto, dirigida a los *wak'a achachilas*. Así lo confirma el tenor de las secuencias de la *ch'alla*: las súplicas eran muy parecidas a las anteriores, lo que quedó confirmado también en el caso de las de la secuencia de *ch'allas* que pudimos presenciar en el lote de la comunidad de Qhanqhu Milluni durante el Rosario de 1991. En el pasado, se celebraban libaciones a los látigos, a los *wak'a achachilas* y a otras divinidades; se hacían súplicas para que la comunidad estuviera unida y se evitaran peleas y pleitos. Una vez realizadas las libaciones, finalmente los

5 Según Ticona y Albó (1997: capítulo 2), la *qina qina* de esa fiesta del Rosario "constituye el baile ritual de la *ch'arwa* o conflicto".

p'iqis confirmaban la elección de los *sullka p'iqis* entrantes de sus propias zonas poniendo simbólicamente uno de sus *suriyawus* sobre la cabeza y los hombros de sus sucesores, como símbolo de respeto y de su elección para los tres años del cargo.

Esta confirmación final de su elección era, sin embargo, de mucha menor importancia que su efectiva toma de posesión en enero y, como ya hemos dicho anteriormente, el *suriyawu* que recibían durante la fiesta de la Virgen del Rosario lo habían de devolver casi inmediatamente a su dueño. En cambio, en enero recibirían un 'antiguo chicote' de uno de los *p'iqis* cesantes, en confirmación de que se les transfería un poder real. Después del Rosario las autoridades entrantes habían de reunirse con los *jach'a jiliri p'iqis* para programar y preparar la ceremonia iniciática, que incluía la tarea de encontrar a un *yatiri*, comprar coca, alcohol, llamas, etc., tanto para el consumo humano como para los sacrificios.

7.3. La iniciación de los *p'iqis* en enero

En este acápite presentaremos con todo el detalle posible las prácticas rituales ejecutadas durante una fiesta comunal de dos días que se solía celebrar trienalmente cuando se daba posesión oficial de sus cargos de tres años a las nuevas autoridades locales. Para dar la mayor claridad posible a nuestra exposición, primero daremos una descripción del aspecto procesional del rito, que era largo y complejo. Esto exigirá, naturalmente, algunos análisis preliminares, aunque en este momento trataremos de reducirlos al mínimo. Después, en el acápite final de este capítulo, haremos una breve interpretación de algunos de los rasgos principales y de los propósitos generales de los ritos, aunque el escrutinio central de algunos de sus simbolismos más complejos tendrá su lugar en el capítulo 8.

Primeros preparativos

Teóricamente, las prácticas y celebración rituales habrían comenzado la víspera del 15 de enero por la tarde. Pero aunque los comunarios mencionaron sistemáticamente esta fecha como el día principal de la fiesta, es casi seguro que a menudo hubo que reajustar la fecha real para que coincidiera con los días concretos de la semana destinados a los sacrificios a los *wak'a achachilas*.

Como en el caso de cualquier otra fiesta, los preparativos inmediatos (en este caso, adquisición de alcohol, coca, 'misas', llamas y otros ingredientes imprescindibles para realizar las ofrendas) comenzaban unos días antes pero la organización efectiva del rito ya se ponía en marcha poco después del Rosario. Una de las primeras cosas que las autoridades entrantes debían hacer era ir a ver a un *yatiri*, quien consultaría a la coca

para obtener respuestas a algunas preguntas, elementales pero importantes, que había que formular sobre las ceremonias rituales.[6] En primer lugar, había que consultar a los *wak'a achachilas* y a la *Pachamama*, mediante las hojas de coca, si podía proseguir la ofrenda y si deseaban recibir los sacrificios. En segundo lugar, cuando la respuesta a la primera pregunta era afirmativa (como podemos suponer que era siempre), debía confirmarse la fecha en que debían hacerse las ofrendas, así como el momento en que había que quemarlas. Una vez recibida la respuesta la fecha ya no podía cambiarse; pero el momento exacto de la incineración de las ofrendas se decidiría en la noche, luego de haber vuelto a pedir permiso a las divinidades para la celebración del rito. En tercer lugar, el *yatiri* consultaría a la coca sobre qué especialistas rituales se consideraba que eran los más adecuados para asumir las responsabilidades de practicar el rito, tanto la preparación y distribución de las ofrendas rituales como la posterior transmisión de poderes ancestrales a las autoridades entrantes. Finalmente, el *yatiri* confirmaría con éstas la larga lista de cosas que se necesitaban para la preparación de las ofrendas que habían de presentarse el día señalado.

Reunión en la 'víspera'

Las prácticas rituales comenzaban entre cinco y seis de la tarde de la 'víspera' o primer día de la fiesta, cuando los *p'iqis* salientes eran convocados a la 'silla' de los *mallkus/jilaqatas*, mientras que los *p'iqis* entrantes eran convocados a la 'silla' de los *jach'a jilïri p'iqis*, pues era competencia de los *jilïris* organizar la ceremonia de posesión a los nuevos *p'iqis*. En esta última silla también se encontraban presentes el *yatiri*, sus ayudantes, las mujeres que preparaban la comida y muchos miembros de la comunidad.

En el caso de los *jilaqatas*, la 'silla' es una casa construida especialmente por el primer *malku* antes de que tome posesión de su cargo para que sirva de asiento o base, un lugar donde acoge las asambleas oficiales de la comunidad. De los *jilïris*, por su parte, se dice que siempre se prestaban una casa situada encima de la antigua capilla de la mitad superior de la comunidad, que usan como su 'silla'. Hay que destacar que la casa está cerca del lugar donde se supone que vivió Axata Qamaqi, aunque no hemos podido esclarecer si esto tiene alguna relación con la elección de esta ubicación concreta. El Mapa 3, sobre la comunidad de Sullka Titi, incluye las localizaciones esenciales del rito.

En sus 'sillas' respectivas las autoridades hacían libaciones y se preparaban colocándose atavíos especiales. Los *jilïris* también daban a cada uno de los diez nuevos *p'iqis* una botella de 'puro' (alcohol), que usarían para las libaciones y para beber

6 En el capítulo 8 se tratará del acto de consulta de las hojas de coca.

durante el rito. Finalmente, los *jilïris* emparejaban a las autoridades entrantes, juntando a los *p'iqis* de la zona primera y décima, de la segunda y novena, de la tercera y octava, etc., lo que significa que en cada una de ellas están efectivamente representadas las mitades superior e inferior de la comunidad.

Atavío simbólico de la autoridad

Los *p'iqis* entrantes vestían de una forma 'tradicional' estricta, con su poncho, su *lluch'u* (el famoso gorro andino), su *ch'uspa* (bolsa para la coca), un chicote (denominado 'nuevo') y tres *suriyawus*. Como ya se ha dicho anteriormente, el chicote pasa por ser el principal símbolo de la autoridad de los *p'iqis*, aunque los *suriyawus* también forman parte esencial de su atuendo oficial, lo mismo que del de los *jilaqatas* y de los *jach'a jilïri p'iqis*, y en realidad son un símbolo visualmente mucho más destacado que el chicote. Los 'salientes' visten fundamentalmente lo mismo que los 'entrantes', salvo que se considera que ellos llevan un 'viejo chicote', que más tarde traspasarán a los 'entrantes' como el signo de legítima sucesión y continuidad. Estos látigos han de devolverse a sus dueños al cabo de ocho días, quienes los guardan y emplean en el futuro, por ejemplo, cuando son *jilaqatas*. Los *jilaqatas* y los *p'iqis* también llevan un atuendo similar, excepto que los *mallkus* llevan su 'vara' (bastones repujados en plata), símbolo de su autoridad. En realidad, el *mallku* posee tres varas: una que siempre guarda en su casa; otra que lleva como un broche; y la tercera que llevan en la mano.[7]

La ch'alla inicial

Como ya se ha dicho, la serie de libaciones practicadas durante el transcurso del rito comenzaban cuando las autoridades se reunían en su 'silla' respectiva para prepararse para la noche. Al terminar estos preparativos llegaba el momento en que los *jilïris* llevaban a los 'entrantes' a una visita a la 'silla' de los *jilaqatas*, y allí los 'entrantes' y los 'salientes', los *jilïris* y los *jilaqatas* se saludaban solemnemente y proseguían con las libaciones. De nuevo en la 'silla' de los *jilïris*, algunas de las mujeres se quedaban atrás cocinando la comida, mientras que muchos miembros de la comunidad acompañaban a las autoridades en sus visitas.

En estas primeras libaciones se elevaban súplicas generales, por un lado a *Pachamama* y otras divinidades femeninas; por otro, a los *wak'a achachilas* en gene-

7 Rasnake (1989) ha tratado ampliamente de la importancia y valores simbólicos de estos bastones de autoridad en la región de Yura, Potosí. Buena parte de lo que dice también vale para Jesús de Machaqa, aunque nosotros no nos ocuparemos de ello, pues queda al margen de este estudio. Ver también Rappaport (1988).

ral, sin mencionar necesariamente a ninguna divinidad concreta. Durante y después del rito se hacían rogativas por la 'suerte' y bienestar general. Practicadas debidamente las libaciones del encuentro de las autoridades, los 'salientes' entregaban su 'viejo chicote' a los 'entrantes', acto que bien se puede interpretar como el primer paso importante de la iniciación. Después, se practicaban nuevas libaciones y luego toda la gente, con excepción de los *jilaqatas*, salían de la 'silla'. Los *jilaqatas* quedaban excluidos de la mayor parte del resto del rito y sólo se los volvía a invitar al día siguiente, cuando los 'entrantes' ya habían tomado posesión de sus cargos y la comunidad se reunía para un banquete y bebida finales.

Cuidado de las nuevas autoridades

Desde la 'silla' de los *jilaqatas*, los *p'iqis* entrantes y salientes, llamados también en aymara los 'nuevos' y los 'viejos', al igual que el chicote, conducidos por los *jach'a jilïri p'iqis* y junto con muchos otros miembros de la comunidad, se dirigían al 'palacio' de los dos *wak'a achachilas* 'centrales', Turiturini y T'ukuri, donde 'nombrarían' y libarían a cada una de las divinidades que posteriormente recibirían ofrendas particulares.

Es interesante anotar que, por lo que se refiere al rito, la comunidad casi siempre se menciona como unida y se dice que es la que ha ayudado a los *jilïris* a 'llevar' a los *p'iqis*, prácticamente llevarlos en mano, desde la 'silla' al 'palacio' donde se ofrecen las libaciones. El término aymara empleado para describir esta acción es *apxawayaña*, palabra compuesta del verbo *apxaña* ('devolver lo que uno se ha llevado') y el sufijo *-waya-*, que describe una acción en la que la gente se traslada de un lugar a otro. El uso metafórico de este término en el contexto del rito muestra un lazo interesante con las metáforas empleadas por la gente para describir la relación, por un lado, entre los miembros de la comunidad y sus autoridades y, por otro, entre la comunidad y sus divinidades. Se dice que la comunidad está en las manos o en el regazo de las autoridades; y que ellas la manejan o la conducen y, finalmente, que la arrean. Se emplean las mismas frases con respecto a los *wak'as*. Trataremos de esto con mayor amplitud en el capítulo 8, pero aquí vale la pena observar que todas estas metáforas parecen describir una situación en que se considera que para el bienestar y supervivencia recíprocos es esencial una relación consciente y recíprocamente establecida tanto entre los miembros de la comunidad y sus autoridades como entre la comunidad y sus divinidades.

La ch'alla en Turiturini

De esta manera, los *jilïris* y la comunidad 'llevaban' a las autoridades entrantes al palacio de Turiturini y de T'ukuri, donde previamente los dos 'prestes' habían preparado a los dos *wak'as*. Aquí se hacían, primero libaciones en honor de los cinco *wak'as*

que recibirían ofrendas particulares; luego, a todos los *wak'as* locales y regionales y a la *Pachamama*, a las *wirjinas*, a los santos, etc., pidiéndoles permiso para proseguir con los sacrificios de la próxima noche, aunque más adelante de ese atardecer el *yatiri* lo repetiría. Realizadas debidamente todas las *ch'allas*, aproximadamente a las ocho de la noche, la gente volvía a la 'silla' de los *jilíris*, donde una cena aguardaba para ser servida a todos los participantes.

Preparación de las ofrendas

Una vez que la gente había terminado de cenar, los especialistas rituales empezaban sus preparativos. Ante todo había que volver a consultar a las hojas de coca para (1) verificar que todo iba bien: por ejemplo, si las libaciones precedentes habían logrado la aprobación de las divinidades; (2) pedir la última autorización formal para que se pudiera proceder a las ofrendas rituales; (3) confirmar cuándo exactamente había que incinerar las ofrendas; y (4) escoger a los diez hombres que habrían de servir como 'soldados' "*guerreros*".

Como ya hemos indicado en el capítulo 5, los cinco *wak'a achachilas* a los que en el rito de enero se ofrecían sacrificios particulares, se encuentran en diferentes puntos de la comunidad. Las ofrendas habían de llevarlas a estos puntos unos auxiliares especialmente seleccionados, a los que se daba el nombre castellano de 'soldado' y a veces también el otro término español de 'servicio', entendido como 'sirviente'. Los 'soldados' eran elegidos por suerte, es decir por el *yatiri* que realizaba el rito, quien consultando a las hojas de coca determinaba si los hombres presentes para llevar a cabo esta importante tarea eran realmente aceptables a los *wak'a achachilas*. Estos 'soldados' iban a sus destinos en parejas, llevando cada uno una ofrenda y un trozo de tela blanca, a la que llamarían a los espíritus del *wak'a* y con la cual después ellos mismos se envolverían. Consultadas las hojas de coca, por fin se podía dar comienzo a la preparación de las ofrendas, aunque el *yatiri* seguiría consultándolas durante todo el rito.

Aunque solamente se 'nombraba' específicamente a cinco *wak'as* como receptores de las ofrendas particulares, en las súplicas y oraciones que acompañaban a los preparativos se mencionaba también a muchas otras divinidades y, en realidad, aunque no se las hubiera mencionado directamente en las súplicas y oraciones, se invitaba a todos los *wak'a achachilas* locales y regionales a compartir los alimentos que se considera son las ofrendas. En total se habrían preparado diez 'misas', una por cada uno de los *p'iqis* entrantes. Fuera de las 'misas', también había que adornar las dos llamas para esta ocasión.

La 'misa' se componía de una serie de ingredientes simbólicos, entre ellos, varias piezas de azúcar y/o figurillas, blancas o de color, cada una con sus significados simbólicos, grasa de llama, incienso y goma copal, que se dice son los 'pasajes' de las

divinidades, lana blanca y de color, hierbas, flores y las *chiwchi* 'misas', que son diversos pares de figurillas simbólicas, generalmente de peltre. Todo esto había que disponerlo de una forma concreta y en cierto orden. Se colocaba individualmente los ingredientes de la misa' en 'bandejas' de papel blanco, llamadas 'platos'. Esto iba acompañado de constantes libaciones y de bebida ritual, que en esta etapa era muy moderada si las comparamos con la que iba a seguir; del mascado de coca, esencial en todo rito; de oraciones; y de la periódica consulta de las hojas de coca por parte del *yatiri*, a fin de asegurarse de que todo estaba de acuerdo a lo planeado, es decir: que se hacía de la forma correcta y adecuada al deseo de los *wak'a achachilas*.

En un rito complejo y detallado como éste, los preparativos de las 'misas' suelen requerir por lo menos de una a dos horas. En esta oportunidad las 'misas' se preparaban por pares, participando los propios *p'iqis* en los preparativos, ingiriendo trozos de azúcar y libando por su propia 'suerte' y la de su comunidad. Como ya se ha señalado, había una 'misa' para cada *p'iqi*, que pares de 'soldados' llevarían también de dos en dos a cada uno de los cinco *wak'a achachilas*. Vemos, pues, que una vez más en las acciones y en la organización aymaras se hacía explícito el principio básico del dualismo. Además de los preparativos de las 'misas', el *yatiri* y sus ayudantes también adornaban a las dos llamas macho, que de preferencia habrían sido blancas, destinadas a ser sacrificadas a Turiturini y a T'ukuri. (Ver Ilustración 7.2).

Acabados todos los debidos preparativos, la gente aguardaba charlando y mascando coca hasta que llegara el momento oportuno de los sacrificios. Esta espera constituye una parte importante del rito, en el que apenas se bebe y que ofrece a la gente una ocasión importante e informal para reflexionar y tratar de los asuntos comunales y personales. Cerca de la medianoche el *yatiri* habría consultado una vez más las hojas de coca para obtener una confirmación final del momento adecuado para la incineración de las ofrendas; poco después partía el primer par de 'soldados'. En Sullka Titi Titiri parece que el momento adecuado para la incineración de las ofrendas ha sido siempre después de medianoche, en las primeras horas de la mañana. Esto parece que tenía su aspecto práctico: como alguien nos señaló, en ese mes del año la luna se hace presente en este momento, por lo que resulta más fácil encontrar la senda a los lugares en que tiene lugar la incineración. Sin embargo hemos sabido que la hora de la incineración varía según los lugares, los *yatiris*, los ritos, etc. y las ofrendas pueden celebrarse incluso de día.

Distribución de las ofrendas

Como veremos con mayor detalle más adelante, se organizaba el rito de tal manera que a la misma hora todos los 'soldados' estuvieran de vuelta de incinerar las ofrendas

y se encontraran en un lugar determinado. De ahí que tuvieran que salir de la 'silla' de los *jilïri p'iqis* en diferentes momentos, pues varían mucho las distancias de la 'silla' a los lugares en que encuentran los *wak'a achachilas*. Por tanto, los dos primeros 'soldados' salían de la 'silla' poco después de medianoche, mientras que las dos últimas parejas, que iban al mismo lugar, salían hacia las cinco de la mañana, acompañados de los especialistas rituales y miembros de la comunidad.

Cuando los 'soldados' salían de la 'silla' llevaban consigo las ofrendas o 'misas', estiércol empapado de gasolina para encender el fuego con que quemar las ofrendas, alcohol que usarían para la libación, prender el fuego y beber, un bocado para comer y los trozos de tela blanca anteriormente mencionados. A estas piezas de tela blanca que llevan los 'soldados' se las suele llamar 'pañuelo blanco', en español, aunque a veces también se las llama en aymara *pillu* (guirnalda). Se dice que eran como chalinas de alrededor de un metro de tela blanca, material que a veces también es denominado 'imperial' y que se usa para hacer estandartes y banderas especiales, usadas durante muchas fiestas en los Andes bolivianos. Los 'soldados' iban a un sitio determinado dentro de la zona conocida como el 'palacio' del *wak'a* (ver sección 5.2), donde habían de incinerar los sacrificios y ofrecerlos a las divinidades mientras convocaban a sus espíritus a sus telas blancas. Veamos con mayor atención este importante momento del rito.

Lo primero que los 'soldados' habían de hacer era una fogata con el estiércol seco que habían llevado consigo y pasto seco que recogían en el lugar para facilitar el encendido. Cuando la hoguera estaba lista, se hacían libaciones y se prendía el fuego. Era muy importante que los 'soldados' se aseguraran de que la fogata quemaba bien antes de que echaran las 'misas' en él, pues de lo contrario se apagaría antes de que las ofrendas estuvieran quemadas, lo que comportaría un desastre para ellos y para la comunidad.

Además que quemar cada 'misa' a la par que sus compañeros, los cuatro 'soldados' que iban a los *wak'as* más poderosos también tenían que ayudar en el sacrificio de las dos llamas. Esta tarea había que ejecutarla de una forma sumamente precisa y minuciosamente prescrita. En primer lugar, el degüello exigía la estrecha cooperación de los dos 'soldados', que colaboraban al *yatiri* y a sus ayudantes presentando las ofrendas. Así, mientras un 'soldado' cortaba el pescuezo de la llama, el otro debía abrir rápidamente su pecho y sacar su corazón. Mientras éste todavía latía (o "estaba vivo", como dicen) lo ponía sobre una capa de azúcar blanca dispuesta en un plato de porcelana blanca o 'plato achinado' que sostenía uno de los ayudantes del *yatiri* y éste último lo ofrecía al *wak'a*, primero alargando los brazos con el plato en las manos y luego echando el corazón, todavía latiendo, a la fogata previamente preparada. Tras el sacrificio de los dos animales con este ritual, el *yatiri* hacía una *wilancha*, que es una libación consistente en esparcir y ofrecer la sangre del animal,

en este caso por el suelo y sobre las propias divinidades.[8] Los 'soldados' también cortaban los pies y la cabeza de ambos animales, echándolos asimismo al fuego para que las divinidades los consumieran.

Para destacar que este sacrificio debía realizarse cuidadosamente, más de un comunario nos contó la historia de determinado *yatiri* bien conocido y respetado que en una ocasión había ordenado a los 'soldados' guardar las cabezas de las llamas para que la gente las comiera en la fiesta; ese mismo día, después de comer la carne de las llamas, el *yatiri* cayó muerto. Los comunarios estaban convencidos de que Turiturini , considerado el más poderoso de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri, había matado al *yatiri*, en venganza por su falta de respeto a las divinidades! Otro hombre, del que se dice que había hablado contra la divinidad y que quería abolir el rito, también habría sido muerto por Turiturini!

Jalantiri Qala Pata

Como vimos, el público seguía a los dos pares de 'soldados', al *yatiri* y a sus ayudantes al lugar donde se realizaron las principales ofrendas. En cambio, los *jilirís* y los *p'iqis* entrantes se quedaban en la 'silla' y, aunque pronto seguían a los demás, no podían entrar en el lugar donde se celebraban los sacrificios, sino que los *jilirís* llevaban a los 'entrantes' a determinado lugar cercano, llamado Jalantiri Qala Pata, donde esperaban y podían vislumbrar las acciones desde cierta distancia. Este lugar se encuentra en el borde de un campo comunal y, como permite entender el nombre aymara, hay allí una roca grande, cerca del borde de una quebrada. Aquí poco después, tras el regreso de los 'soldados', los *p'iqis* recibirían los espíritus de los *wak'a achachilas*. Los comunarios afirmaron tercamente que jamás se permitía a las autoridades entrantes observar de cerca la presentación de las ofrendas ni, en particular, la *wilancha*.

Pero cuando preguntamos por la razón de esta prohibición, las respuestas fueron muy vagas y difíciles de interpretar. Nos decían simplemente que esto traería 'mala suerte'; y ya no pudimos obtener mayores explicaciones, fuera del hecho de que así había sido siempre. Sin embargo, nuestro análisis del tema sugiere que los que ofrecen los sacrificios no deben mirar mientras las divinidades los comen, pues sería un insulto, de la misma forma que lo es invitar a alguien a comer en su casa y mirarlo mientras come. De ahí que los *p'iqis* entrantes, que pagaban las principales ofrendas, contrataban a los especialistas rituales, etc., no podían mirar los sacrificios. Aunque esta explicación acaso no sea completa, ofrece una razón basada en principios básicos de comu-

8 En general se llama *wilancha* a los sacrificios de animales, aunque el término se refiere más específicamente al acto de esparcir y ofrecer su sangre.

nicación que rigen las relaciones recíprocas entre la comunidad y sus divinidades. En efecto, constituye una norma inquebrantable que la gente se aleje del lugar del sacrificio –de preferencia a una casa donde también comen acompañando a las divinidades– tan pronto como se ha asegurado de que las ofrendas quemarán. De lo contrario se considera que las divinidades poderosas, y por tanto hipotéticamente peligrosas, pueden comerse sus almas y, por tanto, pueden morir. Como las autoridades entrantes debían esperar a los 'soldados', Jalantiri Qala Pata fue un lugar especialmente destinado para este fin, en parte porque desde allí no se puede ver la 'cancha' de Turiturini en que se sacrificaban las dos llamas y a donde las divinidades más poderosas iban a comer. La 'mala suerte' consistía, por tanto, en infringir la norma comunicativa y en ser castigado por ello.

La devolución de los poderes de los wak'as

Cuando los 'soldados' se habían asegurado de que las ofrendas ardían bien y quedarían incineradas, hacían nuevas libaciones y comenzaban a llamar a los espíritus de los *wak'a achachilas* gritando sus nombres y agitando con fuerza las telas blancas. La terminología empleada para describir esta acción es elocuente, por lo que adelantaremos aquí algunos de los términos usados, a los que más adelante nos referiremos con mayor detalle. En primer lugar, se dice que los 'soldados' vocean los nombres propios de las divinidades para poner o atraer su *ajayu* o 'ánimo' (alma o espíritu) a las telas.[9] En este contexto se emplea otro par de términos, uno aymara y otro castellano: *qamasa* y 'coraje'. Ambos manifiestan un aspecto importante de los poderes y fuerzas de las divinidades. En determinado nivel semántico cabría interpretarlos –según expresa en sentido directo el término español– como el 'coraje' de los *wak'a achachilas*. Pero el término aymara es más complejo que lo que podría revelar aquella interpretación sencilla: parece denotar la fuente vital que en último término se puede considerar representan los *wak'as*. En tercer lugar, también es revelador el término empleado para describir el acto de llamar a los *wak'as* con los gestos que se hacen con las telas blancas, pero este término, *khiwt'aña* o *khiwxaña*, en realidad describe, tanto la acción de llamar a los espíritus y de envolverlos con las telas como también la acción de envolver a los *p'iqis* en las telas y en los espíritus de los antepasados.

Repitiendo sin cesar sus palabras y gestos, los 'soldados' comenzaban su retorno, trayendo consigo los poderes y fuerzas de sus lejanos antepasados, que ahora estaban envueltos en las telas blancas. Cuando llegaban a cierta distancia del *wak'a* se ataban

9 Esto es importante con respecto del significado general del concepto de *wak'a*, como ya se ha señalado en el capítulo 5. Se volverá a tratar de ello en el capítulo 8.

las telas alrededor de sus cuellos, adoptando así el aspecto de los seres ancestrales y de los poderes que habían podido capturar. Entonces los 'soldados' se dirigían de vuelta a su lugar de confluencia, que se encuentra en el extremo superior de un corral, a unos pocos centenares de metros colina arriba de Jalantiri Qala Pata, al borde de la misma quebrada. Este lugar también está directamente encima del 'palacio' de Turiturini, llevando el nombre de Turiturini Pata, es decir 'encima de Turiturini'.

El ataque de los 'soldados' a los nuevos p'iqis

Terminadas las ofrendas en el 'palacio' de Turiturini y encaminados los 'soldados' al corral de Turiturini Pata, la mayoría de la gente volvía a la 'silla' de los *jiliris*, mientras que los *jach'a jiliri p'iqis*, los nuevos *p'iqis* y el *yatiri* esperaban la llegada de los 'soldados' a Jalantiri Qala Pata. Aproximadamente a las ocho de la mañana la totalidad de los 'soldados' se había reunido en Turiturini Pata y se preparaban para el acto más 'aparatoso' de todo el rito: el traspaso de los espíritus y poderes de los *wak'a achachilas* a las autoridades entrantes.

Calificamos de 'aparatoso' al acto porque todos nos lo describieron sistemáticamente como un ataque 'bélico' de los 'soldados' a las nuevas autoridades. Tras haberse reunido en Turiturini Pata, se dice que los 'soldados' se abalanzaban en un ataque vigoroso sobre los 'entrantes', llamando a los espíritus y poderes de los antepasados:

> Señores: Bienvenidos, bienvenidos, bienvenidos. Vengan acá, almas, espíritus, poderes.
> *Tata: Jawill, jawill, jawilla. Jutam ajayus, animus, kurajis*

Y profiriendo en voz profunda, sombría y temblorosa frases como ésta:

> Soy el antepasado, carajo... Soy el antepasado T'ukuri, Turiturini'.
> *Achilatwa, carajo... Achilatwa T'ukuri, Turiturini.*

Repitiendo una y otra vez éstas y otras expresiones similares, los 'soldados' se aproximaban a los nuevos *p'iqis* corriendo lo más que podían, agitando las telas blancas y llamando a los espíritus de los *wak'a achachilas* de todos los alrededores de la comunidad. Cuando los 'soldados' se encontraban frente a los *p'iqis*, éstos blandían las telas blancas por encima de sus cabezas emitiendo un zumbido "como si fueran chicotes"; luego enrollaban las telas alrededor de sus cuellos, rodeándolos y empapándolos de los espíritus y fuerzas de los benéficos y poderosos *wak'a achachilas* que ahora ayudarían a las nuevas autoridades a gobernar y protegerían a la comunidad en los próximos tres años. Cuando terminaba el ataque, los presentes felicitaban a los *p'iqis* por haber iniciado su período de servicio y se hacían libaciones, en las que cada uno gritaba *jallalla!, jallalla!* (¡viva!). Finalmente las nuevas autoridades

eran acompañadas de vuelta a la 'silla', donde toda la comunidad era invitada a otra comida.

El día de la fiesta

En ese momento se invitaba a los *jiloqatas*, hasta entonces retirados en su propia casa desde la víspera, a unirse a la comunidad en la 'silla' de los *jach'a jilïri p'iqis*. En este día, por tanto, se juntaba toda la comunidad: hombres, mujeres y niños; los más viejos y los más jóvenes. Se servía la carne asada de las dos llamas junto a otros alimentos; después se compartía las hojas de coca y las bebidas alcohólicas. Un aspecto especial de la fiesta era que los hombres y mujeres servían y hablaban entre sí casi exclusivamente en grupos separados; los hombres se ofrecían entre sí hojas de coca de su *ch'uspa* (pequeña bolsa para la coca), mientras que las mujeres hacían otro tanto de su *tarilla* (pequeñas telas cuadradas, tejidas). Las libaciones también seguían esta modalidad por sexos: los hombres y las mujeres tomaban el alcohol de botellas diferentes. Se pasaba el resto de la tarde charlando y alegrándose, bebiendo, haciendo libaciones y mascando hojas de coca. Todos hablaban de ese día como bueno para la comunidad, que ahora se encontraba unida y veía el futuro con optimismo.

7.4. Interpretación del rito

Remataremos este capítulo señalando y examinando algunos de los aspectos más generales del rito que requieren de mayor esclarecimiento antes de poder entrar a los temas y al análisis más específico del capítulo 8.[10]

El significado de la ch'alla en los Andes

La libación es el más común de los sacrificios en los Andes; en realidad, constituye una parte esencial de todos los ritos andinos. Sin embargo, aunque a menudo se traduce el término andino *ch'alla* como 'libación', y se usa muy correctamente en este sentido concreto, el concepto subyacente a *ch'alla* no es un equivalente exacto del subyacente a 'libación'. En primer lugar, la mayoría de las *ch'allas* implican dirigir

10 Allí se realizará una buena parte del análisis del rito iniciático, concentrándonos en (1) el rito como un acto comunicativo entre la comunidad y las divinidades; (2) las repercusiones generales de la íntima relación que la propia comunidad creía haber entablado con las divinidades; y (3) una reconsideración del significado del concepto de *wak'a* y de las relaciones de este importante concepto con el de lo sagrado, cuestión teórica a la que se dedicó el capítulo 2.

súplicas y votos verbales específicos a las divinidades por las que se hacen las libaciones y que presentan un gran interés para quienes quieren analizar los ritos andinos. En segundo lugar, el término *ch'alla* también tiene un amplio uso para designar a cualquier sacrificio y entonces puede traducirse asimismo por 'rito' o 'sacrificio' o quizás 'sacrificio ritual'. De ahí que a las ofrendas rituales que en Sullka Titi Titiri se acostumbraban a celebrar trienalmente en enero, la gente las llamara siempre *ch'alla* o 'costumbre'; y empleaban *ch'alla* lo mismo para muchos otros ritos complejos que para las más sencillas libaciones.

Las expresiones proferidas en cada *ch'alla* se proponen causar los resultados especiales que un individuo o la comunidad buscan y para cuya obtención se ha preparado muy cuidadosamente el rito. Para el éxito definitivo del rito es imperativo llevar a cabo la *ch'alla* de una forma correcta, pues se piensa que cualquier error cometido por los especialistas rituales u otros participantes en un rito, puede provocar castigos y desastres en los individuos y en la comunidad. Por esto en las palabras proferidas se pone a la vista información importante sobre (1) los objetivos exactos de cada rito concreto; (2) quién es el responsable de su realización; (3) quién se beneficiará de ellos; y (4) el carácter de la relación entre la gente que hace las ofrendas y las divinidades que las reciben. Estas son cuestiones clave que hay que formularse a propósito de cualquier rito.

Por razones obvias, en el caso del rito de que venimos tratando no tuvimos acceso directo al tenor exacto de las expresiones proferidas en la *ch'alla* practicada cuando, unos dieciocho años antes de nuestra primera visita a la zona, la comunidad había celebrado por última vez el rito. Pero nuestra participación en un rito específico que se celebró en Sullka Titi Titiri en enero de 1991, como consecuencia directa de nuestras pesquisas sobre los *wak'as* y las tradiciones que los rodean, sí nos ha permitido tener acceso a información importante sobre el tipo de expresiones que se debieron proferir antiguamente en el caso de los ritos de enero. Esa vez se hicieron ofrendas a las mismas divinidades y esta *ch'alla* ritual estuvo a cargo del mismo especialista ritual que en las dos últimas ocasiones en que la comunidad los había practicado. Esta información resulta especialmente rica en lo referente a dos cuestiones cruciales: el rito como un acto comunicativo y la relación entre la comunidad y las divinidades.

Las diferentes funciones de las diversas autoridades

Para poder analizar con alguna precisión el rito de enero y su función en los procesos sociopolíticos de la comunidad, era básico tratar de determinar (1) quién era el responsable de realizar el rito; y (2) para qué fines exactos y con cuáles beneficiarios se consideraba que se llevaba a cabo la *ch'alla*. A primera vista, las respuestas a estas preguntas no fueron fáciles de discernir, resultando ser bastante más complejas e interesantes de lo que habíamos esperado. Veámoslo con mayor atención.

Una de nuestras primeras preguntas fue a quién correspondía realizar la *ch'alla*: por ejemplo, a los 'salientes' o a los 'entrantes'. Pero al hacer esta pregunta en aymara resulta difícil transmitir la misma noción de 'responsabilidad' o 'competencia' que se maneja en la cultura occidental, por lo que hubo que preguntar simplemente si eran los 'salientes' o los 'entrantes' quienes realizaban la *ch'alla*. La primera respuesta a esta pregunta fue, por lo general, que los 'entrantes' realizaban la *ch'alla*; pero cuando repetimos la pregunta, añadiendo si los 'salientes' no realizaban ninguna *ch'alla*, con frecuencia obtuvimos una respuesta más completa. Así pudimos saber con certeza que las nuevas autoridades debían aportar los ingredientes necesarios para las ofrendas y que los 'salientes' también hacían libaciones, aunque sin que estuvieran oficialmente obligados a ello, es decir: *ukhamaki*, 'así nomás'.

Por tanto, sobre los 'entrantes' recaía la principal responsabilidad de la *ch'alla*, que se concretaba en el suministro de los ingredientes: alcohol, hojas de coca, 'misas', llamas, etc., mientras que la única obligación de los 'salientes' era acompañar a sus sucesores y a traspasarles los poderes. Tomadas las cosas así, se consideraba que los entrantes "hacían" la *ch'alla*, aunque en realidad todos los que participaban en la fiesta (teóricamente, todos los miembros adultos hábiles de la comunidad) habrían realizado libaciones. Lo que importa aquí es que la *ch'alla* se practicaba en primer lugar para el beneficio inmediato de los nuevos *p'iqis*, aunque en un contexto más amplio las realizaban para el bien de toda la comunidad. Las autoridades entrantes compartían entre ellas el costo de las ofrendas. Al hacerlo demostraban su decidido compromiso con los *wak'as* y su cuidado del bienestar de la comunidad. La fiesta a la que los *p'iqis* y los *jilīris* habían invitado a toda la comunidad para comer y beber, significaba en último término participar en una celebración común con las divinidades.

Hay que subrayar, sin embargo, que una parte muy importante de la responsabilidad de la *ch'alla* de enero correspondía a los *jach'a jilīri p'iqis*, quienes debían vigilar la organización del rito, su correcta realización y, finalmente, el adecuado traspaso del poder político a los nuevos *p'iqis*. No es casual el hecho de que se les hubiera confiado esta importante tarea: como 'estadistas ancianos' escogidos para esta tarea, se habían ganado el respeto de la gente por su prudencia y acertado gobierno de la comunidad en calidad de *p'iqi* y de *jilaqata*. Recordemos además que si se los considerara prudentes y que fueron autoridades acertadas, es también porque habían establecido buenas relaciones con los *wak'a achachilas* y otras divinidades a lo largo de toda su vida adulta.

La importante función que los *jilīris* desempeñaban en la organización y realización del rito nos devuelve al dato arriba mencionado de que los *jilaqatas* habrían quedado excluidos de participar en la mayor parte del mismo. Al comienzo del rito, los tres *jilaqatas* se reunían en su 'silla' con los 'salientes' y allí recibían la visita de los 'entrantes' y de su cortejo; allí las autoridades se saludaban entre sí y juntos hacían libaciones; pero cuando éstas terminaban, allí se quedaban solos los *jilaqatas* y sólo se

los volvía a invitar a participar con el resto de la comunidad después de la iniciación de los *p'iqis*. ¿A qué se debe esta exclusión de las autoridades principales de la comunidad de la toma de posesión de sus subordinados?

Cuando plantemos a los comunarios esta cuestión, obtuvimos pocas explicaciones reales, limitándose a decirnos que así se había hecho siempre. Pero si nos fijamos en la estructura de autoridad en la comunidad cabe encontrar algunas de las verdaderas razones de la exclusión de los *jilaqatas*. En realidad, es la propia exclusión la que ayuda a explicar en cierta medida esa estructura y el pensamiento político aymara. Como hemos visto, cada *p'iqi* representa a su zona respectiva y a sus intereses en la comunidad; por tanto, se puede decir que, en su conjunto, representan los intereses internos de la comunidad, lo que se sintetiza en el hecho de que se considere que su poder para gobernar procede de las divinidades locales. Los *jilaqatas*, en cambio, aunque cumplen muchas funciones hacia adentro y se dice que deben conocer en mucho detalle a su gente (por ejemplo, para resolver problemas internos), representan también los intereses externos de la comunidad o la representan ante el mundo exterior. Se considera que por esta función entran en contacto y reciben la influencia de los poderes externos, políticos y 'divinos', lo que se refleja en el hecho de que solieran tomar posesión de sus cargos en el pueblo de Jesús de Machaqa y durante una ceremonia en la que los *jilaqatas* entrantes de todas las comunidades del cantón realizaban libaciones colectivas a las divinidades regionales.

Esto hace ambigua su posición y mientras ocupan el cargo se considera que representan una posible amenaza para la comunidad, además de ser responsables de sus intereses externos. De hecho, una de las funciones de los *p'iqis* es contrapesar y minimizar aquella amenaza con una serie de controles sobre los *jilaqatas* a través de reuniones periódicas en las que los *p'iqis* han de dar su consentimiento a las medidas que sus superiores se proponen adoptar en nombre de la comunidad. En último término todas las autoridades son responsables ante la asamblea comunal, que puede destituir a los incompetentes. Por esto la posición sociopolítica de los *jilaqatas* (que han tomado posesión de sus cargos solamente dos semanas antes que los *p'iqis*) y los poderes que ejercen ayudan a explicar su exclusión del rito de enero, pues su función y sus poderes en cierta medida se oponen a los de los *p'iqis*: en ambos casos se considera que proceden de las divinidades locales y regionales, cuyos poderes específicos y territorios geográficos y sociopolíticos están tan bien definidos como las funciones y poderes de las autoridades.

Por consiguiente, las actividades de los *jilaqatas* está sujetas a una permanente vigilancia de la comunidad y se considera que prestan un servicio a la comunidad de la misma forma que se considera que también lo hacen las demás autoridades en diferentes niveles de la jerarquía sociopolítica comunal. Este hecho llevó a Bonilla y Fonseca (1963: 18 y 50–60) a no considerar a los *mallkus* verdaderos dirigentes de sus comuni-

los volvía a invitar a participar con el resto de la comunidad después de la iniciación de los *p'iqis*. ¿A qué se debe esta exclusión de las autoridades principales de la comunidad de la toma de posesión de sus subordinados?

Cuando plantemos a los comunarios esta cuestión, obtuvimos pocas explicaciones reales, limitándose a decirnos que así se había hecho siempre. Pero si nos fijamos en la estructura de autoridad en la comunidad cabe encontrar algunas de las verdaderas razones de la exclusión de los *jilaqatas*. En realidad, es la propia exclusión la que ayuda a explicar en cierta medida esa estructura y el pensamiento político aymara. Como hemos visto, cada *p'iqi* representa a su zona respectiva y a sus intereses en la comunidad; por tanto, se puede decir que, en su conjunto, representan los intereses internos de la comunidad, lo que se sintetiza en el hecho de que se considere que su poder para gobernar procede de las divinidades locales. Los *jilaqatas*, en cambio, aunque cumplen muchas funciones hacia adentro y se dice que deben conocer en mucho detalle a su gente (por ejemplo, para resolver problemas internos), representan también los intereses externos de la comunidad o la representan ante el mundo exterior. Se considera que por esta función entran en contacto y reciben la influencia de los poderes externos, políticos y 'divinos', lo que se refleja en el hecho de que solieran tomar posesión de sus cargos en el pueblo de Jesús de Machaqa y durante una ceremonia en la que los *jilaqatas* entrantes de todas las comunidades del cantón realizaban libaciones colectivas a las divinidades regionales.

Esto hace ambigua su posición y mientras ocupan el cargo se considera que representan una posible amenaza para la comunidad, además de ser responsables de sus intereses externos. De hecho, una de las funciones de los *p'iqis* es contrapesar y minimizar aquella amenaza con una serie de controles sobre los *jilaqatas* a través de reuniones periódicas en las que los *p'iqis* han de dar su consentimiento a las medidas que sus superiores se proponen adoptar en nombre de la comunidad. En último término todas las autoridades son responsables ante la asamblea comunal, que puede destituir a los incompetentes. Por esto la posición sociopolítica de los *jilaqatas* (que han tomado posesión de sus cargos solamente dos semanas antes que los *p'iqis*) y los poderes que ejercen ayudan a explicar su exclusión del rito de enero, pues su función y sus poderes en cierta medida se oponen a los de los *p'iqis*: en ambos casos se considera que proceden de las divinidades locales y regionales, cuyos poderes específicos y territorios geográficos y sociopolíticos están tan bien definidos como las funciones y poderes de las autoridades.

Por consiguiente, las actividades de los *jilaqatas* está sujetas a una permanente vigilancia de la comunidad y se considera que prestan un servicio a la comunidad de la misma forma que se considera que también lo hacen las demás autoridades en diferentes niveles de la jerarquía sociopolítica comunal. Este hecho llevó a Bonilla y Fonseca (1963: 18 y 50–60) a no considerar a los *mallkus* verdaderos dirigentes de sus comuni-

dades, pues cada uno está obligado a asumir este cargo al margen de su prestigio; esos autores creyeron que la justificación que la gente ve para asumir el cargo es el prestigio y el rango de poder que su ejercicio le trae, pero esta opinión pierde de vista los conceptos subyacentes al sistema que se estudia y de que hemos tratado anteriormente. De ahí que, si bien es verdad que las funciones de *sullka p'iqi*, *p'iqi* y *jilaqata* son y eran, en la práctica, obligatorios y se considera obviamente que son un servicio a la comunidad, el prestigio que pueden traer está lejos de ser automático, pues se basa en cómo cada uno logra cumplir sus deberes y en cuán acertada se considera ser su relación con las divinidades. Ganar el prestigio de la comunidad mediante los servicios obligatorios a la misma implicaba, por tanto, un liderazgo real y efectivo basado en unas buenas relaciones con las divinidades locales y regionales: de ser correctas, esto le podría conquistar un cargo honorífico entre los seis *jach'a jilïri p'iqis* que forman la cúpula de la jerarquía sociopolítica de la comunidad.

Los objetivos generales del rito

Los objetivos principales del rito de enero eran: (1) dar a los nuevos *p'iqis* la legitimidad para gobernar adecuada y acertadamente su comunidad en los próximos tres años; (2) ayudar a proteger a la comunidad y a todos sus miembros de trastornos sociales y de posibles ataques de otras comunidades; y (3) crear condiciones favorables para la ganadería y la agricultura.

Entre las observaciones típicas que la gente hace sobre el rito, expresadas a menudo en castellano, figuran "para que no pase nada" o "para que todo salga bien, sin novedad nomás", fórmulas interesantes que se analizarán en el capítulo 8. Se dice que las divinidades han defendido a la comunidad porque se las 'recordó' y 'honró'; en cambio, consideraban que si no se les hicieran ofrendas, la castigaría. En efecto, podían enviar granizo o hielo en lugar de lluvia; y mucha gente atribuía efectivamente la mala cosecha, la sequía y la helada que habían sufrido en los últimos años al hecho de que ahora se había descuidado a los *wak'a achachilas*. Por un lado se dice que la comunidad ha estado en las 'manos' o en el 'regazo' de sus autoridades; y por otro, que las divinidades 'cuidan' o 'hacen caminar' a las autoridades y a la comunidad. Se dice que las autoridades reciben de las divinidades, no sólo su fuerza física sino también y en mayor importancia, su autoridad, es decir, el poder de mandar, que se considera ser en última instancia la capacidad de hablar con autoridad, un elemento de masculinidad. Un objetivo de la ceremonia y de las ofrendas era, por consiguiente, reforzar y recrear la relación de reciprocidad en que se consideraba que la comunidad había entrado con las divinidades locales y regionales. De esta forma establecían un grado de control indirecto sobre fuerzas naturales cruciales (como la lluvia, el viento, el hielo y el granizo) que se cree fecundan o influyen de otras formas en los cultivos agrícolas y

en la multiplicación de los ganados. Los aymaras interpretan que estas fuerzas son atributos directos de las divinidades.

Otro objetivo del rito, que se puede considerar implícito en sus fines principales, era reforzar los lazos importantes y los canales de comunicación entre los poderes complementarios de las divinidades masculinas y femeninas, que hay que reunir para regenerar la vida y el crecimiento. En una *ch'alla* que las autoridades de la comunidad siguen realizando durante la fiesta de Santa Bárbara, a comienzos de diciembre, se hacen ofrendas simultáneamente a las *aynuqas* (los campos comunales que acaban de sembrarse) y a las divinidades masculinas. Así, aunque se consideraba que las parcelas femeninas o *wirjinas* (vírgenes) cuidan y nutren los cultivos, han de fertilizarlas las divinidades masculinas, por lo que se alimenta a los *wak'a achachilas* al mismo tiempo que a los campos, a fin de que liberen y difundan sus poderes regeneradores a las parcelas y animales particulares; y, en realidad, también a los seres humanos.

Hay que considerar, por tanto, que uno de los objetivos implícitos del rito de enero ha sido subrayar los lazos importantes que se habían reforzado en diciembre. Esto se hace especialmente visible cuando en el rito que examinamos comparamos el hecho de que las nuevas autoridades comunales tomaban posesión de sus cargos y habían de manifestar su compromiso a las divinidades, alimentarlas y pedirles que siguieran protegiendo los cultivos, con la petición de que fecundaran el suelo, como habían hecho sus predecesores en el rito de diciembre. El compromiso reiterado con los *wak'a achachilas* resultaba de especial urgencia en este momento, pues enero se encuentra a medio camino de la estación de crecimiento vulnerable, cuando más acecha el peligro real de la helada y del granizo.

7.1. La torre colonial de la iglesia matriz de Jesús de Machaqa también es considerada *wak'a*. Se dice que en sus cimientos se sacrificó a cuatro uras.

7.2. Sullka Tiri Titiri bailando la *qiwu qiwu* durante la fiesta de San Antonio, patrón de Qhunqhu Milluni.

7.3. Un *yatiri* y sus ayudantes preparando los ingredientes de las ofrendas.

8.1. Un *yatiri* y sus ayudantes convaltando a las hojas de coca.

8.2. Diez 'misas' completamente preparadas y listas para su ofrecimiento.

8.3. Un *yatiri* pagando la 'tarifa' de las divinidades.

8.4 y 8.5. Ayuno comunitario de Titik' ana Takaka en la punta de su cerro *achachila* Kallija con participación de *mallkus*, *yatiris* y catequistas, para asegurar buenas lluvias. Madrugada del 23 de enero de 1999.

8.6. Conjunto de *wak'as* en las alturas de Urqurani, sobre Qurpa.

8.7. *Wak'a* Liwruni en Qurpa. Al fondo, la posta sanitaria, que se dice estar también edificada sobre un *wak'a*.

8

COMUNICACION CON LOS *WAK'A ACHACHILAS*

8.1. Introducción

Como ha señalado Turner (1989: 20), "la estructura y propiedades de los símbolos rituales pueden inferirse de tres tipos de datos: (1) su forma externa y rasgos visibles; (2) las interpretaciones dadas por especialistas y profanos; (3) los contextos relevantes mayoritariamente elaborados por el antropólogo". Hasta aquí en cierta medida hemos puesto el énfasis en los dos primeros grupos que menciona Turner, aunque también ha intervenido el tercero. En este capítulo final de alguna manera se invertirán las proporciones. En primer lugar analizaremos algunos de los simbolismos más complejos de los ritos descritos en el capítulo anterior. Los tomaremos como actos comunicativos y examinaremos la información que ofrecen, juntamente con otros datos ya presentados en este libro, fijándonos concretamente en lo que nos dicen sobre (1) los poderes y fuerzas de los *wak'a achachilas*; (2) la relación entre la comunidad y sus divinidades; y (3) la relación entre las divinidades masculinas y femeninas. En segundo lugar, trataremos de evaluar, en el contexto anterior, algunos de los cambios que se han estado produciendo en la organización sociopolítica de la comunidad en las últimas décadas. Finalmente, volveremos a fijarnos en el sentido del concepto de *wak'a* [*huaca*] teniendo presente toda la información que se ha presentado en esta obra. También se mencionarán muchos temas relacionados y se entrelazará el tratamiento de las principales cuestiones planteadas anteriormente, al igual que los tipos de datos mencionados por Turner.

8.2. Medios de comunicación con las divinidades

Los aymaras, y en general los andinos autóctonos, poseen varias formas de comunicación con sus divinidades, todas ellas rituales, aunque la 'intensidad' y la 'intimidad'

con que se produce la comunicación varían grandemente. La forma más corriente de comunicación con las divinidades es a través de 'simples libaciones', que pueden producirse siempre que la gente tenga a mano una bebida, alcohólica o no, pues se considera cortés invitar a las divinidades para que compartan con uno. Otra forma corriente y sencilla de comunicación es que la gente, cuando viaja, deja sus hojas de coca mascadas o a veces una piedrita en las cimas de sus caminos (la *apachita*), a cambio de que la divinidad del lugar les proteja en la próxima etapa de su jornada y les 'quite' su cansancio. He aquí dos ejemplos de acciones informales cotidianas que, aunque no requieren de preparativos especiales ni la presencia de especialistas rituales, se consideran no obstante importantes para las permanentes relaciones entre la comunidad y sus divinidades.

Pero, como hemos visto en el capítulo anterior, otros momentos de comunicación ritual con las divinidades son mucho más complejos e 'intensos', además de exigir grandes preparativos y la asistencia de especialistas. Estos ritos más complejos se pueden dividir en dos categorías principales: por un lado, los que responden al calendario; por otro, los de crisis. Aunque aquí nos concentramos en los primeros, buena parte de lo que se ha dicho y se dirá también se aplica a los segundos.

En agudo contraste con la simple *ch'alla*, que todos pueden realizar en el momento que escojan, la forma más 'intensa' de comunicación con las divinidades es privativa de los *ch'amakani*, especialistas rituales del máximo nivel, de quienes se cree que se comunican verbalmente con las divinidades. Si bien la mayoría de las comunidades cuentan con su propio *yatiri* y a menudo con más de uno, existen muy pocos *ch'amakani* y éstos tienden a concentrarse en determinadas comunidades cada vez más difíciles de encontrar. El trabajo del *ch'amakani* está principalmente dedicado a los ritos de crisis y a tareas especiales, como la definición de quiénes van a ser los *marani* anuales y la confirmación de la existencia y nombres de divinidades (ver, por ejemplo, la nota 1 del capítulo 5). Los individuos y las comunidades suelen buscar su ayuda cuando los *yatiris* locales no pueden resolver problemas graves. Como hemos señalado anteriormente, nos han contado de varias de estas reuniones celebradas en el pasado. Aquí no podemos ofrecer un tratamiento extenso de estas reuniones, aunque se mencionarán todavía algunos detalles más; en cambio nos concentraremos en los actos de 'lectura' de la coca y en las ofrendas rituales.[1]

'Lectura' de las hojas de coca

Si se podía interpretar a las simples libaciones como una comunicación unidireccional, pues no hay ninguna respuesta directa de las divinidades, la 'lectura'

1 Huanca (1989) ofrece información de importancia sobre la función de los *ch'amakani* y Platt (1991) ofrece un relato detallado de una sesión con un *yachaq* (término qhichwa para el especialista ritual del mismo nivel que el *ch'amakani*); ver también Platt (1992).

de las hojas de coca debe considerarse una conversación indirecta. De ahí que la 'lectura' de la coca implique expresiones verbales que el especialista ritual profiere y dirige a las divinidades, que se cree responden 'verbalmente' en las hojas de coca. Para esta lectura se emplean términos aymaras, como *uñuña* o *anjaña*, que pueden glosarse como 'ver', 'mirar', 'observar', 'leer', 'guardar', 'descubrir', 'encontrar', etc. y que destacan el conocimiento personal. En realidad se dice que las divinidades entran en las hojas de coca y esto les permite a quienes saben 'leerlas' comunicarse directamente con ellas, haciéndoles las preguntas cuyas respuestas buscan y recibiéndolas en la coca. El acto de 'leer' la coca es complejo y varía de acuerdo a los objetivos concretos de cada caso y a las prácticas de cada especialista ritual. Nos limitaremos a tratar de los aspectos clave de lo que sucedió durante tres 'lecturas' conexas en que estuvimos presentes en el lapso de tres semanas en 1990-1991.

En aquellas ocasiones el *yatiri* comenzó asegurándose de lo que querían de él quienes habían pedido sus servicios. Hecha la aclaración, éstos pidieron que cada uno soplara en la *tarilla* o bolsa con las hojas de coca. El paso siguiente fue pedir 'licencia' a las divinidades tanto católicas como nativas para proseguir el rito de la lectura e invitarlas a que entraran en las hojas de coca. En la última sesión, en la ofrenda ritual de enero de 1991 (en los días del antiguo rito de enero) esto se hizo en el exterior y una vez recitadas las oraciones, se hicieron libaciones sobre la *tarilla* para saludar a las divinidades.

Cuando se considera que las divinidades ya han entrado en las hojas de coca puede darse comienzo a la lectura. Primero se abre la *tarilla*, que había sido doblada sobre las hojas colocando sus cuatro extremos en el centro, y el *yatiri* observa el orden en que aparecen las hojas, en busca de signos de la primera reacción de las divinidades a sus peticiones. Luego se seleccionan unas pocas hojas bien formadas e intactas, que el *yatiri* coloca de acuerdo a la ocasión; es decir, según las divinidades que va a consultar, las preguntas que quiere hacer o por quién pregunta. La bolsa siempre se coloca de manera que su fondo mire hacia el *yatiri*. En las tres sesiones mencionadas se colocaron tres hojas juntas en el borde superior de la bolsa, representando, de la izquierda a la derecha del *yatiri*, a la 'Virgen' (*Pachamama*), a la 'Gloria? (Dios/Cielo) y a los *wak'a achachilas*. Debajo de estas tres hojas y encima del centro de la *tarilla* se colocó una hoja que representaba a los presentes. Luego se puso el resto de las hojas, en un montón, en la mitad inferior de la bolsa. Finalmente se colocó cerca de las hojas de arriba una o dos monedas (esto variaba), a las que se llamaba los *nayra* ('ojos'); por lo menos algunos los consideran instrumentos necesarios o *médium* para que se produzca la comunicación. La Ilustración 8.1 muestra una escena de la 'lectura' de la coca durante el ritual de enero de 1991.

Terminadas estas operaciones, el *yatiri* podía empezar a hacer las preguntas. Después de cada pregunta desparramaba hojas de coca del montón sobre las que había dispuesto, leyendo las respuestas según la manera que las hojas se posaban (por ejem-

plo, a dónde apuntaban, cuán cerca estaban de las hojas colocadas, si se posaban al revés o no) y su forma (si estaban dobladas y/o rotas): cada forma tiene su significado propio: por ejemplo, plata, muerte, enfermedad, etc. Después de una tanda de preguntas relacionadas, se limpia la tela y se vuelve a colocar las hojas si así se requiere para otro tipo de averiguación, antes de que se pueda iniciar otra tanda de preguntas.

En la mayoría de los casos se repiten varias veces las mismas preguntas. Por ejemplo, si es negativa la primera respuesta a una petición de realizar una ofrenda, se la puede reiterar una y otra vez, proponiendo otro lugar, otra fecha, otro *yatiri*, etc. Los *yatiris* siempre desean también eliminar toda duda de que saben que la voluntad de las divinidades es inequívoca. Las preguntas, oraciones y súplicas se pronuncian en alta voz y las respuestas se 'leen' como expresiones verbales. He aquí un ejemplo:

– A ver, a los *achachilas*, a ver. Jesús mi dios, mi buen padre dios, que está en el cielo. Ay mi buen padre dios, padre Santiago milagroso, mama Copacabana madre, a ver, eso recordando eso, estaremos bien, tendremos suerte o si no, a ver Jesús, mi dios, así bien no más te rogamos, ¿a la virgen, a los *wak'a achachilas* podemos dar? Aquí está el *wak'a achachila*, aquí está la virgen, esto también para el dios del cielo, Jesús, mi dios, buen dios, padre.

Awir, achachilanakaru, awir. Jesus diyusay, suma dios tatay, alaxpachankir gloria awkisay. Ay suma dios tata, Santiago milagros tatas, mama kopakawanankiri taykn, awir, uka amtapkta ukxay, walikismati, surtix utjaspati y janikich, awir Jesús, diyusay, aka sumaki mat'asipksma, uka wirjinarus, wak'a achachilanakaru waxt'asma. Akas wak'a achila, akas wirjina, akanakiy alaxpach gloria awkisa, Jesús, diyusay, suma dios, tatay.

– "¿Dónde está pues?", dice el *tataku* [*waka achachila*]
"Kawkirakisti?", sarakis tataku.

– ¿Ha dicho?
Siri?

– El wak'a achachila quiere mucho.
Wak'a achachilax wal mani.

– Ya!

– Mira. Mm, esto, no podemos.
Mira. Mm, akas, janiw puyrktani.

– Aquí está, están de verde.
Akaxay, ch'uñatkamakichixay.

– Entonces, de otro lado así también está mirando. Hay una palabra, una palabra, hay voz [en la coca].
Ukat yaqha chiqat akhamraki uñch'akisinki. Mä palabrax, palabrax, utjixa aru.

Este texto procede de lo que se convirtió en una prolongada 'lectura', después que Don Félix Layme hubiera pedido a un *yatiri* que comprobara si él o nosotros pudiéramos hacer ofrendas a los *wak'a achachilas* de su comunidad. En esa fase no está claro 'quién' responde en la coca y, en realidad, la mejor interpretación de la 'voz' es que representa colectivamente a todas las divinidades. Pero lo que queda claro es que se entiende que 'una voz' da 'respuestas verbales' a súplicas o preguntas concretas. Aunque se considera que los *wak'a achachilas* tienen hambre y desean mucho las ofrendas –su primera respuesta fue "¿dónde están, pues, las ofrendas?"–, al *yatiri* le costó mucho tiempo averiguar si realmente podíamos proseguir o no en el ofrecimiento de los sacrificios. Sólo lo supo después de haber enumerado una serie de diferentes fechas, especialistas rituales, ingredientes de 'misa' y de divinidades. Cuando por fin obtuvo una respuesta positiva, todavía dependió de que el *yatiri*, que había demostrado haber sido bien elegido para ese rito propuesto, confirmara si el rito podía celebrarse. Al terminar la lectura, se dice que las divinidades salen de las hojas de coca y todos los presentes son invitados a mascar coca de la tela, como una especie de comunión con las divinidades.

Ofrendas rituales y el acto de 'mencionar' a las divinidades

Las 'simples libaciones' son ciertamente ofrendas rituales, además de actos de comunicación. Y de modo similar, las ofrendas rituales complejas son formas de comunicación con las divinidades, que en la mayoría de los casos incluyen tanto libaciones como lectura de las hojas de coca. Las ofrendas rituales complejas también varían en cuanto a su 'intensidad', reflejada en los ingredientes de los sacrificios, que en la actualidad suelen consistir en una cantidad variable de 'misas' acompañadas de series de libaciones con alcohol puro y, a veces, con cerveza (es decir, con bebidas rituales) y de momentos para mascar coca. En algunas de las 'misas' a veces se incluyen fetos de llama, cordero o chancho, mientras que la sangre (es decir, el sacrificio de animales) queda reservada exclusivamente para las ocasiones especiales.

Un aspecto clave de las ofrendas rituales complejas es la 'mención' o 'designación' de las divinidades a las que hay que ofrecer sacrificios. En realidad, aunque pudiera parecer trivial, este acto de 'mencionar' a las divinidades pone de manifiesto un rasgo esencial de su naturaleza y atributos: el hecho de que tengan nombres. En primer lugar, esto es lo que da un carácter singular a las divinidades aymaras, en especial a los *wak'a achachilas*, frente a las *chullpas*. A éstas se las caracteriza como 'gentiles' (paganos o no–cristianos), que vivían antes de la llegada del sol (es decir, antes de la 'creación' del mundo por Dios/Jesús) y carecían de nombres; aunque, a lo menos

ahora, algunas *chullpa* sí tienen nombres. Los *wak'a achachilas*, en cambio, pasan por pertenecer a la era cristiana (es decir, a la cultura aymara) y por aparecer después de la 'creación' del sol. Con todo, hay aquí cierta ambigüedad señalada ya en el capítulo 5, que puede apreciarse en el hecho de que se asocie a algunas *chullpas/awichas* con determinados *wak'as* y/o *wirjinas*; también, en que la noche y la oscuridad estén muy relacionadas con el territorio y los poderes de los *wak'a achachilas*.

En segundo lugar, el hecho de que las divinidades tengan nombres propios viene a subrayar su esencial individualidad.[2] Esta individualidad es crucial para la forma como los aymaras se relacionan con sus divinidades, de ahí que hayamos hablado de divinidades locales y regionales y que hayamos visto la existencia de una relación jerárquica, tanto entre divinidades masculinas y femeninas como dentro de las filas de los *wak'a achachilas*. En realidad, se considera que esta jerarquía entre los *wak'a achachilas* refleja la jerarquía sociopolítica vigente en la sociedad humana. Aunque esto es más teórico que real (la gente usa frases como 'deben' y 'deben ser'), no por ello es menos importante. En este contexto, se dice que las grandes cumbres nevadas regionales son *jach'a* ('principales'). Se considera también que los *wak'a achachilas* 'nombran', 'designan' o 'eligen' periódicamente a sus propios *p'iqis* y *jilaqatas*, de la misma forma que la gente lo hace en las comunidades. Esto favorece el hecho de que haya que renovar las relaciones entre la comunidad y sus divinidades cada vez que las nuevas autoridades toman posesión de sus cargos; y también explica los rasgos fundamentales del sacrificio ritual (es decir, tanto el orden en que se menciona a las divinidades como el destino de las ofrendas).

Por esto, aunque por lo general haya que empezar 'mencionando' por su nombre propio a las divinidades católicas y regionales, para pedirles su 'licencia', con mucha frecuencia resulta mínima su cuota de ofrendas. En el rito en que participamos en enero de 1991, se destinaron a los *marani* (las cuatro divinidades regionales) dos de las diez 'misas' preparadas, mientras que se 'mencionó' a ocho *wak'as* locales como receptores de otras tantas 'misas'; y solos Turiturini y T'ukuri recibieron fetos abortados de llama (ver Ilustración 8.2). Esto viene a demostrar que, aunque se reconoce la supremacía jerárquica de las divinidades católicas y regionales, era más importante la relación de la comunidad con sus divinidades locales. Esto vale, en general, de los asuntos locales, aunque hay que subrayar que también se invitó a saborear las ofrendas a las divinidades regionales, 'cercanas' y 'lejanas'. De hecho, aunque el *yatiri* 'nombró' en sus oraciones a un número importante de divinidades, también hizo mención de *achachilas* 'lejanos' y de aquellos que 'no había podido mencionar', por ejemplo,

2 Ver el capítulo 2. Esto choca también aparatosamente con el Dios judeocristiano del Antiguo Testamento, que se niega a revelar su nombre a Job. De ahí la avenguación cabalística para descubrir el nombre de Dios, es decir, para hacerse como Dios.

porque en ese momento no supiera o recordara sus nombres. Por tanto, se dice que se invita a todas las divinidades, aunque sólo se destinan ofrendas particulares a un número limitado de ellas, es decir, a las que considera que influyen directamente en los asuntos locales.

Encuentros íntimos

Se puede considerar el mascado de hojas de coca después de una lectura de la coca como una especie de comunión entre las divinidades y los participantes. Por esto se dice que las divinidades también mascan hojas del montón de la *tarilla* y es fundamental que quienes las invitan las compartan con ellas: de lo contrario se pueden ofender y esto traería 'mala suerte'. De hecho, casi toda comunicación con las divinidades puede interpretarse como comunión, pues suele incluir el compartir la bebida y la comida (por ejemplo, nunca se hacen libaciones sin que la persona que las realiza tome un sorbo del líquido). Las ofrendas rituales complejas son, por consiguiente, también actos de comunión; pero la 'intensidad' de que anda cargada la comunicación vuelve especialmente peligrosos estos momentos de contacto con las divinidades. Hay que pensar que las razones subyacentes a esta 'intensidad' y peligro residen en el compromiso profundo que las ofrendas rituales significan para la relación entre la comunidad y las divinidades. Por esto, si algo se hace mal las consecuencias son necesariamente más graves, lo que viene corroborado por los cuidadosos preparativos de las 'misas' y el permanente control de los actos por parte del *yatiri* mediante la consulta de las hojas de coca.

Como hemos descrito en el capítulo 7, los preparativos de las ofrendas toman su buen tiempo cuando hay que ofrecer muchas 'misas'. Después de las primeras lecturas de la coca y libaciones, se suele ofrecer el 'pasaje' (mezcla de incienso y goma copal). La mayoría de los *yatiris* los preparan y queman por separado, aunque también se puede incluir en la 'misa' misma. Nos explicaron el 'pasaje' como 'el billete de bus de las divinidades'. Se 'paga' el 'pasaje' al comienzo de la tarde, mientras que las ofrendas principales suelen quemarse después de la medianoche (ver Ilustración 8.3). El tiempo intermedio se usa para preparar cada 'misa' y también comida para los participantes; luego la gente espera, charlando y mascando hojas de coca, que llegue el momento de hacer el sacrificio. Por lo general se piensa que el mejor momento es poco después de la medianoche, cuando nadie anda por ahí, pues humanos y animales descansan tranquilamente dentro del complejo doméstico y, por tanto, no corren el peligro de ser comidos por las divinidades hambrientas.

Al final, cuando las ofrendas ya están ardiendo, la gente regresa a la casa y se sirve comida para que pueda unirse en la fiesta a las divinidades. Se dice que, tras haber acabado con todas las ofrendas, las divinidades regresan a sus casas u hogares (*uta*),

para lo que necesitan de mucho tiempo, al igual que en su venida. Se piensa que ahora están alegres y que incluso van bailando en su camino de retorno, lo mismo que los participantes, que después de comer se entregan sin límite a la bebida. Se considera arriesgado salir antes de la mañana y que también sería incorrecto irse a dormir: éste es el momento de compartir la fiesta con las divinidades, con las que acaban de renovarse los lazos vitales.

Teniendo en cuenta todo eso, se pueden apreciar más fácilmente las razones de la atmósfera cargada del tramo final del ritual de iniciación descrito en el capítulo 7. Uno empieza a comprender por qué la carga de los 'soldados' contra los *p'iqis* se describía como un ataque. Se hace también más comprensible el uso del término 'soldado', cuando se piensa en la tarea de esos hombres, así como el valor que deben tener para llevarla a cabo. Sin embargo, a la vez esto plantea nuevas preguntas sobre las características de la relación recíproca entre la comunidad y sus divinidades y sobre los poderes de las divinidades, especialmente de los *wak'a achachilas*.

8.3. Aspectos de una relación recíproca

En este apartado nos fijaremos en algunas de las principales características de la relación de los *wak'a achachilas* y otras divinidades con la comunidad. Hay que destacar que, aunque los comunarios consideran sin dudar que esta relación es, o ha sido, recíproca, nunca se la consideró simétrica. De hecho, en los ritos de que nos hemos ocupado se manifestaba explícitamente el gran desequilibrio de poder; aunque también se dice que las divinidades y, en particular, los *wak'a achachilas*, en cierta medida dependen de las ofrendas rituales que les presenta, o presentaba, la comunidad.

En realidad, en la situación actual, en que ya no se hacen las ofrendas comunales (a excepción de la fiesta de Santa Bárbara, en diciembre), mucha gente considera que las divinidades están descuidadas y hambrientas. Se piensa que este abandono de las ofrendas comunales ha dado lugar a un desequilibrio en la relación con las divinidades, que ahora amenaza a la comunidad, a su armonía social y a su subsistencia. Para comprender esta nueva situación hay que tomar en cuenta aquel desequilibrio de poder que siempre se ha creído existir entre la sociedad humana y sus divinidades y que se solía compensar o nivelar con la relación recíproca que la primera pensaba haber entablado con las segundas. Esto significaba que, a cambio de las ofrendas periódicas que se hacían en ciertas fiestas dentro del calendario, las divinidades protegían a la comunidad y le daban los medios para la producción agrícola y ganadera. Cuando las cosas empeoraron, esto se interpretó como incumplimiento de las obligaciones de la sociedad para con las divinidades, transgresión moral de los individuos, etc. Esto, a su vez, podía hacer que las divinidades, o

bien negaran a la comunidad o a los individuos los beneficios de sus poderes y fuerzas (por ejemplo, haciendo que no lloviera), o bien los castigaran de una forma más directa, por ejemplo en forma de pestes, o de hambrunas causadas por la destrucción de las cosechas por la helada o el granizo. Podríamos incluso interpretarlo como si las divinidades se sirvieran de una parte de lo que esperaban que se les ofreciese. En ambas hipótesis se requería de un rito de crisis para restaurar un nuevo equilibrio en la relación. Por tanto, considerándolo en este contexto y añadiéndole la llegada del Cristianismo y de sus ideas, tiene poco de sorprendente que cada vez más se haya ido considerando a las divinidades nativas como más ambiguas y peligrosas, especialmente en las comunidades donde se han abandonado las antiguas relaciones con las divinidades comunales.

Cabe afirmar que la relación entre la comunidad y sus divinidades tiene dos caras: por un lado, tenemos un ámbito relacionado con los poderes políticos (y, hasta cierto punto, con la fuerza física), que incluía relaciones con los *wak'a achachilas*; por otro, un ámbito que afecta a la fertilidad, al crecimiento y a la procreación, que incluía relaciones con las divinidades tanto masculinas como femeninas y de ellas entre sí. Los dos principales ritos relacionados con estos dos ámbitos se celebraban trienalmente en enero y, anualmente, en diciembre, respectivamente. Mientras que en la actualidad se ha interrumpido el primer ámbito de relación, desapareciendo los ritos con él asociados, el segundo se mantiene, aunque de una forma más sencilla que antes; por ejemplo, ahora se ofrecen fetos de llama donde antes se solían sacrificar llamas vivas. En un intento de evaluar algunas de las razones de ello, prestaremos mayor atención a algunos aspectos clave de la relación recíproca entre la comunidad de Sullka Titi Titiri y sus divinidades. En conformidad con el énfasis que se les ha dado en este estudio, nos concentraremos en la relación entre los *wak'a achachilas* y la comunidad, en parte destacando algunos conceptos aymaras clave que se suele emplear para describir la relación y los poderes de estas divinidades.

Ley wak'a

El concepto de 'ley *wak'a*' es, a este respecto, decisivo. En el capítulo 5 ya vimos que se calificaba a Turiturini y a Salla de 'ley *wak'a*', por considerar que establecían normas locales: el primero a escala comunal, y el segundo, a escala regional. En el caso de Turiturini y de los demás *wak'a achachilas*, esto significaba que los preceptos, prácticas y reglas que regían a la comunidad, lo mismo que los poderes y autoridad políticos para darles cumplimiento, residían en los *wak'as*, que los regulaba o vigilaba. Por consiguiente, la infracción de las reglas sociales o el abuso del cargo de autoridad local iba también contra los principios políticos, sociales y morales defendidos por las divinidades, pudiendo provocar su cólera sobre la comunidad. Por el contrario, la ob-

servancia de las normas (en otros términos, cumplir las leyes no escritas de la sociedad) garantizaba la benevolencia de las divinidades.

Ch'amani y munañani

Para referirse a los poderes relacionados con los *wak'a achachilas* se emplean dos conceptos aymaras clave. El primero, *ch'amani*, denota fuerza física (o 'fuerza real', como se dice también), aunque por asociación también puede connotar valor y poder. De ahí que la dureza (*qhasqa*) de la piedra de que está hecho Turiturini, que se piensa le permite a este *wak'a* quebrar y matar a otras piedras, se vincula a *ch'amani*. Ser *ch'amani* se opone, por tanto, a ser débil, que se expresa como *jan ch'amani* ('sin fuerza'). Muchos consideran que la debilidad física de la gente actual es, en efecto, una de las consecuencias del abandono del rito por parte de los miembros de la comunidad.

El segundo concepto, *munañani*, es mucho más complejo que el primero, o al menos mucho más difícil de captar para un extraño. También se lo usa con mayor frecuencia para referirse a los poderes de los *wak'as*, a los que se dice que los nuevos *p'iqis* reciben de ellos, y a los de los individuos voluntariosos y mandones. *Munañani* procede de la raíz *muna-* que por sí misma puede significar: 'capricho', 'deseo vivo y pasajero', 'deseo', 'amor', 'apetito', etc.; si añadimos el sufijo *-ña* obtenemos el verbo *munaña*, 'amar', 'antojarse', 'mostrar afecto', 'desear', 'ansiar', 'necesitar', 'buscar'; y 'voluntad'. *Munañani* se forma con la adición del poseedor *-ni*, 'el que tiene', con lo que en una traducción elemental, significa el que tiene o posee amor, capricho, deseo, voluntad, etc. Los diccionarios aymaras, sin embargo, dan: 'poderoso', 'muy poderoso', 'prepotente', 'déspota', 'soberbio', 'orgulloso', 'antojadizo', 'caprichoso', 'testarudo'; y uno de ellos (Carvajal et al. 1978) da la siguiente entrada:

> "*Munañani*... Poderoso, omnipotente; que todo lo puede, poder propio de los dioses, ej. *Jillimani Achachilax wali munañanüsa* = el Achachila Illimani es muy poderoso."

¿Cómo enfrentarse con tal complejidad en un solo concepto? Cuando preguntamos a la gente de Sullka Titi Titiri el significado de *munañani*, su primera respuesta solía ser 'poderoso' o 'caprichoso'; pero cuando insistimos en las relaciones entre esos sentidos y los de 'amar', 'desear', etc., empezó a aparecer una interpretación más enredada. En primer lugar, aunque los hombres ciertamente pueden ser *munañani*, este atributo está intrínsecamente relacionado con los poderes de las divinidades, como da a entender uno de los diccionarios aymaras, compilado realmente por aymara hablantes nativos. En segundo lugar, los humanos adquieren estos poderes entrando en relación con las divinidades, por ejemplo, cuando se convierten en autoridades locales, llegando a ser tanto más poderosos cuanto más se considera que han podido desarrollar aquella relación. En tercer lugar, también ganaron en claridad las principales caracte-

rísticas y ámbito de los poderes que designa el concepto de *munañani*.

Más arriba (ver sección 4.4), se describió *munañani* como el poder para dar órdenes a la gente y de obtener su respeto mediante el uso del lenguaje; pero, como también hemos visto, se trata de poderes limitados, marcados por determinados preceptos y reglas. Se supone, por ejemplo, que las autoridades cuidan de su comunidad y que una de las principales cualidades del buen gobierno es la humildad. Se dice que este rasgo, más que disminuir, aumenta la autoridad real. Al respecto hemos de recordar las semejanzas entre la relación de los miembros de la comunidad y sus autoridades y las existentes entre la comunidad y sus divinidades. En ambos casos se dice que quienes tienen mayor autoridad están obligados a cuidar y proteger/defender a sus 'súbditos' (las mujeres a sus hijos; los pastores a su rebaño). Pero, establecido esto, ¿cómo explicar las connotaciones negativas de *munañani*?

Nos parece que la cuestión presenta dos caras: la primera es que los aymaras reconocen una estrecha afinidad o una sutil distinción entre los conceptos de amor, deseo y capricho por un lado, y envidia, codicia, ambición (descritos todos ellos por una misma raíz aymara, *muna-*) y poder, por otro; la segunda, que hay que tomar en consideración la volatilidad e imprevisibilidad intrínsecas de los poderes y fuerzas que se atribuye a los *wak'a achachilas*. Aun creyendo uno haber cumplido con todas las propias obligaciones para con ellos, todavía cabe la posibilidad de que algo vaya mal. De ahí que, aunque se considere que las divinidades con las que la comunidad ha entablado una relación fundamentalmente se preocupan por ella, esto no excluye el capricho ni el que puedan usar sus poderes para lo malo o lo bueno, a menudo sin que la gente pueda determinar realmente las razones de ello. De una forma parecida, se sabe que quienes ocupan cargos poderosos pueden ser egoístas y abusivos por puro capricho.

Reciprocidad y poder

Esto nos devuelve a la cuestión de los principales rasgos de la relación entre la comunidad y sus divinidades sintetizadas en el rito de enero y en el *wak'a achachila* Turiturini. En el capítulo anterior ya se señalaron los propósitos principales del rito de enero, pero ahora insistiremos en algunos de los términos que la gente del lugar emplea para describirlo. Como destacamos entonces, se dice que las divinidades han 'defendido' a la comunidad porque se las 'recordaba' y 'honraba'. Las obligaciones humanas de esta ecuación, la mayoría de las veces se las describía como recuerdo (*amtaña* o *amuyaña*) en cuanto opuesto a olvido (*armaña*), que es lo que sucede en la actualidad; pero esto no se lo

3 Arnold (1992: 32-34) trata de la función de las series de *ch'allas* y de la bebida ritual como parte integrante del recuerdo del origen de las cosas y de la gente.

concibe simplemente como un proceso mental, sino como una serie de acciones que se traducen en ofrendas rituales.[3] Se alude también a estas acciones como 'respetar' (*wiqaña*) y 'honrar' (*yupaychaña*), términos que a veces se traducen como 'adorar', que acaso sea una extrapolación innecesaria. Lo decisivo es asegurar que el acto de recordar sea 'completo': en realidad, el término aymara empleado en este contexto, *phuqhaña*, denota la acción de 'cumplir su obligación' y de 'hacer algo por completo' (de ahí, por ejemplo, el hecho de que se invitara a todas las divinidades a saborear las ofrendas).

A cambio de cumplir con sus deberes para con las divinidades, la sociedad podía esperar su protección y benevolencia, por una especie de *ayni* o ayuda recíproca. Se esperaba, por ejemplo, que las divinidades dieran prosperidad a la comunidad:

> A este tu hijo así también vas a mandar, todo completo...
> *Aka wawamarus ukhamaraki aparata, taqi phuqata.*

Con frecuencia también se describieron las obligaciones de las divinidades como 'ayudar' (*yanapaña*), 'guiar' (*irpaña*), 'defender' (*arxataña*) y 'apartar' enfermedades, peligros... (*nukhuña*); y se usó metafóricamente los términos *uywaña* (cuidar, alimentar, criar) y *awatiña* (pacer, pastorear) para referirse a lo que se esperaba de las divinidades. El sentido de todos estos términos es relativamente explícito y no presentan dificultad para considerarlos coherentes con los principios de la reciprocidad. Pero no puede decirse lo mismo de otros dos términos semánticamente emparentados que se usaban en el mismo contexto.

De uno de ellos, *jalxataña*, se ha tratado anteriormente (ver la sección 5.3) y tiene el sentido tanto de 'atacar' como de 'ayudar', como aparece en los diccionarios aymaras. El otro es *jark'aña*, que según los diccionarios también significa simultáneamente 'atacar' y 'proteger'. Pero en aymara estos dos términos convergen para dar un tipo de protección basada en la fuerza e incluso en la dominación: de ahí que el *jark'iri* (en este contexto, los *wak'a achachilas*) es el guardián o vigilante que por su fuerza física y el poder de su autoridad 'ataca' cualquier peligro que aceche a su 'rebaño'. El término se usa también, en efecto, en el contexto del pastoreo de animales. *Jark'aña* es, por tanto, un término que explicita totalmente el carácter asimétrico de la relación entre la comunidad y sus divinidades.

También *jalxataña* expresa una noción de desequilibrio de poderes; pero, aunque los significados de ambos términos están íntimamente relacionados, el de éste tiene unas connotaciones más explícitamente beligerantes, en especial en el contexto del ataque 'guerrero' de los 'soldados' a los nuevos *p'iqis*, donde no aparece ningún sentido de 'protección' en la descripción de los comunarios. Aquí las divinidades hacen una explícita demostración de fuerza y poder, que sólo cabe interpretar en relación con su supremacía en la relación con la comunidad y sus autoridades. Sin embargo, este ataque de las divinidades (a través de los 'soldados') a los *p'iqis* sólo es, naturalmente, de carácter

simbólico, en realidad una muestra de fuerza y poder. Además de explicitar la condición superior de las divinidades frente a la comunidad y a sus nuevas autoridades, el ataque es como una manifestación de fuerza que se relaciona con el poder de las divinidades para protegerla de los peligros y enemigos exteriores. Más aún, como el propósito del ataque era transferir una parte de esta fuerza y poder a los *p'iqis*, cabría interpretar el ataque en parte como un abrazo y un compromiso con (o incluso una especie de 'conquista patriarcal' de) estos hombres, particularmente cuando lo vemos en el marco de lo que se ha dicho sobre el sentido de los términos aymaras para atacar/defender.

8.4. Conclusiones

Al final del capítulo anterior citamos algunas observaciones típicas que la gente hace sobre el rito de enero y sobre sus efectos para la comunidad y su futuro. Aquí nos fijaremos con un poco más de atención en estas declaraciones y en las importantes repercusiones que tienen para la relación entre la comunidad y sus divinidades para, sin salir de este contexto, tratar de evaluar algunas de las razones por las que en las últimas décadas se ha abandonado un rito tan fundamental. Finalmente, volveremos a plantear la cuestión del sentido del concepto clave de *wak'a* [*huaca*], al que ya dedicamos el capítulo 2, a la luz de la información que se desprende de toda nuestra investigación de campo.

Continuidad y cambio

Como propusimos al principio de este trabajo (capítulo 2), en lugar de tratar de comprender la religión andina como una división absoluta entre 'lo sagrado y lo profano', es mejor examinarla de acuerdo al medio sociocultural de que surge, a los procesos rituales por los que se honra a las divinidades, y al discurso –incluidos mitos y relatos– que la gente emplea para hacer inteligibles sus creencias. Este método, que hemos tratado de seguir en este estudio, subraya el papel esencial que han jugado los procesos socioculturales permanentes en la configuración de la historia, definiendo, modificando, bloqueando y/o legitimando el cambio. Pero también sugiere que los propios procesos socioculturales sufren transformaciones.

Las observaciones anteriormente citadas sobre el rito de enero eran: "para que no pase nada" y "para que todo salga bien, sin novedad nomás". Resulta aquí muy interesante el agudo deseo de continuidad, particularmente cuando se lo examina a la luz del permanente proceso de sacralización por el que hay que considerar ha pasado el rito de enero. De hecho cabe argumentar que el rito representaba en parte una forma de 'manipular' el cambio para que 'apareciera' como la continuidad deseada y legítima, de acuerdo a las ideas propias de la cosmología aymara sobre la estabilidad y la transfor-

mación histórica. Esto habría sido muy compatible, por ejemplo, con los principios del dualismo aymara y con la noción de unidad y totalidad teóricas que se expresa en el concepto de *yanantin*, analizado anteriormente.

Pero, ¿por qué se ha abandonado el rito de enero? Como señalamos en las conclu- [illegible] co que oculta relaciones asimétricas y desiguales. Pero, cuando se producen cambios radicales en la sociedad, es probable que ésta sufra tensión. Esto se aplica, sin duda, a la reciprocidad 'imaginaria' entre la sociedad humana y sus divinidades, donde éstas asumen claramente una prioridad jerárquica sobre sus contrapartes humanas. Cuando se pregunta a la gente por qué se ha abandonado el rito iniciático, queda claro que esto ha sucedido como consecuencia de la desunión social y religiosa que ha imposibilitado al conjunto de la comunidad la prosecución de esta práctica. Mucha gente culpa a la Reforma Agraria y al sindicalismo; algunos culpan a los cristianos practicantes, católicos y evangélicos; y otros todavía a la indiferencia de los jóvenes por las 'tradiciones' de la comunidad. En realidad resulta muy difícil señalar con precisión una razón especial, siendo más probable que una combinación de factores ha dado lugar a esta nueva situación. Veámoslo en más detalle.[4]

Como hemos hecho notar al comienzo del capítulo 3, los diversos autores que han estudiado las comunidades de Jesús de Machaqa subrayan el carácter 'tradicional' o 'autóctono' de la región y, a la vez, el cambio considerable que ésta va teniendo desde los años 50, a un ritmo que sigue creciendo (Bonilla y Fonseca 1963, Albó et al. 1972, Ticona y Albó 1997). No sólo han tenido su impacto la Reforma Agraria y el sindicalismo, sino que la educación ha mejorado (los jóvenes ahora salen bachilleres de sus colegios locales y pueden ingresar en la Universidad) y las nuevas sectas religiosas evangelistas han echado raíces en muchas comunidades, incluida la de Sullka Titi Titiri. También ha mejorado mucho el transporte público y muchas familias actualmente viven una parte del año en la ciudad de El Alto. Cada vez más la gente migra, especialmente la generación joven que ha logrado una mayor educación, y esto ha llevado a una falta muy sensible de jóvenes para asumir las responsabilidades de autoridades locales.

Las estructuras sociopolíticas han cambiado, por tanto, a escala regional y local. El antiguo cantón se ha disgregado y los 'sindicatos campesinos', que en Machaqa siguen incluyendo los antiguos *ayllu*–comunidades, se han convertido en miembros de un ente nacional, llamado ahora la CSUCTB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia); de ahí que se encuentran en un contexto sociopolítico totalmente nuevo. El papel de los *p'iqis* ha ido cambiando, pues se van convirtiendo en

4 Para una explicación teórica de este fenómeno, recuérdese también nuestra discusión de lo que sugiere Bourdieu, al fin de la sección 5.2.

mación histórica. Esto habría sido muy compatible, por ejemplo, con los principios del dualismo aymara y con la noción de unidad y totalidad teóricas que se expresa en el concepto de *yanantin*, analizado anteriormente.

Pero, ¿por qué se ha abandonado el rito de enero? Como señalamos en las conclusiones del capítulo 4, la unidad teórica puede servir perfectamente de disfraz ideológico que oculta relaciones asimétricas y desiguales. Pero, cuando se producen cambios radicales en la sociedad, es probable que ésta sufra tensión. Esto se aplica, sin duda, a la reciprocidad 'imaginaria' entre la sociedad humana y sus divinidades, donde éstas asumen claramente una prioridad jerárquica sobre sus contrapartes humanas. Cuando se pregunta a la gente por qué se ha abandonado el rito iniciático, queda claro que esto ha sucedido como consecuencia de la desunión social y religiosa que ha imposibilitado al conjunto de la comunidad la prosecución de esta práctica. Mucha gente culpa a la Reforma Agraria y al sindicalismo; algunos culpan a los cristianos practicantes, católicos y evangélicos; y otros todavía a la indiferencia de los jóvenes por las 'tradiciones' de la comunidad. En realidad resulta muy difícil señalar con precisión una razón especial, siendo más probable que una combinación de factores ha dado lugar a esta nueva situación. Veámoslo en más detalle.[4]

Como hemos hecho notar al comienzo del capítulo 3, los diversos autores que han estudiado las comunidades de Jesús de Machaqa subrayan el carácter 'tradicional' o 'autóctono' de la región y, a la vez, el cambio considerable que ésta va teniendo desde los años 50, a un ritmo que sigue creciendo (Bonilla y Fonseca 1963, Albó et al. 1972, Ticona y Albó 1997). No sólo han tenido su impacto la Reforma Agraria y el sindicalismo, sino que la educación ha mejorado (los jóvenes ahora salen bachilleres de sus colegios locales y pueden ingresar en la Universidad) y las nuevas sectas religiosas evangelistas han echado raíces en muchas comunidades, incluida la de Sullka Titi Titiri. También ha mejorado mucho el transporte público y muchas familias actualmente viven una parte del año en la ciudad de El Alto. Cada vez más la gente migra, especialmente la generación joven que ha logrado una mayor educación, y esto ha llevado a una falta muy sensible de jóvenes para asumir las responsabilidades de autoridades locales.

Las estructuras sociopolíticas han cambiado, por tanto, a escala regional y local. El antiguo cantón se ha disgregado y los 'sindicatos campesinos', que en Machaqa siguen incluyendo los antiguos *ayllu*-comunidades, se han convertido en miembros de un ente nacional, llamado ahora la CSUCTB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia); de ahí que se encuentran en un contexto sociopolítico totalmente nuevo. El papel de los *p'iqis* ha ido cambiando, pues se van convirtiendo en

4 Para una explicación teórica de este fenómeno, recuérdese también nuestra discusión de lo que sugiere Bourdieu, al fin de la sección 5.2.

autoridades activas de toda la comunidad, y la división de Sullka Titi Titiri en mitades 'superior' e 'inferior' parece desaparecer como consecuencia del creciente centralismo en la comunidad. Por tanto, se va desintegrando el contexto sociopolítico que solía dar el telón de fondo al rito de enero y a las relaciones con los *wak'a achachilas*. Lo que destaca a Sullka Titi Titiri de otras comunidades nuevas es que sigue siendo una subcentral sin subdividirse en sindicatos, aunque no se sabe por qué.[5]

Aunque el rito de enero se celebró por última vez en 1973, todavía se ve posible la opción de resucitarlo, habiendo sido tratada en las asambleas oficiales de los dirigentes comunales. Pero por varias razones es muy poco probable que esto suceda. Si bien todos los ancianos de la comunidad con quienes hemos hablado, al margen del grupo religioso al que actualmente pertenecen, coinciden en que el rito de enero funcionó en el pasado (muchos atribuyen explícitamente las malas cosechas, etc. a su abandono), la generación joven es más dubitativa, cuando no totalmente escéptica; algunos llegan incluso a sostener que las antiguas tradiciones eran supersticiones absurdas.[6] La mayoría de los 'evangelistas' y muchos de los 'católicos', aunque no pongan en duda los beneficios que el rito solía reportar en el pasado, no están dispuestos a restaurar las antiguas tradiciones, en parte a causa de la presión que ejercen sobre ellos sus hijos y las 'nuevas' ideas que ellos y otros ahora expresan. De ahí que, aunque se pueda decir que en algunas comunidades concretas se ha logrado una plena integración de las funciones 'tradicionales', del 'sindicato campesino' y otras, parece que esto ha sido a costa de una radical 'desestructuración' de los procesos rituales comunales.[7]

Sin embargo, esta desestructuración sólo es parcial y en Sullka Titi Titiri, por ejemplo, todavía sigue celebrándose un importante rito comunal en la fiesta de Santa Bárbara, a comienzos de diciembre. Como hemos señalado anteriormente (sección 7.4), en este rito se hacen ofrendas simultáneas a las nuevas *aynuqas* (los dos campos comunales que acaban de sembrarse) y a las divinidades masculinas en la figura de Thä Achila, que, como argumentamos, pudiera interpretarse como la identidad colectiva que representa a todos los posibles *wak'a achachilas* vinculados con las fuerzas climáticas. El objetivo del rito era reforzar los lazos y canales de comunicación entre los poderes complementarios de las divinidades masculinas y femeninas, que hay que reunir para que se pueda regenerar la vida y el crecimiento. Pero ¿por qué se ha seguido realizando este rito mientras que se ha abandonado el que se celebraba tradicionalmente cada tres años en enero?

---

5 Albó, comunicación personal.

6 Por supuesto, no hay ninguna base real para probar que las creencias nativas sean tengan más de superstición o sean más absurdas que las de la tradición cristiana.

7 Wachtel (1971: 134) acuña el término 'desestructuración', que entiende como "la supervivencia de estructuras antiguas o de elementos parciales de ellas, pero fuera del contexto relativamente coherente en que se situaban".

Una lectura y análisis atentos de los datos nos lleva a proponer que acaso se encuentre una explicación de ello en lo que hemos llamado el grado de 'intensidad' e 'intimidad' con que se produce la comunicación con las divinidades y que muestra en último término su relación con la comunidad. Si examinamos a esta luz ambos ritos, encontramos una diferencia muy importante: El rito de Santa Bárbara se centra en el aspecto colectivo de los poderes de las divinidades masculinas, y en una serie de campos comunales rotativos, que en realidad son también entidades colectivas, pues abarcan un número de parcelas. En cambio, el rito de enero se dirige ante todo a un número fijo de *wak'a achachilas* locales, estrictamente definidos, a los que se atribuía una gran influencia en la estructura de poder comunal. No resulta difícil ver que tuvo que haber sido mucho más fácil reconciliar los principios más generalmente reconocibles en el rito de diciembre con el nuevo contexto cultural y sociopolítico descrito anteriormente, que la relación muy específica y mucho más 'íntima' con los *wak'as* locales. En efecto, la noción de las divinidades colectivas asociadas al rito de diciembre no quedan lejos de las ideas cristianas 'populares' sobre la 'Madre Tierra' y un Dios que puede influir en las condiciones meteorológicas; en cambio, desde comienzos de la época colonial se condenó toda la noción de *wak'a* como culto al demonio. Por tanto, debe haber sido más fácil a la comunidad, y en especial a los cristianos practicantes, resemantizar el rito de diciembre: de hecho no sólo lo aceptaron, sino que tanto el catequista como el jefe del templo evangélico participan activamente junto al *yatiri* en esa práctica ritual. Sin embargo, el elemento 'tradicional' ha perdido complejidad, por ejemplo, ya no se sacrifican llamas vivas, pero el hecho es que se sigue considerando decisivas las ofrendas rituales. Finalmente, hay que observar que los cambios en la agricultura no han sido de lejos tan espectaculares como los recientes en la política.

Como una nota final a este acápite, hay que señalar que no todos los jóvenes rechazan las antiguas tradiciones de su comunidad. En realidad, en un número cada vez mayor, los intelectuales aymaras ahora han vuelto a examinar y evaluar sus raíces y, haciéndolo, se han dado cuenta de que muchos aspectos antiguos y rechazados de su cultura tienen valores intrínsecos, y que puede valer la pena resucitarlos puesto que la gente está cada vez más desilusionada con mucho aspectos de la cultura occidental. Ahora saben que el rechazo cristiano de las divinidades y las ideas religiosas nativas no tiene ninguna base concreta o científica, porque el Dios cristiano es tan real o irreal y las creencias cristianas tan lógicas o ilógicas (o supersticiosas) como las divinidades y las ideas andinas. Pero además, y tal vez mucho más importante, se dan cuenta de que al comparar, por un lado, las democracias corruptas, en el mejor de los casos, o, en el peor de los casos, las dictaduras militares opresivas de su país y, por otro, la verdadera comunalidad andina, es mucho más favorable para ésta. La comunalidad andina, donde las autoridades sirven a su comunidad y son responsables ante ella, parecería mucho más democrática y justa que un sistema que permite y fomenta la corrupción y

el abuso del poder. Por esto, se puede muy bien preguntar si no sería posible 'volver a inventar' la comunalidad andina dentro de un contexto moderno y transformado y como una forma alternativa y viable de gobierno para las repúblicas andinas en ciernes.

El significado de *wak'a* [*achachila*]

El examen del sentido y uso del concepto de *huaca* [*wak'a*] en el capítulo 2 nos dio una parte del telón de fondo sobre el que se colocó la descripción etnográfica y el análisis de los siguientes capítulos. Se espera que una y otro hayan servido para demostrar, todavía más, la gran complejidad y amplio campo semántico de aquel concepto y para mostrar la validez del método entonces sugerido para avanzar la investigación en ese campo. En estas palabras finales quisiéramos recapitular muy brevemente y añadir algunos detalles sobre las ideas nativas acerca de los *wak'a achachilas*, para sacar algunas conclusiones sobre el significado del concepto de *wak'a*.

En páginas anteriores hemos puesto mucho énfasis en el papel clave que hasta hace poco jugaron las divinidades aymaras llamadas *wak'a achachilas* en la organización sociopolítica de Sullka Titi Titiri.[8] A fin de estudiar el tema en profundidad, también hemos examinado de cerca las ideas locales acerca de los *wak'a achachilas* y el espectro ritual que los rodea. Finalmente, hemos analizado la relación de reciprocidad entre la comunidad y las divinidades y algunas características de los poderes de los *wak'a achachilas*. Un aspecto importante del significado de *wak'a* que se desprende de estas páginas se refiere al grado en que, como seres, se les atribuye cualidades humanas. En efecto, fuera de la semejanza física de algunas divinidades con las formas humanas, se dice que los *wak'as* pueden hablar y se compara sus necesidades, deseos, temperamento, etc. con los de los seres humanos. Cabe añadir que un hombre que describía una reunión con un *ch'amakani* de Viacha, nos dijo que los *achachilas* no sólo hablan como la gente, sino que ríen y hacen chistes! Su descripción puso además de manifiesto muchos aspectos importantes del punto de vista moral de los *wak'as*: denunciaban, por ejemplo, el hurto, el adulterio y la violencia doméstica. Con todo, a pesar de ello, subsiste cierta ambivalencia en torno a este tema y la forma de resolverla resulta crucial para la interpretación del término.

Un análisis de la bibliografía colonial mostró que el concepto de *huaca* estaba intrínsecamente vinculado a cosas que manifestaban lo sobrehumano y que el término se usaba ampliamente para referirse a antepasados reales y lejanos. También se ha observado que, a pesar del hecho de que a menudo se compara a los *wak'a achachilas*

8 La información recogida en otras comunidades de Jesús de Machaqa y en una de la provincia de Aroma, muestra unas prácticas muy similares.

con los seres humanos y que el sentido de *achachila* es realmente 'abuelo', la gente nunca reconoció a los *wak'as* como 'antepasados'. Vimos que en Sullka Titi Titiri el término *wak'a* se aplica a seres de poder superior pero nunca a antepasados reales, como en el caso de *achila* y *achachila* y propusimos que acaso esto significara que el término *wak'a* se empleara para calificar a *achachila* y que tal vez en este contexto hubiera que reconocer sus funciones calificativas. Las expresiones proferidas durante los ritos contribuyen algo al esclarecimiento de la situación.

Aunque la gente de Sullka Titi Titiri nunca aceptó explícitamente que los 'espíritus' de las piedras y montañas fueran sus antepasados reales, el lenguaje empleado en las oraciones y súplicas de los ritos contradicen hasta cierto punto sus declaraciones. En los ritos en que participamos, los *yatiris* no sólo emplearon sistemáticamente los términos *achachila* y *achila* para referirse a los *wak'as*, sino que a su vez usaron términos tales como *allchi wawa* ('nieto') para referirse a sí mismos y a otros presentes.[9] Durante las conversaciones de un rito, también se dijo que los *wak'a achachilas* son como 'padres' (*tata*) para los nuevos *p'igis*, a los que –en este contexto– se refirieron como sus *yuqallas* ('chico', 'joven', 'hijo', etc.).

Ambos grupos de significados ofrecen, por tanto, una interesante comparación con el modelo estructural presentado en el Gráfico 13 del capítulo 4. El término *wak'a*, sin embargo, aunque frecuentemente usado junto a *achila* y *achachila*, a menudo fue omitido y aparecía muy rara vez de forma independiente en las oraciones. En unos contextos aparecen como sinónimos; en otros, no. Esto nos lleva a proponer como hipótesis de trabajo que en el aymara moderno el concepto de *wak'a* se usa en muchos contextos para calificar a *achachila* y *achila*. En otras palabras, la interacción entre ellos permite usar los dos últimos –*achachila* y *achila*– para las divinidades y para los antepasados reales, mientras que 'los *wak'a achachilas*' no son antepasados reales, sino 'poderosos sobrehumanos'. Si no nos equivocamos, el **Vocabulario** colonial de Bertonio [1612] no registra el uso de *achachi* [*achachila*] en sentido de 'dios', mientras que señala que el término *huacca* tiene un sentido muy parecido al qhichwa *huaca*. Esto podría indicar que el uso de *achachila* con el sentido de *wak'a* es un fenómeno relativamente reciente.

Lo anterior nos muestra que, no sólo se piensa y se alude a los *wak'a achachilas* en relación a sus cualidades humanas, sino que se considera que la relación entre ellos y la comunidad se basa en los mismos principios que rigen en la familia extendida. El hecho de que, en el contexto de la vida cotidiana, la gente ya no reconoce a los *wak'a*

9 En este tipo de contextos rituales, los *yatiris* usaron con mayor frecuencia la forma más afectuosa *achila* (que, de acuerdo a los diccionarios, usan habitualmente los niños para designar a sus abuelos) que *achachila*. Para las divinidades femeninas, en especial para las *wirjinas*, se empleó una terminología similar.

achachilas como antepasados reales (como los testimonios históricos permiten pensar que lo hacían antes), no disminuye, sin embargo, la importancia de los preceptos y base racional subyacentes en que se basaba la relación entre la comunidad y sus divinidades. Muestra también que las divinidades han quedado demasiado alejadas en el tiempo de la gente viviente para que se las pueda ligar como antepasados reales de familias concretas y con ello sugiere que el marco 'ideológico' de la religión nativa va cambiando, lo que sin duda queda confirmado por el hecho de que ya no se realice el rito de enero.

Con todo, estos cambios no son cosa nueva en la región andina y nuestros datos vienen a insinuar, al mismo tiempo, la gran resistencia y adaptabilidad de las ideas y la cosmología indígenas. Un ejemplo de ello es Turiturini, del que se ha tratado en el capítulo 5. El abandono del rito de enero no significa que los *wak'a achachilas* se hayan 'marchado' ni que se piense que ya no existen. Como hemos ido explicando, mucha gente considera esta nueva situación como sumamente problemática, produciéndose una nueva tensión entre las divinidades y la comunidad. Si se desafía a Turiturini, se piensa que reaccionará con la venganza, matando a quienes han afrontado su autoridad. En uno de los casos mencionados, un hombre se había manifestado contra la divinidad e incluso había sugerido matar a Turiturini aplastando la cabeza de piedra con un *kumpu*,[10] pero en realidad fue él quien pereció!

Resulta muy intrigante que alguien pueda tener la idea de matar a un *wak'a*. Pero, al menos fuera de Machaqa, hemos oído de un caso en que se supone que así sucedió. Una mujer había enfermado, atribuyéndose la causa de su enfermedad a un *wak'a* de piedra. Para revertir esta maldición de la divinidad malévola, algunos hombres fueron a ella y partieron la piedra en dos, apareciendo dentro de ella un manojo de grasa: la fuente de la energía y poderes del *wak'a*.[11]

No nos proponemos tratar aquí de este interesante relato, pero lo hemos mencionado porque sirve para subrayar la importante individualidad y las cualidades específicas de las divinidades andinas conocidas como *wak'a achachilas*. Como hemos argumentado en el capítulo 2, no se 'adora' a estas divinidades por manifestar algo totalmente distinto (lo sagrado o lo sobrenatural), sino porque se diferencian de las demás 'cosas semejantes'.

Esto es lo que ha venido a subrayar el análisis realizado en este libro. Esperamos que también haya demostrado la necesidad de una mirada nueva y crítica a algunos de los postulados de la teoría antropológica consagrada que se aplican al contexto de la realidad andina.

---

10 Piedra alargada que se usa para triturar la paja y hacer sogas.

11 Agradezco a Juan de D. Yapita esta comunicación personal.

ANEXO

AXATA QAMAQI Y GABRIEL FERNÁNDEZ GUARACHI

La siguiente relación ha sido escrita por Don Félix Layme y se basa principalmente en tradiciones orales recogidas en su comunidad nativa, Sullka Titi Titiri y en la comunidad de Sullka Titi Arriba, principalmente de Pedro Ramos, Miguel Ajacopa e Hilario Ajacopa. Con todo, la narración también pone de manifiesto que en su composición ha aprovechado, aunque en forma limitada, su propia familiaridad con la documentación colonial.

La traducción que sigue al texto aymara fue encargada por el propio Don Félix al colega Esteban Ticona Alejo, aymara, profesor de antropología y buen conocedor de la cultura regional y de la modalidad particular del aymara hablado en la zona, quien ya ha contribuido con numerosos textos de tradición oral en los otros volúmenes de esta serie sobre Jesús de Machaqa. Para facilitar la comprensión del lector, ocasionalmente hemos añadido glosas entre corchetes y algunas notas adicionales.

Para facilitar el análisis, en el texto aymara se resaltan en *cursiva* las palabras o raíces de origen castellano, que no siempre refonemizamos en aymara. En la traducción castellana resaltamos de la misma forma las palabras de origen aymara, salvo los nombres propios de personas y lugares.

AXAT QAMAQIN SARNAQAWIPA[1]

1. Nayrapachaxa, Machaqanxa jilaqatanakaxa mallkunakana arkiripataynawa. Mallkuxa wali yäqata machaqpachanxa kimsanikiritaynawa. Araxa Machaqanxa mä mallkuwa qamatayna. Uka mallkuxa Axata Qamaqi sutinitaynawa; wali qullqini qurinitaynawa. Sullka Titi aylluna sapa kimsa marawa mä wak'aru luqtayiritayna, siwa.
2. Achachilapaxa Titikana phuch'uta, Machaqpacha *ispañula*nakata alañatakixa, qurxa apst'asiritayna. Ukhamaraki Apasa sata, Axawiri mallkurusa, mä chikatpacha Axawiri marka alañapataki quri mayt'iritayna; ukata mä chikata Axawiri markaxa jani patrunanikataynati, siwa.
3. Axata Qamaqina tatapaxa Llanki Titi satataynawa. Chukiyawuna jach'a *ijlisya* luraña yanapañatakixa qala jaqimpi apayiritayna siwa; ukhamata *San Francisco* patäxana Wilüyu sata tampunitaynawa, siwa.
4. Axata Qamaqina utapaxa Sullka Titinkataynawa Machaqanxa. Pusi Wawanitaynawa. Kimsa yuqalla mä imilla: jichhaxa mayaxa Sullkatitina Axaqupanakaski, mayaraki Qallana Axatanakaski, mayapi Alaya Sullka Titina *Ramos*anakaskiwa. Imilla Wawapi *Isabel* satätaynawa, siwa.
5. Ispañulanaka purinitatxa, *arieru*nakaxa utapchiqpini sariritayna; phisqa tunka khumuntata *mula*makasa ant'atawa, payp'untayasxasaxa, Axat Qamaqina utaparu qurpachayasiritayna. Axata Qamaqikiwa jach'a utanakaniritayna.
6. Uka *arieru*nakaxa *winu* Moquegua markata, Urüru, Putusi markanakaru aljañataki apiritayna.
7. Axata Qamaqixa *winu*nakxa alasirakiritaynawa. Ukata ch'uqpacha qullqimpi qurimpiwa alasiritayna, *arieru*nakaxa wali muspapxiritayna. Ukata qawqha qursa churixa ukxa samini ch'ankhanaka chint'asakiwa amatasiñataki imasiritayna. Ukata uñjasaxa mä *arieru*xa akhama, Axata Qamaqiru amuyt'ayatayna:
8. –Jumaxa ch'ankharu jakhusisktaxa. Jichhaxa qillqirinakawa utjxi, mä qillqiri yuqalla Qhusqhu markata irpanirapïma– sataynawa.
9. Axata Qamaqixa iyawa sasawa wali achikt'asiwayataynana.

---

1 Arusinaka: Pedro Ramos, Miguel Ajacopa, Hilario Ajacopa. Aruqiri, qillqaqiri, wakichiri: Felix Layme.

LAS ANDANZAS DE AXAT QAMAQI[1]

1. Antiguamente, en Machaqa los *jilaqatas* eran segundones de los *mallkus*. El *mallku* era muy respetado en toda Machaqa y eran sólo tres. En la parte de Arriba de Machaqa vivía un *mallku*. Este *mallku* se llamaba Axata Qamaqi [Zorro agarrado por el rayo]; tenía gran cantidad de oro y plata. En el *ayllu* Sullka Titi, cada tres años, hacía ofrendas a una *Wak'a*, dicen.
2. Su abuelo era originario de Titikana, toda Machaqa había comprado con su oro, de los españoles. De la misma manera a Apasa, *mallku* de Axawiri, le prestó la mitad del oro, para comprar la *marka* Axawiri [Caquiaviri]; por eso media *marka* Axawiri no tenían patrón, dicen.
3. El padre de Axata Qamaqi se llamaba Llanki Titi. En la ciudad de La Paz, ayudó en la construcción de la iglesia con piedras y con [su] gente, dicen; de esta manera encima de San Francisco tenía un tambo [casa alojamiento] llamado Wiluyu [Viluyo], dicen.
4. La casa de Axata Qamaqi estaba en Sullka Titi de Machaqa. Había tenido cuatro hijos. Tres varones y una mujer: ahora los descendiente de uno de ellos están en Sullkatiti, son los Ajacopas; los otros están en [la comunidad de] Qalla y son los Axatas; los otros están en Sullka Titi Arriba y son los Ramos. Su hija se llamaba Isabel, cuentan.
5. Después del arribo de los españoles, los arrieros llegaban a su casa; se presentaban con 50 cargas en mula para hospedarse. Axata Qamaqi tenía casas grandes.
6. Estos arrieros traían vino de Moquegua para vender en Oruro y Potosí.
7. Axata Qamaqi también compraba vino. Las adquiría con oro y plata reciente, despertando gran admiración de los arrieros. Con nudos de colores de lana controlaba cuánto oro gastaba. Viendo está práctica, un arriero le aconsejó lo siguiente:
8. –Tú llevas tus cuentas mediante el hilo. Ahora ya hay escribanos, te voy a conseguir un escribano jovenzuelo de Cusco– le había dicho.
9. Axata Qamaqi había aceptado, recomendándole el favor ofrecido.

1 Traducción de Esteban Ticona Alejo.

10. Uka qhipa maranakaxa Axata Qamaqitaki chiqapini mä qillqt'asiri yuqall puriyanirapitaynawa. Uka yuqallaxa *Gabriel Fernández* Warachi satataynawa. Axata Qamaqixa qillqasiri yuqalla irpanitapatxa quri *arieru*ru churuwayatayna. Ukapachaxa, Qhusqhunsa kawkhansa, *misti* yuqallanakaxa waljawa utjirituyna, siwa.
11. Uka Warachi yuqallaxa waynaptxataynawa. *Isabela*mpixatayna. Jupawa Jisk'a Machaqanxa mallkûxatayna. Ukata Warachixa taqpacha ayllunakxa jupatakkamawa tumpthpisxatayna. Ukhamaraki jaymaña uraqinaksa katuntasxatayna.
12. Titirinxa mä jach'a jak'u qhunaña, *mulinu* sata, lurayatayna. Ukhamaraki mä jach'a uma qhutaña Quqicha sata uma phuqantañataki lurayatayna. Uka jach'a *mulinu*nxa jak'u umampi qhunayaritayna.
13. Qhunayañataki Qhuchapampata: Payrumanita, *triwu* walja *mula*nakata, qarwanakata khumuyaniritayna; ukhamatwa mä waynuchusa, Payrumani sutini, Machaqa jaqinakaru arkanxatayna.
14. Warachi kasikixa *winu* alakipirixatayna. Ukata Mukiwa markaru *winu* alirixa walja *mula*naka, qarwanaka ant'ata Jakirimpiru Umirimpiru, khithatayna. Uka pä jaqixa chintanakapampi walja *winu*naksa uywanakaru khumuntaniwäsawa jutantapxatayna; niya purinxapxataynawa. Yawri Q'urawa pampa jutkipanwa intixa jalantxatayna. Ukata niya samarañampikipanwa mayaki liqiliqinakaxa liq! liqi! liq! sas tutuktatayna, ukata *mula*nakasa, qarwasa chhuktasa q'ala *winu* winatanaka p'akiritayna.
15. Jakirimpi Umirimpi jacht'asisawa Warachi kasikiru yatiyapxatayna. Warachixa sinti t'iñitayna; ukata jawq'ajasaxa, paninpacharu, ch'ina nawna kharjasawa t'amatampi warxatasa ukaru jayumpi jach'xatsatayna. Jaqinakaxa sinti wararipxatayna; ukata mayninakaxa amuyt'asipxatyana.
16. –¿Kamisasa, mä uywata ukhama lurxistani? Janiti jiwasaxa thuqtasipkañäni? Jupaxa Axata Qamaqi jiwxipanakxaya kasikixchixa. Limankiri jach'a jilïriru yatiyasiñäni!– sapxataynawa.
17. Ukata Lima markata mä *cédula* Warachiru alismuchxañataki mayasinipxatayna. Ukata ukxa uta punkuparuwa lip'katayapxatayna. Qhipuruxa, Warachixa, lip'katayatxa uñjataynawa; wali jachatayna. Ukata jaqixa katjasina mä *asnu*ru qunxatayasa Ch'alla Apachitata kimsa sikuri tamampi apamuchxapxatayna.
18. Ukata Chukipiña apachitana sik'i ch'ult'askamiwa Warachixa jiwxatayna, siwa. Yaqhipaxa, uka walja qullqinaka Machaqa *ijlisya* lurayañataki apnuqawayasawa jiwawayxatayna, sapxarakiwa.

10. Después de unos años, en verdad habían conseguido para Axata Qamaqi un escribano jovenzuelo. Ese muchacho se llamaba Gabriel Fernández Guarachi. Axata Qamaqi, al arriero que le consiguió al jovenzuelo escribano, le retribuyó el favor en oro. Dicen que esa época, sea en Cusco o en otros lugares, había muchos jovencitos mestizos.
11. Ese muchacho Guarachi se hizo joven. Luego se juntó con Isabel. El se convirtió en *malku* de Machaqa la Chica. Por eso, Guarachi echó de menos a todos los *ayllus*. De la misma manera se apropió de las tierras de *jayma* [comunales].
12. En [Sullka Titi] Titiri hizo construir un batán grande para moler harina, llamado molino.[2] De la misma manera hizo trabajar una gran laguna de agua [represa] llamada Quqicha. En ese molino hacía moler harina con agua.
13. Para el molino, compraba trigo desde Cochabamba: de Payrumani, hacía traer en mulas, llamas; de esta manera un jovenzuelo llamado Payrumani, se vino a vivir con los de Machaqa.[3]
14. El cacique Guarachi también era negociante de vino. Por eso mandó a Moquegua a comprar vino en mulas y llamas a [dos grupos de gente llamados] los Jakiri ['los sanos'] y los Umiri ['los borrachos']. Estas dos personas trafan mucho vino, asegurando y cargando bien en el ganado; así arribaban. Por las pampas de Yawri Q'urawa les sorprendió la noche. En esta circunstancia se les arremolinaron los *liqi liqi*[4] –gritando ¡liq! ¡liq! ¡liq!– y las mulas y las llamas al sorprenderse quebraron los recipientes y derramando el vino.
15. Los Jakiri y los Umiri con tristeza comunicaron los sucedido al cacique Guarachi. Este se enojó mucho; les hizo azotar a los ambos, les cortó el orificio anal, ahí les echó orín fermentado y luego les roció con sal. La gente gritó penosamente; pero algunos pensaron rebelarse.
16. –¿Cómo, un criado nos va a hacer esto? ¿No somos capaces de rebelarnos? Porque ha muerto Axata Qamaqi, él se ha hecho cacique. ¡Habría que comunicarlo a las autoridades de Lima!– habían manifestado.
17. Luego, recabaron en Lima una cédula para que se vaya Guarachi. Después pegaron este [documento] en las puertas de las casas. Al día siguiente, Guarachi, vio los papeles pegados; por lo que lloró amargamente. Después, la gente lo atrapó y le hicieron sentar sobre un burro, y desde el abra o *apacheta* de Ch'alla le expulsaron acompañando con tres grupos de zampoñeros.
18. Luego en la *apacheta* de Chukipiña, Guarachi murió comiendo pastos silvestres, dicen. Aunque otros dicen que murió cuando estaba reuniendo grandes cantidades de dinero para construir la iglesia de Machaqa.

---

2 En Sullka Titi Titiri, cerca del lugar donde se dice estuvo la casa de Axata Qamaqi, existen las ruinas de un molino, que se dice ser el aquí mencionado.

3 Paiumani es un apellido existente en Sullka Titi Titiri. La gente que lo lleva, incluido Don Felix Layme, se consideran descendientes del hombre mencionado en el relato. En la comunidad también existe un wak'a llamado Payrumani Qala.

4 Ave altiplánica, considerada centinela.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas A.

1986 **The Politics of sacrifice: An Aymara cosmology in action**. Chicago. (Tesis doctoral inédita en antropología, Universidad de Chicago).

1992 "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica." **Revista Andina** (Cuzco) 10.2: 279-352.

Adorno, Rolena

1982 (ed.) **From oral to written expression: Native Andean chroniclers of the early colonial period.** (Foreign and Comparative Studies, Latin American Series, 4). New York: Syracuse University, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

1988 **Guaman Poma: Writing and resistance in colonial Peru**. Austin: University of Texas Press.

Aguiló, Federico

1980 **Cuentos, ¿tradiciones o vivencias?** La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro.

1986 **Sindicalismo boliviano. Principios e historia**. Oruro.

Agustinos

1992 **Relación de los agustinos de Huamachuco** [1561?]. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Albó, Xavier y equipo de CIPCA

1972 "Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca." **América Indígena** (México) 32.3: 773-816.

Albó, Xavier

1993 "El thakhi o *camino* en Jesús de Machaca." En R. Thiercelin (ed.), **Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols**. Aix-en Provence: Université de Provence. I, pp. 51-65.

Albornoz, Cristóbal de
1988 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas." En H. Urbano y P. Duviols (eds.), **Fábulas y mitos de los incas**. (Crónicas de América, 48). Madrid: Historia 16.

Allen, Catherine J.
1988 **The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community**. Washington: The Smithsonian Institution.

Anderson, Benedict
1983 **Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism.** London: Verso.

Anónimo
1950 "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú". En **Tres relaciones peruanas**. Asunción: Guarania.

Arguedas, José María (traductor) y Pierre Duviols (ed.)
1966 **Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Avila** [¿1598?]. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos (Estudio bibliográfico de Pierre Duviols).

Arnold, Denise Y.
1987 "Kinship as cosmology: Potatoes as offspring among the Aymara of Highland Bolivia." En D. McCaskill (ed.), **Amerindian cosmology** (publicación conjunta de **Cosmos** 4 y **Canadian Journal of Native Studies,** 7. 2, Manitoba), pp. 323-337.
1988 **Matrilineal practice in a patrilineal setting: Ritual and meta phors of kinship in an Andean *ayllu***, Londres (Tesis doctoral inédita en antropología, Universidad de Londres).
1992 "La casa de adobes y piedras del Inca: género, memoria y cosmos en Qaqachaca." En D. Arnold et al., 1992, 31-108.

Arnold, Denise K., Domingo Jiménez A. y Juan de Dios Yapita
1992 **Hacia un orden andino de las cosas**. La Paz, Hisbol/ILCA.
1993 "Adam and Eve and the Red-Trousered Ant: History in the Southern Andes." **Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies** (London) 2.1: 49-83.

Arnold, Denise K. con Juan de Dios Yapita
En prensa **River of fleece, river of song. Singing to their animals, an Andean poetics of creation**. Washington D.C.: Smithsonian Institution (series in Native American Literatures).

Arriaga, P. Pablo José de
1968 **Extirpación de la idolatría del Piró** [1616]. En Esteve Barba (ed.), **Crónicas peruanas de interés indígena** (Biblioteca de Autores Españoles, CCIX), Madrid: Atlas.

Asad, Talal

1983 "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz." **Man** (London) 18: 237-259.

1986 "The Concept of cultural translation in British social anthropology." En J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), 1986, 141-164.

Astvaldsson, Astvaldur

1989 "History, cosmology and religion in the Quechua manuscript of Huarochirí." (Trabajo inédito).

1994 ***Wak'a*: An Andean religious concept in the context of Aymara social and political life**. London. (Tesis doctoral, King's College, Universidad de Londres).

1996 **Socio-political organisation, Authority, gender and kinship in the Bolivian Andes**. (Research Paper 19). Liverpool: University of Liverpool, Institute of Latin American Studies.

1997 "Las deidades llamadas wak'a en el discurso cultural aymara: resistencia y modernización." **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes** (Genève) 59/60 (1995-1996): 91-95.

1998 "The powers of hard rock: Meaning, transformation and continuity in cultural symbols in the Andes." **Journal of Latin American Cultural Studies** 7.2: 203-223.

Bandelier, Adolph F.

1910 **The Islands of Titicaca and Koati**. New York: The Hispanic Society of America.

Barnadas, Josep M.

1973 **Charcas: Orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565**. La Paz: CIPCA.

1976. **La Iglesia Católica en Bolivia**. La Paz: Juventud.

Bastien, Joseph W.

1985 **Mountain of the Condor**. New York: Waveland Press. (1ª ed. 1978).

Berg, Hans van den

1985 **Diccionario religioso aymara**. Iquitos: CETA e IDEA.

1990 **La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos.** La Paz: Hisbol y UCB/ISET.

Bertonio, Ludovico de

1612 **Vocabulario de la lengua aymara**. Juli. (Reeditado, entre otros, en Cochabamba, CERES, IFEA y MUSEF, 1984).

Betanzos, Juan de

1968 "Suma y narración de los Incas." [1551]. En F. Esteve Barba (ed.), **Crónicas peruanas de interés indígena**, (Biblioteca de Autores Españoles, CCIX). Madrid: Atlas.

Bocock, Robert y Kenneth Thompson (eds.)
1985 **Religion and ideology.** Manchester: Manchester University Press.

Bolton, Ralph y Enrique Mayer (eds.)
1977 **Andean kinship and marriage**, (Special Publications, 7), Washington: American Anthropological Association. (Versión castellana: **Parentesco y matrimonio en los Andes**, Lima, IEP, 1980).

Bonilla Mayta, Heraclio y César Fonseca Martel
1963 **Tradición y conservadurismo en el área cultural del Lago Titicaca. Jesús de Machaca: Comunidad aymara del altiplano andino.** Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Departamento de Antropología. (Reedición del Instituto de Estudios Peruanos, 1967).

Bourdieu, Pierre
1977 **Outline of the theory of practice**, Cambridge: Cambridge University Press.
1990 **In other words: Essays towards a reflexive sociology**, Cambridge: Polity Press (in association with Basil Blackwell, Oxford).

Bouysse-Cassagne, Thérèse
1987 **La identidad aymara: Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVII)**. La Paz: Hisbol.
1988 **Lluvias y cenizas: Dos pachacuti en la historia**, La Paz, Hisbol

Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris
1987 "Pacha: En torno al pensamiento aymara." En **Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara**, La Paz: Hisbol, pp. 11-59. (Publicado también en Xavier Albó, ed. **Raíces de América: El mundo aymara**, Madrid, Alianza Editorial y UNESCO , 1988).

Briggs, Charles L.
1989 **Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research**. Cambridge y New York: Cambridge University Press. (1ª ed., 1986).

Buechler, Hans C. y Judith Maria
1971 **The Bolivian Aymara**. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Burga, Manuel
1988 **Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas**. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Cabeza de Vaca, Diego et al.
1965 "Descripción y relación de la ciudad de La Paz." [1585]. En M. Jiménez de la Espada y J. U. Martínez Carreras (eds.), **Relaciones geográficas de Indias** [1881-1897], (Biblioteca de Autores Españoles, CLXXXIII), Madrid, Atlas.

Campbell, Joseph
1960 "Primitive Man as Metaphysician." En **Culture in History**, Berkeley, pp. 380-392.

Carr, E. H.
1987 **What is history?** Harmondsworth (Inglaterra): Penguin. (1ª ed. 1961).

Carter, William E.
1977 "Trial marriage in the Andes." En: Bolton y Mayer 1977, pp. 177-216.

Carter, William E. y Mauricio Mamani P.
1989 **Irpa Chico: Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara.** La Paz: Juventud.

Carvajal, Juan, Vitaliano Huanca, Juana Vásquez y Pedro Plaza.
1978 **Diccionario aymara – castellano**. La Paz: Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos.

Chang-Rodríguez, Raquel
1982 "Peruvian history and the *Relación of* Titu Cusi Yupanqui." En R. Adorno 1982, pp. 41-64.

Choque C., Roberto
1978 "Empleo de caciques aymaras en la socio-economía colonial." En M. Koth de Paredes y A. Castelli (eds.), **Etnohistoria y antropología andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia**, Lima, Museo Nacional de Historia, pp. 1-4.
1979 "Las haciendas de los caciques Guarachi en el Alto Perú (1673-1734)." **América Indígena** (México) 39.4: 733-748.
1983 "El papel de los capitanes de indios de la provincia Pacajes "en el entero de la mita" de Potosí." **Revista Andina** (Cusco) 1.1: 117-125.
1986 **La masacre de Jesús de Machaca**. La Paz: Chitakolla.
1987 "El espacio socio-económico aymara." **Historia** (La Paz) 19: 1-18
1988 **Historia de Machaca**. La Paz: Proyecto CIPCA– sartawi. (Policopiado).
1993 **Sociedad y economía colonial en el Sur Andino.** La Paz: Hisbol.
1994 "Una iglesia de los 'Guarachi' en Jesús de Machaca (Pacajes - La Paz)." En G. Ramos (comp.), **La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX**, Lima: Centro Bartolomé Las Casas, pp. 135-149.
2000 **Jesús de Machaqa: La marka rebelde. 1: Cinco siglos de historia**. La Paz: CIPCA y CEDOIN.

Choque C., Roberto y Esteban Ticona
1996 **Jesús de Machaqa: La marka rebelde. 2: Sublevación y masacre de 1921**, La Paz, CIPCA y CEDOIN.

Choque Q., María Eugenia
1987 "Religión aymara: Illimani Achachila, Un wak'a mayor." Trabajo presentado a la Reunión Anual de Etnología, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Cieza de León, Pedro de
1984 "Segunda parte de la Crónica del Perú" [1553]. En Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), **Obras Completas**, I, Madrid: CSIC.
1985 **Crónica del Perú** [1553]. Madrid: Sarpe.

Clifford, James, y George E. Marcus
1986 **Writing culture. The poetics and politics of ethnography**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Cobo, Bernabé
1964 "Historia del Nuevo Mundo" [ca. 1653]. En **Obras**, (Biblioteca de Autores Españoles, XCI-XCII), Madrid: Atlas.

Conrad, Geoffrey M. - Arthur A. Demarest
1984 **Religion and empire: The Dynamics of Aztec and Inca expansionism**. Cambridge: Cambridge University Press.

Cotari, Daniel, Jaime Mejía y Víctor Carrasco
1978 Diccionario aymara - castellano, castellano - aymara. Cochabamba: Instituto de Idiomas, Padres de Maryknoll.

Dillon, Mary y Thomas Abercrombie
1988 "The destroying Christ: An Aymara myth of conquest." En J. Hill 1988, 50-77.

Douglas, Mary
1966 **Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo.** London: Routledge & Kegan Paul.

Durkheim, Émile
1976 **The elementary forms of religious life** [1915, original francés]. London: George Allen & Unwin.

Duviols, Pierre
1966 ver Arguedas (traductor) 1966.
1973 "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad." **Revista del Museo Nacional** (Lima) 39: 153-191.
1976a "Punchao", ídolo mayor del Corichancha. Historia y tipología." **Antropología Andina** (Cuzco) 1-2: 156-183.
1976b "La Capacocha." **Allpanchis** (Cuzco) 9: 11-58.
1977a **La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)**. México: UNAM. (1ª ed. francesa, 1971).

1977b "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores." **Allpanchis** (Cuzco) 10: 53-64.

1978 "Un symbolisme andin du double: La lithomorphose de l'ancêtre." En **Actes du XLII Congrès International des Américanistes** (París) IV pp. 359-364.

Eliade, Mircea

1967 **Lo sagrado y lo profano**. Madrid: Guadarrama. (1ª ed. francesa, 1949).

1986 **Tratado de historia de las religiones**. México: Era. (1ª ed. inglesa, 1958).

Encinas, José Antonio

1952 "La Huaca." **Arqueología e Historia** (Lima) **OJO**: 34-59.

Evans-Pritchard, E. E.

1965 **Theories of primitive religion**. Oxford: Clarendon Press.

Fernández, Gerardo

1995 **El banquete aymara: Mesas y yatiris**. La Paz: Hisbol.

Flores Galindo, Alberto

1988 **Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes**. Lima: Horizonte.

Garcilaso de la Vega, Inca

1943 **Comentarios reales de los Incas** [1609], I-II. Buenos Aires: Emecé.

Geertz, Clifford

1973 **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books.

Gennep, Arnold van

1920 **L'état actuel du problème totémique**. París.

1960 **Rites of passage** [1909]. London: Routledge & Kegan Paul.

Girault, Luis

1988 **Rituales en las religiones andinas de Bolivia y Perú**. La Paz: CERES, MUSEFy Quipus.

Gisbert, Teresa

1980 **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. La Paz: Gisbert.

1992 "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina." En H. Tomoeda y L. Millones (eds.), **500 años de mestizaje en los Andes** (Senri Ethnological Studies, 33), Osaka, National Museum of Ethnology, pp. 52-102.

Gisbert, Teresa, Silvia Arze y Magdalena Cajías

1987 **Arte textil y mundo andino.** La Paz: Gisbert.

Goldenweiser, A. A.

1964 "Religion and society: A Critique of Émile Durkheim's theory of the origin and nature of religion" [1917]. En William A. Lessa y Evon Z. Vogt (eds.), **Reader in comparative religion**. New York: Harper & Row, pp. 70-84.

González, José Luis

1989 **El huanca y la cruz: creatividad y autonomía en la religión popular.** Lima: TAREAc IDEA.

González Holguín, Diego.

1952 **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca** [1608]. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, Instituto de Historia.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

1988 **El primer nueva corónica y buen gobierno** [ca. 1615], I-III. México: Siglo XXI.

Guchte, Maarten J. D. van de

1990 **Carving the world: Inca monumental sculpture and landscape**. Urbana-Champaign. (Tesis doctoral en arqueología, Universidad de Illinois).

Hammerly Dupuy, Daniel:

1947 "Adoración del las montañas en Bolivia y Perú." **Revista Geográfica Americana** (Buenos Aires) 169: 177-180.

Hammond, Phillip E. (ed.)

1985 **The sacred in a secular age. Toward revision in the study of religion**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Hardman, Martha J. (ed.)

1982 **The Aymara language in its cultural and social context**. Gainesville: University of Florida Press.

1988 "Andean ethnography: The role of language structure in observer Bias." **Semiotica** (La Haya) 71/3-4: 339-372.

Harris, Olivia

1980 "The power of Signs: Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes." En Sabine G. MacCormack and Marilyn Strathern (eds.), **Nature, culture and gender**, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 70-94

1986 "From asymmetry to triangle: Symbolic transformations in Northern Potosí." En J. V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, 1986, pp. 260-279.

Harrison, Regina

1982 "Modes of discourse: The *Relación de antigüedades desde reyno del Pirú* by Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua." En R. Adorno 1982, 65-99.

1989 **Signs, songs and memory in the Andes: Translating Quechua language and culture**. Austin: University of Texas Press.

Hartman, Roswith

1981 "El texto quechua de Huarochirí: Una evaluación de las ediciones a disposición." **Histórica** (Lima): 5.2: 167-208.

Hill, Jonathan D. (ed.)
1988 **Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past.** Urbana: University of Illinois Press.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
1983 **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press.

Howard-Malverde, Rosaleen
1990 **The speaking of history: '*Willapayakushayki*' or Quechua ways of telling the past,** (Research Papers, 21). London's: University of London, Institute of Latin American Studies.

Huanca L., Tomás
1989 **El yatiri en la comunidad aymara**. La Paz: CADA.

Isbell, Billie Jean
1977 "'Those Who Love Me': An analysis of Andean kinship and reciprocity within a ritual context." En R. Bolton y E. Mayer 1977, 81-105.
1985 **To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village**. (Latin American Monographs, 47). Austin: University of Texas. (1ª ed., 1978).
1993 "From a sister's point of view." (Ponencia presentada en la Conferencia Internacional sobre parentesco y sexos en los Andes, St. Andrews, Escocia, 6-11 de septiembre de 1993).

James, William
1960 **The varieties of religious experience: A study in human nature**. Londres: The Fontana Library.

Klein, Herbert S.
1982 **Historia general de Bolivia**. La Paz: Juventud.

Kolata, Alan
1993 **The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization**. Oxford: Blackwell.

Kubler, George
1971 **The shape of time: Remarks on the history of things**. New Haven: Londres, Yale University Press. (1ª ed., 1962).

Kusch, Rodolfo
1986 **America profunda**. Buenos Aires: Bonum.

Layme Pairumani, Félix
1997 **Diccionario aimara - castellano, castellano - aimara**. La Paz: Reforma Educativa. (2ª ed. corregida y aumentada).

Lévi-Strauss, C.
1977 **Structural anthropology**, Harmondsworth (Inglaterra): Penguin. (1ª ed. francesa 1958).

1978 **Structural anthropology 2.** Harmondsworth (Inglaterra): Penguin. (1ª ed. francesa 1973).

1989 **The savage mind**. Londres: Weidenfield and Nicolson. (1ª ed. francesa 1962).

Lewin, Boleslao
1967. **La Inquisición en Hispano América**. Buenos Aires: Paidós.

Lira, Jorge
1982 **Diccionario kkechuwa-español** (2ª ed., autorizada por el autor). Bogotá: Secretaría Ejecutiva del Convenio "Andrés Bello". (1ª ed. 1941).

Lucca, Manuel de
1983 **Diccionario aymara - castellano, castellano - aymara**. La Paz: CALA. (Versión abreviada y con ortografía actualizada, La Paz, Los Amigos del Libro, 1987).

MacCormack, Sabine G.
1991 **Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru**. Princeton: Princeton University Press.

Martinez, Gabriel
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes." **Journal de la Société des Américanistes** (París) 69: 85-115.

1989 **Espacio y pensamiento. I, Andes meridionales**. La Paz: Hisbol.

Marzal, Manuel M.
1988 **Estudios sobre religión campesina.** Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (1ª ed., 1977).

Matienzo, Juan de
1967 **Gobierno del Perú** [1567], (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, XI). Lima: Institut Français d'Études Andines.

Medinacelli, Carlos
1975. **La reivindicación de la cultura americana**. La Paz: Los Amigos del Libro.

Meiklejohn, Norman
1988 **La Iglesia y los Lupaqas durante la Colonia**. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas e Instituto de Estudios Aymaras.

Mercado de Peñaloza, Pedro
1965 "Relación de la Provincia de Pacajes" [1585]. En M. Jiménez de la Espada y J. U. Martínez Carreras (eds.), **Relaciones geográficas de Indias** [1881-1897], (Biblioteca de Autores Españoles, CLXXXIII). Madrid: Atlas.

Miracle, Jr., Andrew W. y Juan de Dios Yapita Moya
1981 "Time and space in Aymara". En M. J. Hardman (ed.), 1982, pp. 33-56.

Mol, Hans

1976 **Identity and the sacred: A sketch for a new social-scientific theory of religion**. Oxford: Blackwell.

1985 "New Perspectives from Cross-Cultural Studies." En Phillip E. Hammond (ed.), **The sacred in a secular age. Toward revision in the study of religion**, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, pp. 90-103.

Molina, Cristóbal de

1988 "Relación de las fábulas y los ritos de los incas." Editado por H. Urbano y P. Duviols, **Fábulas y mitos de los incas**. (Crónicas de América, 48) [1573]. Madrid: Historia 16.

Moliner, María

1984 **Diccionario de Uso del Español** (2 Tomos). Madrid: Editorial Gredos.

Monast, Santiago

1972 **Los Indios aimaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?** Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Morris, Brian

1981 "Changing Views of Nature." **Ecologist** 11: 130-137.

1987 **Anthropological studies of religion: An introductory text**. Cambridge: Cambridge University Press.

Murra, John V.

1960 "Rite and Crop in the Inca State." En S. Diamond (ed.), **Culture in history: Essays in honour of Paul Radin**, New York, pp. 394-407.

1962 "Cloth and its functions in the Inca State." **American Anthropologist** (Washington) 64: 710-28.

1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Lima: IEP.

1986 "Preface." En J. V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, 1986, pp. IX-X.

Murra, John V., Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.)

1986 **Anthropological history of Andean polities**. Cambridge: Cambridge University Press. (1ª ed. francesa, 1978).

Murra, John V. y N. Wachtel

1986 "Introduction." En J. V. Murra, N. Wachtel y J. Revel, 1986, pp. 1-8.

Nash, June

1979 **We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines.** Nueva York: Columbia University Press.

Orta, Andrew

1996 **Ambivalent converts: Aymara catechists and contemporary catholic missionalization on the Bolivian Altiplano**. Chicago. (Tesis doctoral inédita en antropología, Universidad de Chicago).

Ossio, Juan M. (ed.)
1973 **Ideología mesiánica del mundo andino**. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Palomino Flores, Salvador
1988 "La memoria colectiva no es utopía." **Pueblo Indio** (Lima) 3, pp. 56-60.

Paredes, Manuel Rigoberto
1956 **Tiahuanaco y la provincia Ingavi**. La Paz: Isla.
1971 **Vocabulario de la lengua aymara**. La Paz: Isla.

Paredes-Candia, Antonio
1972 **Diccionario mitológico de Bolivia**. La Paz: Puerta del Sol.

Patch, Richard W.
1970 "The concept of luck in Indigenous and Hispanic cultures." **West Coast South America Series** 17.4: 1-16.

Pease G.Y., Franklin
1973 **El Dios creador andino**. Lima: Mosca Azul.

Pérez, Elizardo
1993 **Warisata. La escuela-ayllu**. La Paz. (1ª ed., 1962).

Piaget, Jean
1970 **Structuralism**. New York: Basic Books. (Original francés de 1968).

Pickering, W. S. F.
1975 **Durkheim on religion. A selection of readings with bibliographies**. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

Platt, Tristan
1976 "Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina." (Cuadernos de Investigación, 10). La Paz: CIPCA. (Reproducido también en Bolton y Mayer, 1977, 1980; y en Murra, Wachtel y Revel 1986).
1983 "Conciencia andina y conciencia proletaria: Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí." **HISLA: Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social** (Lima) 2: 47-73.
1987 "Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara." En **Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara**. La Paz, Hisbol, pp. 61-132. (Publicado también en Xavier Albó, ed. **Raíces de América: el mundo aymara**, Madrid, Alianza Editorial y UNESCO, 1988).
1991 "The sound of light: Speech, script and metaphor in the Southern Andes." (Ponencia presentada en la "Conferencia sobre Textualidad Andina", organizada por el Centre for Latin American Cultural Studies, del King's College de Londres, en el London Institute of Latin American Studies en mayo de 1991. Una versión posterior fue presentada en el Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, julio de 1991, y en el Congreso Internacional sobre "Música y Cosmología Andinas", Berlín, junio de 1992).

1992 "Voces de Abya-Yala: Escritura, chamanismo e identidad." **Revista Unitas** (La Paz) 7: 61-73.

1996 **Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina de Macha (siglos XVIII-XIX)**. Sucre - La Paz: ASUR y Plural.

Polo de Ondegardo, Juan

1571 **Notables daños de no guardar a los indios en sus fueros**. [ver eds. infra]

1916 **Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas** [1571], (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, III-IV), Lima.

1990 **El mundo de los incas**. Madrid: Historia 16. [1571; 1ª ed. impresa, 1872].

Portugal, Maks

1941 "Las ruinas de Jesús de Machaca." **Revista Geográfica Americana** (Buenos Aires) 98: 291-300.

1955 "El misterio de las tumbas de *Wanqani*." **Khana** (La Paz) 11-12: 51-67.

Proyecto Experimental de Educación Bilingüe, Puno

1984 **Diccionario aymara – castellano. Arunakan liwru: aymara – kastillanu**. Lima y Puno: PEEB.

Rasnake, Roger

1989 **Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna de Yura**. La Paz: Hisbol.

Rappaport, Joanne

1988 "History and everyday life in the Colombian Andes." **Man** (New Series, Londres) 23: 718-739.

1992 "Textos legales e interpretación histórica: una etnografía andina de la lectura." **Iberoamericana** (Estocolmo) 14, 3-4: 67-81.

Redfield, Robert

1960 "Thinker and intellectual in primitive society." En S. Diamond (ed.), **Culture in History**, Berkeley, pp. 3-18.

Reinhard, Johan

1983 "Las montañas sagradas: Un estudio etno-arqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas." **Cuadernos de Historia** (Santiago de Chile) 3: 27-62.

Rodríguez, B. y A. Muriel (eds.)

1972 **Religiones nativas y religión cristiana**. Oruro.

Rostworowski de Díez Canseco, María

1978 **Señoríos indígenas de Lima y Canta**. Lima: IEP.

1983 **Estructuras andinas de poder: Ideología religiosa y política**. Lima: IEP.

1988 **Historia del Tahuantinsuyu**. Lima: IEP.

1989 **Costa peruana prehispánica**. Lima: IEP. (1ª ed., 1977).

Rostworowski de Díez Canseco, María et al.
1990 **El retorno de las huacas. Tahuantinsuyu**. Lima: IEP.

Rowe, John H.
1946 "Inca culture at the time of the Spanish conquest." En **Handbook of South American Indians**, Washington D.C., The Smithsonian Institution, II, pp. 183-330.
1960 "The origins of creator worship among the Incas." En S. Diamond (ed.), **Culture in history. Essays in honour of Paul Radin**, New York, pp. 408-29

Saignes, Thierry
1980 "Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una relación inédita." **Historiografía y Bibliografía Americanistas** (Sevilla) 24: 3-21.

Salamanca Lafuente, Rodolfo
1948 "Provincia Ingavi" y otros artículos. En **La Paz en su IV centenario**, Buenos Aires, I, pp. 105-423.

Salles-Reese, Verónica
1997 **From Viracocha to the Virgin of Copacabana: Representation of the sacred at Lake Titicaca**. Austin: University of Texas Press.

Salomon, Frank
1982 "Chronicles of the impossible: Notes on three Peruvian Indigenous historians." En R. Adorno, 1982, pp. 9-39.
1991 "Introductory essay: The Huarochirí manuscript." En F. Salomon y G. L. Urioste, 1991.
1993 "Descent, genealogy and memory in the Quechua manuscript of Huarochirí (c. 1608)." (Ponencia presentada en la Conferencia internacional sobre parentesco y sexos en los Andes, St. Andrews, Escocia, 6-11 de septiembre de 1993).

Salomon, Frank y George L. Urioste (eds.)
1991 **The Huarochirí manuscript** [ca. 1608]. **A testament of ancient and colonial Andean religion**. Austin: University of Texas Press.

Santacruz Pachacuti Yamqui, Don Joan de
1950 "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú" [1613]. En **Tres relaciones peruanas**, Asunción: Guarania.

Santillán, Fernando de
1950 "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas" [1563]. En **Tres relaciones peruanas**, Asunción: Guarania.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1943 **Historia de los Incas** [1572]. Buenos Aires: Emecé.

Sherzer, Joel y Greg Urban (eds.)
1986 **Native South American discourse**. Berlín: Moutos & De Gruyter.

Smith, Jonathan Z.
1988 **Imagining religion. From Babylon to Jonestown**. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. (1ª ed., 1982).

Spalding, Karen
1984 **Huarochirí: An Andean society under Inca and Spanish rule**. Stanford: Stanford University Press.

Taylor, Gerald
1980 "Supay." **Amerindia** (París) 5: 47-63.
1982 "Las ediciones del Manuscrito quechua de Huarochirí. Respuesta a Roswith Hartmann." **Histórica** (Lima): 6.2: 255-278.
1985 "Un documento quechua de Huarochirí – 1607." **Revista Andina** (Cuzco) 3.1: 157-185.

Taylor, Gerald (ed.)
1987 **Ritos y tradiciones de Huarochirí (Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII)** [ca. 1608]. Lima: IEP.

Tedlock, Dennis
1983 **The spoken word and the work of interpretation**. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Ticona, Esteban y Xavier Albó
1997 **Jesús de Machaqa: La marka rebelde. 3: La lucha por el poder comunal**. La Paz: CIPCA y CEDOIN.

Titu Cusi Yapanqui, Diego de Castro
1985 **Relación de la conquista del Perú** [1570]. Lima: El Virrey.

Trimborn, Hermann
1953 "El motivo explanatorio en los mito de Huarochirí." **Letras** (Lima) 49: 135-146.

Toren, Christina
1988 "Making the present, revealing the past: The mutability and continuity of tradition as process." **Man** (New Series, Londres) 23: 696-717.

Torero, Alfredo
1974 **El quechua y la historia social andina**. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Torres Rubio, Diego de
1616 **Arte de la lengua aymara**. Lima: Francisco del Canto. (Incluye vocabulario).

Toynbee, Harold J.
1960. **El cristianismo entre las religiones del mundo**. Buenos Aires: Emecé

Tshopik, Jr., Harry
1946 "The Aymara." En **Handbook of South American Indians**. Washington D. C., The Smithsonian Institution, II, pp. 501-573.

Turner, Victor
1987 **Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. (1ª ed. 1974).
1989 **The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. (1ª ed. 1967).
1991 **The ritual process. Structure and anti-structure**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. (1ª ed.1977).

Urban, Greg y Joel Sherzer (eds.)
1991 **Nation state and Indians in Latin America**. Austin: University of Texas Press.

Urbano, Henrique Osvaldo
1977 "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes." **Allpanchis** (Cuzco) 10: 3-14.
1988 "En nombre del dios Wiracocha: Apuntes para la definición de un espacio simbólico prehispánico." **Allpanchis** (Cuzco) 32: 135-156.

Urioste, George L.
1982 "The editing of oral tradition in the Huarochirí manuscript." En R. Adorno, 1982, pp. 101-108.

Urioste de Aguirre, Marta
1978 "Los caciques Guarache.". En **Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza**. La Paz, pp. 131-140.

Urton, Gary
1990 **The history of a myth: Pacariqtambo and the origin of the Inkas**. Austin: University of Texas Press.

Wachtel, Nathan
1971 **La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole**. París, Gallimard. (Traducción española: **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570**, Madrid, Alianza Editorial, 1976).

White, Hayden
1990 **The context of the form: Narrative discourse and historical representation**. Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press.

Williams, R.
1984 **Keywords. A vocabulary of culture and society**. Londres: Fontana.

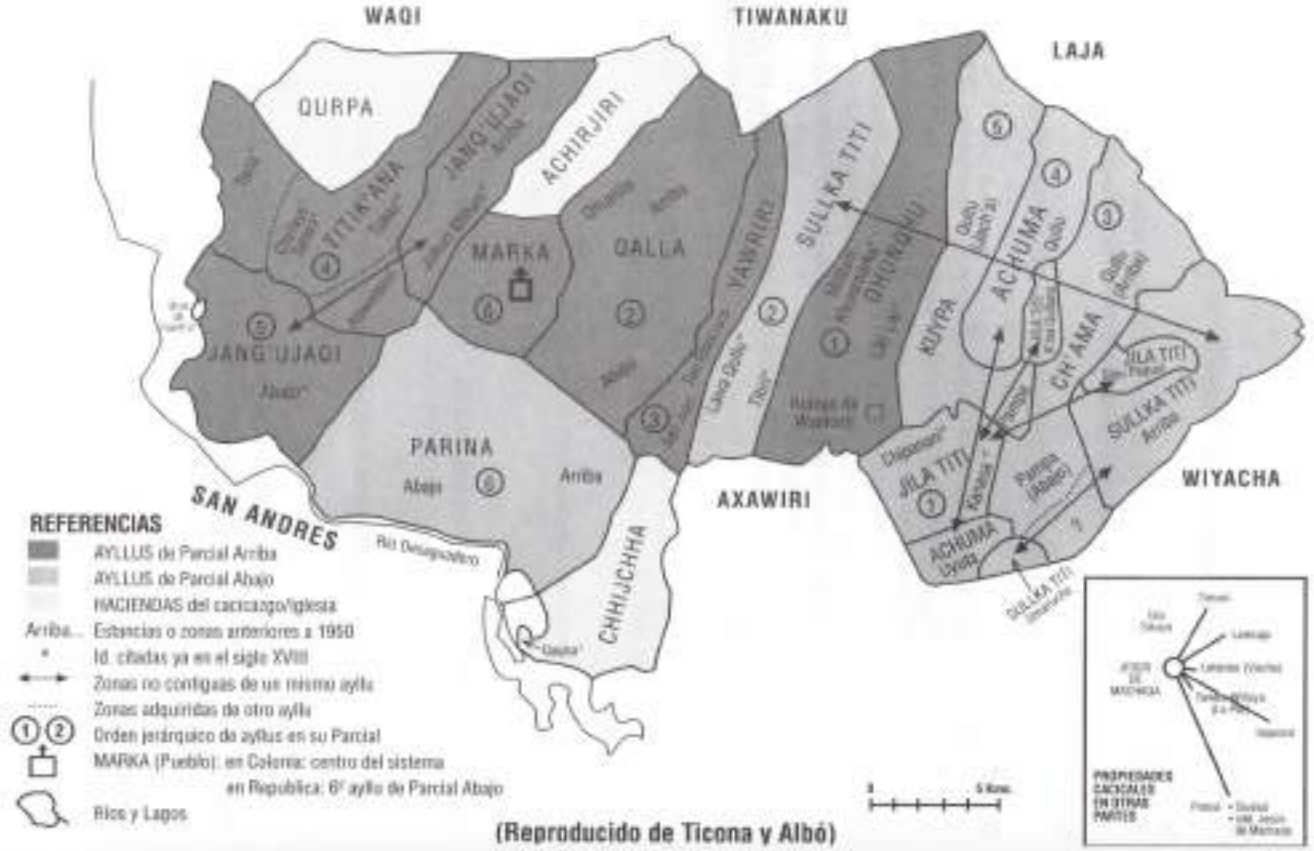
Wilson, Bryan R.
1970 **Rationality**. Oxford: Blackwell.

Yapita, Juan de Dios
1992 "*Kunturinti liq'uchinti*: Análysis lingüístico de un *salliqa* de Oruro." **Latin American Indian Literatures Journal** (Makeesport) 8.1: 38-68.

Zeballos Pastén, Jaime
1987 "Jesús de Machaca: Un pueblo y una iglesia." **Khana** (La Paz) 42: 20-24.

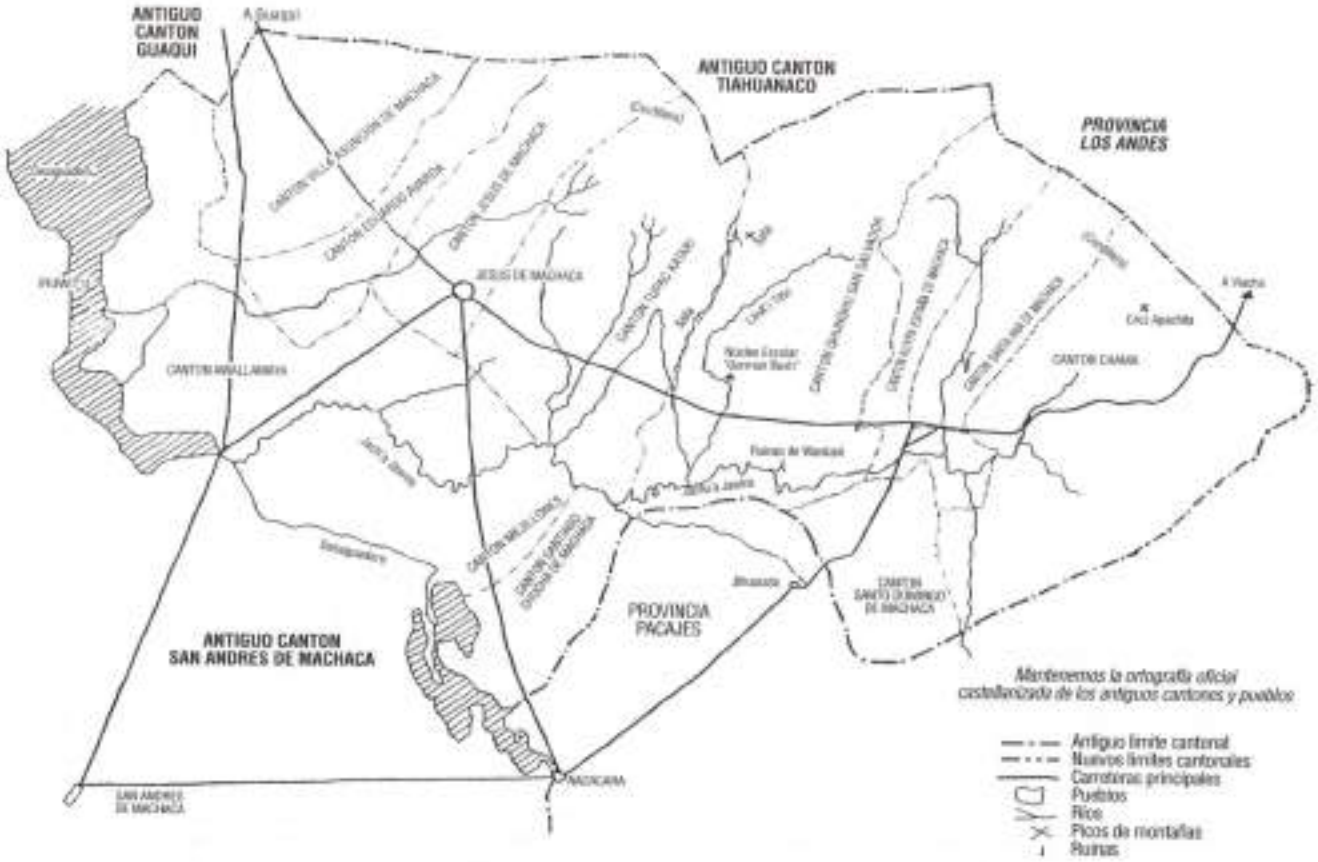
Zuidema, R.Tom
1962 **The Ceque system of Cuzco: The social organisation of the capital of the Inca**, Leiden: Universidad de Leiden (Tesis doctoral en antropología).
1973 "Kinship and ancestor cult in three Peruvian communities. Hernández Príncipe's account of 1662." **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos** (Lima) 2.1: 16-33.
1977a "The Inca kinship system: A new theoretical view", en R. Bolton - E. Mayer 1977, pp. 240-281.
1977b "Mito e historia en el antiguo Perú." **Allpanchis** (Cuzco) 10: 15-52.
1989 **Reyes y guerreros: Ensayos de cultura andina**. Lima: Fonciencias.
1990 **Inca civilization in Cuzco**. Austin: University of Texas Press.

Mapa 1. Jesús de Machaqa. La estructura tradicional: Los seis de Arriba y los seis de Abajo



(Reproducido de Ticona y Albó)

Mapa 2. La fragmentación de Jesús de Machaqa en nuevos cantones



Mapa 3. La comunidad de Sullka Titi Titiri

La serie **Jesús de Machaqa, la marka rebelde**, se refiere a este singular territorio aymara, en el altiplano boliviano, que ha sabido resistir tan creativamente los embates de la historia.

El presente volumen, **Las voces de los Wak'a**, muestra una importante raíz andina, tanto religiosa como política, que subyace esta gran capacidad de resistencia: la relación entre la organización tradicional y los protectores ancestrales del territorio, los **wak'a achachilas**. Esta temática es tan fundamental en la cosmovisión andina que atrae a investigadores de diversas latitudes para profundizarla en aquellos lugares que han conservado ciertas tradiciones de forma privilegiada. Jesús de Machaqa es uno de ellos.

Volumen 1: Cinco siglos de historia
Volumen 2: Sublevación y masacre de 1921
Volumen 3: La lucha por el poder comunal
Volumen 4: Las voces de los Wak'a

Astvaldur Astvaldsson
Nacido en Islandia, es actualmente profesor de estudios andinos en la Universidad de Liverpool (Gran Bretaña). El presente trabajo es una adaptación ampliada de su tesis doctoral, presentada en 1994 en el King's College de la Universidad de Londres, que ha significado la consagración del autor como investigador y especialista en las culturas andinas.

Félix Layme Pairumani
Nacido en Sullka Titi Titiri, Jesús de Machaqa, ha sido durante muchos años profesor rural y es actualmente catedrático de lengua aymara en la Universidad Católica Boliviana. Dirige la publicación periódica bilingüe ***Jayma*** y es autor de varios diccionarios y numerosas publicaciones en lengua aymara. En 1998 recibió en Suecia el premio de la Fundación Hiroshima.

ISBN 0902806378

abuelo como la fuente de su información y parece que él también participó en los acontecimientos que cuenta el relato; pero hay que advertir que existen dos versiones algo diferentes del relato. La primera procede de información recogida durante nuestro trabajo de campo. La segunda se basa en información acopiada por Don Félix Layme muchos años antes y que Paredes Candia reunió y publicó en 1972 en su **Diccionario mitológico de Bolivia**. Las dos versiones difieren ligeramente en contenido y estilo; pero la reunión de la información complementaria que ofrecen da un asombroso relato histórico del *wak'a achachila* Turiturini. Finalmente, un relato compuesto por Don Félix Layme sobre la base de la información que había acopiado antes del trabajo de campo que hemos realizado juntos, también se relaciona con aspectos del contexto histórico del *wak'a*.

Comenzaremos dando nuestra versión del relato; luego la confrontaremos con la publicada por Paredes Candia; y finalmente tomaremos en cuenta el relato de Don Félix Layme y señalaremos algunos documentos históricos y otras obras escritas que se refieren a detalles relativos a ciertos aspectos de los relatos.

Negro Ramos

Nuestra versión del relato sobre el *wak'a* Turiturini cuenta determinados sucesos bastante espectaculares que se supone se han producido durante la segunda mitad del siglo pasado, antes de que hubiera nacido ninguno de los actuales miembros de Sullka Titi Titiri, lo que no es indiferente en este contexto. He aquí la sustancia del cuento:

Antes de que se produjeran los sucesos, Turiturini se encontraba río arriba y formaba parte de una estructura pétrea mucho mayor, compuesta de dos monolitos y de una roca grande. Es decir, la pequeña cabeza monolítica de Turiturini que actualmente posee la comunidad, habría sido la cabeza de uno de los dos monolitos que se supone se erguían en el río, exactamente debajo de una enorme roca llamada Negro Ramos (ver Ilustración 5.8). A pesar del hecho de que se diga que había dos monolitos en el sitio –"*paninin, sipi*", 'eran dos, se dice'–, todas las referencias son a un *wak'a*, ya se trate de *kasar qalaw* 'piedra o piedras de parejas casadas' o de *chachawarmpachan* 'son hombre (*chacha*) y mujer (*warmi*)'; esta última expresión en aymara también significa 'son marido y mujer', pues *chachawarmi* es el término para 'pareja casada'. Aunque algunos comunarios sólo mencionaron a un monolito, Turiturini, en sus relatos siempre estaba implícita la noción de un *wak'a* de parejas casadas.

El relato cuenta que hace mucho tiempo en la estación de lluvias el río se había desbordado; las aguas torrenciales, con sus rápidos, y las muchas piedras que la corriente arrastraba derrocaron a los dos monolitos, echándolos al río y llevándoselos. Algún tiempo después, un miembro de la comunidad encontró la cabeza de piedra (Turiturini), reconociéndola como la cabeza del *wak'a*. Se dice que el hombre sacó la

cabeza de la ribera del río, en la quebrada, exactamente delante de la falda donde se encuentran las dos torres. Después se colocó allí, en ese lugar –entre las dos formaciones geológicas– al *wak'a*, restaurándola como una poderosa divinidad. Se dice que el propio *wak'a achachila* ha escogido este lugar mediante el acto deliberado de hacerse allí visible. El otro monolito y el tronco de Turiturini no han vuelto a ser vistos, pero se dice que están en el río. Este es, brevemente, el cuento tal como nos lo contaron varios comunarios; dejados de lado algunos detalles secundarios, todos los que realmente lo conocían coincidieron en sus elementos básicos.

Axata Qamaqi

A fin de poder comparar nuestra versión del relato de Turiturini y la publicada por Paredes Candia (1972: 21-22), a continuación daremos el texto completo de su versión. Hay que advertir que Paredes Candia no deja constancia de la fuente de información que utiliza, por lo que hay que considerarla de la responsabilidad del editor: en realidad, aunque el texto se basa en datos cedidos por Don Félix Layme, la versión de Paredes Candia refleja hasta cierto punto su propia interpretación. Hela aquí:

> "AJJAT-KHAMAKHE.– Grupo Aimará. Nombre de un individuo legendario, de carácter audaz, inteligente, visionario, perteneciente a la comunidad de Jesús de Machaca, parcialidad ***Sullka-titi***, que salvó a su pueblo de la esclavitud española durante la conquista. Se cuenta que compró la libertad de su comunidad, con ingentes cantidades de oro que guardaba en un manantial cercano. Dicen de él que era un príncipe o gran dignatario kolla de la circunscripción de Tiahuanacu, cuyos antepasados, huyendo también de la conquista y dominación Inca, se refugiaron en las montañas más altas de la cordillera que existe en la región, llevando consigo un ídolo pétreo. De este ídolo al que aún reverencian y en la actualidad, cada tres años, le ofrecen el sacrificio de una llama, sólo queda la cabeza guardada en celoso secreto por un miembro escogido de la comunidad. Hasta muy avanzado de la colonia, el ídolo se encontraba intacto sobre un pedestal erigido a la orilla del río ***Sullka-titi-titiri***. Un día, un rayo lo partió, desapareciendo en el lecho del río. Los nativos, frente a la desgracia resolvieron esperar. Pacientemente, por turno, aguardaban que las aguas arrojaran a la orilla el ídolo o parte de él. Un día se realizó el milagro; después de una fuerte lluvia afloró a la orilla la cabeza de ídolo. ***Ajjat-khamakhe***, traducido al español dice: ***el zorro del rayo*** *o* ***el zorro refulgente***."

Resumen

Como podemos ver, los dos relatos tienen mucho en común y si consideramos el hecho de que han transcurrido veinte años desde sus respectivos registros y que proceden de dos generaciones sucesivas, parece lógico suponer que habían de producirse

algunas variaciones; pero las diferencias que encontramos también son significativas, aunque los dos relatos, más que contradecirse, parecen complementarse entre sí. Veamos primero las semejanzas entre ellos, especialmente entre los sucesos espectaculares que describen: parece poderse afirmar que estos sucesos son el tema central de ambos relatos.

El tema en que coinciden ambos relatos es que el monolito o 'ídolo' se encontraba dominando el río hasta que un día cayó en él y arrastrado por la corriente; posteriormente, la gente del lugar sólo encontraría la cabeza. Y, aunque nuestra versión no incluye este detalle, las actuales tradiciones orales confirman que se mantuvo escondida a la cabeza de piedra (guardada por un determinado miembro de la comunidad escogido para ello) y que la comunidad siguió reverenciando al *wak'a* y ofreciéndole cada tres años el sacrificio de una llama hasta tiempos recientes (ver capítulo 7).

Pero hay detalles que difieren en los dos relatos. Por ejemplo, la versión previa de Paredes Candia sólo menciona a un monolito y omite el hecho importante de que se consideraba a la divinidad un *wak'a* de parejas casadas; este detalle no lo conoció Paredes Candia porque Don Félix Layme tampoco supo de él hasta que realizamos nuestras primeras entrevistas en 1990; hasta entonces su información era todavía muy fragmentaria y general. Esto se debía probablemente al secreto que rodea al *wak'a*, que hasta ahora sólo ha visto en fotografía, aunque ahora que la comunidad ya no reverencia a la divinidad, parece haber disminuido el sigilo y nos admiramos de la abundancia de información que ponían a nuestra disposición los comunarios.

Otros detalles importantes se refieren a cómo el monolito fue arrastrado y, después, encontrado. En primer lugar, la versión de Paredes Candia dice que el ídolo fue quebrado por el rayo y que después una inundación lo echó a la orilla, mientras que nuestra versión cuenta que la riada arrastró a los dos monolitos y que el río posteriormente lo depositó en la orilla. Como en los Andes el rayo suele acompañar a las lluvias torrenciales y a las fuertes inundaciones, podríamos considerar la discrepancia como un detalle secundario si no fuera por el hecho de que en el relato de Paredes Candia después se relaciona al nombre de Axata Qamaqi con el rayo. Esto viene a complicar notablemente el asunto, como trataremos de mostrar más adelante. En segundo lugar, Paredes Candia cuenta que la comunidad organizó deliberadamente la vigilancia del río hasta que apareciera el monolito o una parte del mismo, mientras que nuestra versión afirma que un individuo encontró la cabeza por casualidad, reconociendo que se trataba de la cabeza de uno de los dos monolitos que anteriormente se encontraba río arriba. Nuestra versión subraya que el lugar donde fue encontrada y reinstalada la cabeza de piedra fue elegido por el propio *wak'a*; no parece que se hubiera hecho ningún intento de devolverla a su ubicación original: esto es importante, por el contexto simbólico descrito anteriormente y que ofrece el nuevo lugar del *wak'a*. La versión de Paredes Candia no menciona este último detalle.

Los dos relatos difieren ligeramente en la cronología de los sucesos principales que refieren: la versión de Paredes Candia los sitúa a finales de la colonia, mientras que en la actualidad la gente afirma que acontecieron hace aproximadamente un siglo. Se dice incluso que el abuelo de algunos de los comunarios fue quien encontró la cabeza de piedra en la ribera del río. La diferencia más importante entre ambas versiones es que la publicada por Paredes Candia incorpora materiales históricos relacionados con los sucesos producidos a comienzos del periodo colonial (ver capítulo 3), mientras que los comunarios de ahora ya no parecen poder realizar esta conexión de la misma forma que lo habían hecho, hace más de veinte cinco años, sus progenitores. Se trata de acontecimientos que se refieren a los caciques de la región y a la compra de las tierras de todas las comunidades de Jesús de Machaqa en 1645 (ver sección 3.4). Las tierras de Jesús de Machaqa las compró en 1645 don Gabriel Fernández Warachi a la Corona española, mientras que el relato publicado por Paredes Candia atribuye esta compra al legendario cacique Axata Qamaqi, supuesto antepasado de don Gabriel o, según tradiciones orales locales, su suegro.

Parece que Axata Qamaqi fue un cacique real de Jesús de Machaqa, muy posiblemente contemporáneo del virrey Francisco de Toledo; según el documento publicado por Urioste (1978) asistió a la fundación de La Paz en 1548. En el primer volumen de esta serie Roberto Choque cita el "testamento de Fernando Axata Qamaqi" e indica que gobernó en la región aproximadamente entre 1548 y 1582. Pero su vida y carácter han adquirido un poderoso aire de cualidades míticas, tanto en la documentación colonial como en las tradiciones orales de Sullka Titi Titiri.[13] Como ya se dijo anteriormente, hay pruebas claras que muestran la importante interacción mutua que, desde comienzos de la colonia hasta nuestros días, ha habido entre las tradiciones orales locales y los documentos coloniales.

La gente de Sullka Titi Titiri reconoce actualmente a Axata Qamaqi como un antepasado real y, según ellos, se supone que fue el progenitor de tres familias extendidas en tres zonas diferentes de Jesús de Machaqa: los Ajacopa de Sullka Titi Titiri; los Ramos de Sullka Titi Arriba; y los Axata de Qalla.[14] Así se sostiene también en un relato compuesto por Don Félix Layme, que reproducimos en el Anexo. Pero basta con echar una mirada a este relato y a los primeros párrafos del relato publicado por Paredes Candia para darse cuenta de que las habilidades y hazañas del cacique desbordan, en realidad, el reino de los seres humanos reales y sirven para identificar sólidamente

13 Como ya hemos analizado en el capítulo 3, la genealogía de los caciques Warachi que ofrece el documento publicado por Urioste (1978) resulta sumamente sospechosa y, además, también parece atribuir una longevidad irreal a Axata Qamaqi. Ver también el volumen 1 de esta serie.

14 Un documento de 1807 menciona a don Jacinto Roque Ramos Axata Qamaqi como "principal del pueblo de Jesús de Machaca".

a Axata Qamaqi como un héroe cultural, al que se atribuyen proezas y capacidades que corresponden a los sobrehumanos. Parece que es en este contexto que el legendario cacique Axata Qamaqi se vuelve intrínsecamente asociado al *wak'a achachila* Turiturini, particularmente en la versión de Paredes Candia, como vamos a ver inmediatamente.

¿El cacique y su doble?

Ya vimos que los comunarios no pudieron darnos otro nombre propio aymara alternativo para el *wak'a* Turiturini. Sin embargo, con lo explicado hasta aquí, parece que sólo pudo haber tenido este nombre después de que la riada arrastró la cabeza de piedra y ésta se reinstaló en el lugar donde siguió guardada hasta los años setenta, y donde están las "dos torres" de las que él es "dueño", como indica su nombre. Pero, ¿qué nombre pudo tener el *wak'a* cuando se encontraba más arriba del río?

El lugar donde se dice que habitaba antes el *wak'a* lleva el nombre de Negro Ramos, nombre que se refiere al lugar mismo, al río que corre por él, y que más abajo pasa por Turiturini, y a una inmensa roca situada en la orilla del río. Sin embargo, no se reconoce que éste fuera el nombre anterior del *wak'a*.

En la versión de Paredes Candia en realidad no se da un nombre específico al 'ídolo'; tampoco se mencionan en ella ni el nombre de Negro Ramos ni el de Turiturini. El único nombre que aparece en el relato es el de Axata Qamaqi; que figura al final y que significa 'el zorro tocado por el rayo'. Este detalle añade una considerable complicación al relato, pues se puede considerar que relaciona el nombre del cacique con los sucesos en que el rayo partió al 'ídolo': en realidad, después de esto y de que con posterioridad resucitara, parecería absolutamente lógico que se llamara 'el zorro tocado por el rayo' al 'ídolo', de una forma parecida a los *yatiris* (especialistas rituales) de los que se dice que han vuelto a la vida después de haber sido golpeados o tocados por el rayo.[15]

Sin embargo, proponer el nombre de Axata Qamaqi como el antiguo nombre de la cabeza de piedra plantea dos problemas. El primero es que va contra la información que hemos analizado anteriormente y que nos dice que el nombre del *wak'a* es Turiturini, aunque se considera que éste procede de las características del lugar en que se reubicó al *wak'a* y, por tanto, que es el nombre de la divinidad tras los sucesos que se han relatado. El segundo es que va también contra el hecho de que el nombre del cacique Axata Qamaqi empieza a aparecer en la documentación colonial ya en 1605, mucho antes de cuando se supone que tuvieron lugar los sucesos descritos en los dos relatos.

15 Volveremos al tema del rayo al hablar del *wak'a* T'ukuri. Sobre rayos y *yatiris*, ver también Huanca (1989), en especial el capítulo 2.

Con todo, subsiste el hecho de que en la versión de Paredes Candia el cacique y el *wak'a* están íntimamente relacionados; y el hecho de que no se dé ningún nombre concreto al 'ídolo' sólo cabe interpretarlo como que viene a subrayar este punto.

En la versión de Paredes Candia se dice que el 'ídolo' es mayor que el cacique, que fue llevado a Sullka Titi por sus antepasados. Esto nos lleva a proponer que la cabeza de piedra quizás fue un asiento especial del (o de los) espíritu(s) de los poderosos caciques de Jesús de Machaqa, de quienes se considera que antes de la conquista y de las primeras fases de la época colonial residieron en Sullka Titi Titiri (ver la sección 3.4 y el Anexo). Si estamos acertados, esto conferiría al *wak'a achachila* Turiturini las mismas cualidades que Duviols (1978: 359-364) ha mostrado en el caso de los *huacas* del Perú central. Citando al investigador francés, Bouysse-Cassagne (1987: 176) observa lo siguiente:

> "En cuanto a las *huaccas*, un estudio que P. Duviols realiza sobre el Perú central demuestra que eran objeto de un culto al héroe colonizador...; al mismo tiempo, constituían el doble mítico del ancestro conquistador, fundador del *ayllu*."

Si los consideramos en este contexto, los relatos parecen situar decididamente a la cabeza de piedra de Turiturini dentro del marco conceptual de los *huauque* [*wawqi*], 'hermano del varón' en qhichwa, imágenes de piedra o de otros materiales que eran tenidos por hermanos o dobles del Inka; sin embargo, nuestro análisis permite pensar que otros dignatarios no incaicos de las antiguas culturas de los Andes también hayan tenido sus propios dobles.[16]

Conclusiones: del pasado al presente

Anteriormente nos hemos fijado en las cualidades visuales e imaginarias del *wak'a achachila* Turiturini y del 'palacio' en que residía, argumentando que esas cualidades constituyen una de las razones por las que este *wak'a* particular se considera dotado de tan extraordinarios poderes; también hemos señalado que la imaginería del palacio del *wak'a* recuerda la de un templo, como en realidad así lo reconoce la gente. Es, por tanto, de interés hacer notar que el material anecdótico referente a la divinidad afirma sistemáticamente que el *wak'a* se 'instaló' en este lugar sólo en tiempos relativamente recientes y que, hasta entonces, formaba parte de un conjunto lítico más complejo aguas arriba del río y que, como hemos apuntado, daba su anterior existencia a un

16 Muchos cronistas, en especial Sarmiento y Cobo, mencionan a los *huauque*, analizados por Duviols (1978) y más recientemente, por Guchte (1990), quien presenta un examen amplio e interesante de estas imágenes.

contexto simbólico totalmente diferente. Los dos relatos derivados de la tradición oral local, datados en dos momentos separados por un intervalo de veinte años, más que contradecirse se complementan recíprocamente; pero ninguno de los dos ofrece el nombre correspondiente del *wak'a* en su ubicación precedente, lo que plantea un problema, pues su denominación actual va claramente unida al lugar en que se reinstaló a la divinidad, por lo que no pudo ser el nombre anterior del *wak'a*. Finalmente, hemos propuesto que el *wak'a achachila* de la cabeza de piedra y sus características esenciales tienen un íntimo vínculo conceptual con el cacique colonial y antepasado real de la comunidad, Axata Qamaqi, y con las proezas y propiedades que se le atribuían. ¿Qué habremos de pensar de los sucesos que llevaron al *wak'a* a su nuevo contexto simbólico, del hecho de que su nombre anterior a dichos sucesos parece ser un misterio y, por fin, de las complicaciones sobre la cuestión de si llegaron a existir uno o dos monolitos que representaban a lo masculino y a lo femenino? Como conclusión de este acápite desearíamos dar una respuesta a estos interrogantes; también mostraremos cómo el traslado de Turiturini parece relacionarse con la cuestión de la identidad sexual de las divinidades denominadas *wak'a* y, por consiguiente, contribuyó a los cambios en el sentido del término.

Turiturini habría residido en un lugar llamado Negro Ramos, aunque no se tiene a este nombre por el anterior del *wak'a*; con todo, el nombre Ramos es el apellido de una de las familias extendidas que afirman descender del cacique Axata Qamaqi, lo que apunta a una relación entre el nombre y el héroe cultural, aunque no es posible argumentar que el cacique y el *wak'a* compartían un mismo nombre. El nombre real de la divinidad antes de llevar el nombre de Turiturini permanece un misterio; sin embargo, "negro", término castellano que califica a Ramos, es un color que en la cosmología aymara denota unos poderes maléficos e incontrolados que suponen peligro para los seres humanos y la sociedad. Afirmamos, por consiguiente, que este lugar posee unas connotaciones algo ambiguas como lugar del que se considera ha sido 'residencia' de la divinidad más poderosa y benévola de la comunidad. Esta ambivalencia procede asimismo del hecho de que el lugar es uno de los sitios a los que se lleva a afinar a los instrumentos musicales. Y estos lugares suelen ir asociados a los seres peligrosos, a menudo llamados claramente 'diablos'. ¿Cómo puede ser esto?

Un anciano de la comunidad pareció ofrecer una respuesta a esta pregunta: hablando de la época en que el *wak'a* residía en el lugar actualmente llamado Negro Ramos, nos contó que la gente que ahora reza a Dios (gente que, en este contexto hay que entender como católicos devotos) había execrado ese lugar e interrumpido el culto (*ch'alla*) que se acostumbraba rendirle allí, afirmando que tenía un *anchanchu* (ser maléfico o diablo). En realidad, empleó el término aymara *apsuña* (sacar algo de un lugar). Parece referirse al *wak'a*, aunque sus palabras son ambiguas y no es fácil saber qué quería decir; pero esto nos devuelve a la cuestión de los sucesos que con toda

evidencia han servido para reubicar a la cabeza de piedra en un contexto nuevo y significativamente diferente.

Un detalle importante que hemos mencionado pero no examinado es que se considera que, anteriormente, la cabeza de piedra formaba parte de una estructura lítica mayor, es decir, que era la cabeza de un gran monolito actualmente perdido. La realidad es, por el contrario, que el diseño y la apariencia física de la cabeza de piedra desmiente la posibilidad de que alguna vez fuera parte de un monolito mayor, lo que vuelve a poner un signo de interrogación en la hipótesis de si se produjeron realmente los sucesos referidos por los dos relatos; también pone en duda la existencia de más de un monolito, aunque esto no disminuye la importancia de Turiturini como un *wak'a* de las parejas casadas (ver capítulos 6 y 7). Y resulta interesante ver cómo todo esto se relaciona con la cuestión de la identidad sexual de las divinidades denominadas *wak'a*. Como hemos señalado al comienzo de este capítulo, en Sullka Titi Titiri se considera que todos los *wak'as*, en general, son masculinos, lo que viene a contradecir la información tanto colonial como contemporánea y, naturalmente, lo que nos dice la mayoría de las versiones de la leyenda de Turiturini sobre la existencia de dos *wak'as*, uno masculino y otro femenino; no obstante, observamos que los acontecimientos referidos por la leyenda en realidad conducen a la eliminación de la cara femenina, que –a diferencia de la masculina– nunca surge del río. La leyenda, por tanto, refleja lo que ha sucedido en el marco de la memoria colectiva de la comunidad: el *wak'a achachila* actualmente representa lo masculino y la feminidad ha pasado a relacionarse sobre todo con la tierra y con las mamitas o santas católicas de los templos.

Resulta sin duda difícil determinar qué es verdad y qué es mentira en los relatos, aunque acaso no sea ésta la cuestión verdadera. En todo caso lo importante es que, en su conjunto, los relatos cuentan una historia que refiere una transformación interesante del contexto simbólico de una importante divinidad local. Trasladada por la voluntad y el poder divinos (el rayo y otras fuerzas meteorológicas andinas) de un lugar que ahora se considera peligroso y que ha llegado a asociarse con el Diablo, se resitúa y reinstala en un lugar y un contexto nuevos cuya imaginería se asocia al Dios coactivo y a la religión enemiga, que de hecho trata de destruir el culto de los antiguos espíritus ancestrales de la comunidad. Los diversos contextos simbólicos de los dos lugares no pueden ser más obvios.

Por otra parte, si bien existen claramente determinadas transformaciones de la cultura 'tradicional', también observamos continuidades importantes en el culto del *wak'a*: por ejemplo, la principal encarnación de los antiguos espíritus ancestrales sigue siendo una fuente esencial de autoridad y, por esto, también recibe sus honores como antes. Pero mientras se incorporan nuevos elementos en un antiguo sistema simbólico, se redefinen los antiguos; de ahí que estamos ante un desafío algo especial de la extirpación de la idolatría: no se trata de un caso de resistencia pasiva de la comunidad aymara,

sino más bien de una redefinición sumamente creativa de su ámbito simbólico. Acosada por unas fuerzas externas hostiles, la comunidad logra resituar sus símbolos y prácticas 'tradicionales' en un contexto nuevo y mucho más amplio que el que había conocido hasta entonces.

Se trata, por tanto, de un buen ejemplo de cómo hay que estudiar los diversos 'elementos' para poder comprender plenamente las complejidades de las continuidades y transformaciones del sentido de los órdenes simbólicos, mencionadas en el primer capítulo. Aparece el papel importante que con frecuencia desempeña la imaginación en la totalidad de unos procesos por los que los individuos y las comunidades experimentan, interpretan y crean cambios en sus órdenes sociales; es decir, reinventan sus tradiciones. Finalmente, tenemos un caso que ilustra adecuadamente la importancia de la opinión de Mol (1976: 7) en sentido de que una "razón para subrayar más el proceso de sacralización que la separación de lo sagrado es que los conceptos de 'cambio' y 'progreso' son más aptos para analizar situaciones 'cambiantes' ". La tradición de Turiturini pone de manifiesto cómo a menudo el sentido de los símbolos religiosos o de 'lo sagrado' cambia, ante todo porque "la sacralización es el proceso inevitable que salvaguarda la identidad cuando ésta está amenazada por las desventajas de la infinita adaptabilidad de los sistemas simbólicos" (Mol 1976: 5-6).

La teoría de la práctica y de la lógica de la práctica de Pierre Bourdieu nos ayuda a entender esta situación. En su discusión sobre las limitaciones del objetivismo [estructuralismo], Bourdieu (1977: 29-30) insiste en que, mientras que los modelos y las estructuras pueden ayudarnos a explicar la práctica, no la gobiernan. Según él, las relaciones simbólicas del poder sólo tienden a reproducir y reforzar las relaciones de poder que constituyen la estructura del espacio social, cuando se reconoce la legitimidad de la base del poder (lo que él llama el capital simbólico) de acuerdo a las categorías que ésta impone (Bourdieu 1990: 135). Así, cualquier poder simbólico ha de tener su base en la posesión de un capital simbólico, y su eficacia simbólica depende de hasta qué nivel la visión impuesta está basada en la 'realidad', es decir, si representa una descripción adecuada de las cosas. "En este sentido, el poder simbólico es un poder de consagración y revelación, un poder para ocultar o revelar lo que ya está presente" (pp. 137-138). Como señala Bourdieu, las prácticas rituales son lógicas, pero sólo hasta cierto punto, porque su lógica es práctica: es la lógica de prácticas que han surgido en respuesta a situaciones particulares y que ha resultado adecuadas para aquellas situaciones (p. 65). Sin embargo, es siempre posible que estas prácticas sufran sanciones negativas cuando el ámbito al que se afrontan en un determinado momento se aleja demasiado de aquel con el que originalmente y objetivamente concordaban (Bourdieu 1977: 78). Esto es lo que ha pasado en el caso del *wak'a* Turiturini; la lógica de las prácticas e ideas que antes lo rodeaban surgieron claramente en respuesta a situaciones particulares para las que fueron adecuadas. Pero con el paso del tiempo y,

en especial, con la llegada de la religión dogmática de los conquistadores españoles, resultaban inadecuadas y requerían una transformación radical para que pudieran continuar protegiendo la comunidad y su 'exclusiva' identidad.[17]

5.3. T'ukuri

T'ukuri ocupa el segundo lugar en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri y la información que tenemos sobre esta divinidad ofrece algunos atisbos muy interesantes sobre las cuestiones clave relativas a las cualidades esenciales para hacer un poderoso *wak'a achachila*.

La más importante de esas cuestiones es la relación del *wak'a achachila* con las guerras y rivalidades intra- e intercomunales. Las desavenencias por 'hitos', es decir, por linderos de tierras cultivables y derechos de pastoreo, constituyen un aspecto importante de las divinidades locales llamadas *wak'a*. T'ukuri es un ejemplo excelente de ello, aunque otras divinidades (Salla, Santa Isabel y Cuatro Esquinas) también se relacionan con pleitos históricos concretos por la tierra y, por supuesto, con la defensa de la comunidad en general, como es el caso de Turiturini. Más adelante se tocarán los casos de Salla y Santa Isabel; pero el de T'ukuri es el más interesante de todos ellos, en parte porque es sobre el que contamos con mayor información. Aquí trataremos, por tanto, con cierto detalle el tema de los '*wak'as* y la guerra', aunque sea de excesiva amplitud y complejidad para agotarlo en este estudio.

Una piedra tocada por el rayo

El nombre *T'ukuri* es notablemente transparente y refleja algunos de los atributos principales de este importante *wak'a*: se compone de la raíz *t'uku-* (que significa 'desmayo' o 'enflaquecimiento') y el sufijo *-iri* (que describe tanto la acción como al actor habituales); el término *T'ukuri* significa, por tanto, 'el que se desmaya'. Ésta es una de las principales cualidades de este *wak'a achachila*.

T'ukuri es una piedra de forma cónica, con una altura de unos 50 cm. y una anchura de unos 30 cm. en la base y unos 15 cm. en la punta. Contemplada desde dos de sus lados, la piedra posee importantes cualidades visuales, que contribuyen a la interpretación que la gente del lugar da a la misma. En primer lugar, el perfil de su lado izquierdo (ver Ilustración 5.9) recuerda fuertemente a una cabeza humana 'deformada'; a lo

17 Por supuesto, nada permite argumentar que las tradiciones andinas sean de algún modo u otro menos lógicas y más supersticiosas y absurdas que la religión cristiana.

menos dos comunarios mencionaron la semejanza a un ser humano, aunque, comparado con Turiturini, T'ukuri se parece menos a un hombre.

En segundo lugar, en la parte posterior de esta cabeza de piedra hay una ancha faja de roca fundida (ver Ilustración 5.10) que va de arriba abajo, objeto de frecuentes observaciones de parte de los comunarios: esta faja fue descrita a menudo como una cinta, cuyo término aymara es también *wak'a*. Hemos oído a gente de otros lugares que habla de los *wak'as* como de 'piedras que tienen una faja', aunque en Sullka Titi Titiri esto no es una condición previa.[18]

Resulta interesante que un comunario interpretara esta faja como un ataque del rayo que había partido la roca en dos. El verbo aymara usado fue *jalxataña*, que en el diccionario de Lucca (1987) significa tanto 'atacar' como 'ayudar'; significados reforzados por el diccionario del Proyecto Bilingüe de Puno (1984), donde figuran las entradas 'caer de improviso' (como el rayo) y 'llevar una ayuda en *ayni*'; pero el término *ayni* significa devolver en la misma moneda, ya se trate de un favor o de un atropello.

En Sullka Titi Titiri se usa también el término emparentado *jaljtaña* en sentido de 'dividir', por ejemplo en la división de la comunidad en zonas, aunque en algunos contextos esto podría interpretarse en sentido de un ataque de fuerzas externas contra las tradiciones de la comunidad (ver capítulos 3, 4 y 8). Las divisiones, naturalmente, son también un quiebre de la unidad ideal subyacente al principio del dualismo aymara; pero con algo de paradoja, son también una condición previa para que pueda producirse esa unidad.

Su participio *jalj[t]ata* en sentido de 'dividido' se aplica asimismo a otro *wak'a* de piedra, Payrumani Qala (ver Ilustración 5.11), una piedra efectivamente partida en dos, y por lo menos a un tercer *wak'a*–piedra de la comunidad. En el mundo aymara es común pensar que lo que ha sido golpeado por el rayo (*jalxatata*) quede partido en dos (*jaljtata*) y que, por lo mismo adquiera un poder especial. Además, la primera forma *jalxataña* se emplea (1) en el sentido de 'atacar', por ejemplo en el caso de los 'soldados' que 'atacan' a los *p'iqis* con los espíritus de los *wak'a achachilas* durante el rito iniciático de enero descrito en el capítulo 7; y (2) en el sentido de 'buscar ayuda', cuando alguien ha de buscar la asistencia de un especialista ritual.

La imaginería evocada por la idea de un ataque del rayo es múltiple, pero lo que en este contexto viene en concreto a la mente es el proceso de quedar investido de *yatiri*, especialista ritual que cuenta con el conocimiento y los poderes de comunicarse con las divinidades. Se dice que en la mayoría de los casos los *yatiris* han sido golpeados y matados por el rayo, para ser resucitados posteriormente. Pueden tener también algunos defectos físicos, que se interpretan asimismo como garantía o manifestación de

18 Ver, sobre este punto, el prólogo de Félix Layme. NOTA DEL EDITOR.

que han sido 'tocados' o 'marcados' por las divinidades (es decir, colmados de poderes especiales y 'autorizados' para comunicarse con ellas). Entre esos defectos figuran tanto el 'labio leporino' como la 'nariz hendida'; y al *wak'a* Payrumani Qala se lo describió precisamente como *lakan jalftatjam* ('como un labio leporino'). En cambio, a todo el que se dedicara a esta actividad sin gozar de las cualidades del caso, las divinidades lo condenarían a graves penas y podría también atraer su cólera sobre su comunidad.[19]

Hay que considerar, por tanto, la faja posterior de T'ukuri como la principal razón visual para tenerlo por un *wak'a achachila*; con todo, aquel proceso también habrá implicado algunas iniciativas rituales, como puede ser la confirmación de esta presuposición, ya sea por parte de un *yatiri* al consultar a las hojas de coca, ya sea acaso por parte de un *ch'amakani* (especialista ritual del máximo rango) al consultar verbalmente a las divinidades.[20]

Wak'a y guerra

Según tradiciones orales locales, las autoridades de Sullka Titi Titiri hurtaron el *wak'a* T'ukuri a Sullka Titi Lawa Qullu a comienzos de los años cuarenta –es decir, aproximadamente cuando parece que se fragmentó la antigua comunidad de Sullka Titi– a raíz de un litigio por tierras comunales. En la comunidad se ha conservado un relato minucioso de este suceso, contándonoslo varios hombres que en el momento de los acontecimientos era jóvenes o niños y lo habían escuchado de sus padres o abuelos. Mucha gente sabía que el suceso se había producido sin poder describirlo en detalle, pero los miembros varones de una familia cuyo padre había participado en el secuestro, demostraron una coherencia y minuciosidad especiales en sus relatos. Resumiremos brevemente este material, aunque las limitaciones de espacio van a obligar a pasar por alto muchos detalles.

En 1940-1941 se había declarado una guerra abierta por los mojones entre los antiguos aliados de Titiri y Lawa Qullu, guerra en la que demostraban superioridad los segundos, que tenían prácticamente acorralados a los primeros. En esta situación y de acuerdo con la lógica aymara, era evidente para las autoridades de Titiri que Lawa Qullu había de estar en posesión de un *wak'a* muy poderoso (*wali munañani*), al que dedicaban libaciones y otras ofrendas (*ch'allas*).[21] Sospechando probablemente de

19 Para una revisión del uso y significado del término *wak'a*, ver Guchte (1990): él propone que el sentido original del término fuera acaso 'nariz hendida' (266-271). Véase en el capítulo 2 de este libro una crítica de esta opinión.

20 Para un interesante tratamiento de la investidura de *yatiri*, ver Huanca (1989).

21 Aunque el término *ch'alla* se suele usar para referirse a libaciones con bebidas alcohólicas, su ámbito semántico es mucho más amplio y, de hecho, abarca a todas las ofrendas (ver el capítulo 7).

qué *wak'a* se trataba, una noche Titiri envió un espía a Lawa Qullu para certificar lo que estaba sucediendo.[22] El espía vio cómo las autoridades de Lawa Qullu ofrecían libaciones a T'ukuri en una barranca existente detrás del templo de la comunidad; y regresó con estas noticias. Las autoridades de Titiri entonces convocaron a su *yatiri* más conocedor, quien consultó a las hojas de coca y les dijo que el *wak'a* T'ukuri les era favorable y que podían ir a Lawa Qullu para apoderarse de él. A continuación los cuatro *p'iqis* en ejercicio de Titiri se revistieron de valor y una noche fueron a Lawa Qullu para robar o apoderarse del *wak'a*.

El relato cuenta que, aunque temblaban de miedo cuando ingresaron en la barranca de detrás del templo de Lawa Qullu, esa noche habían demostrado que eran verdaderos hombres. Ante de poner las manos sobre la piedra le ofrecieron libaciones y consultaron con las hojas de coca para determinar cómo deberían relevarse en el transporte de la piedra a Titiri, pues era muy pesada. En el camino de vuelta a su propia comunidad, a determinados intervalos siguieron ofreciendo libaciones. Una vez llegados volvieron a consultar a las hojas de coca, esta vez para decidir el lugar más favorable para el emplazamiento del *wak'a*; resultó ser éste el 'palacio' de Turiturini y desde entonces T'ukuri estuvo escondido en el montón o 'fuente' de piedras (en este contexto también se lo llamó *qullu* o 'cerro' de piedras), a la izquierda de la 'cancha' de Turiturini. Luego, se ofrecieron nuevas libaciones a T'ukuri y Titiri logró obligar a Lawa Qullu a retirarse, humillándolos totalmente, como pone de manifiesto este fragmento del relato:

> "Ese wak'a, el T'ukuri, así habían hecho llegar. Con Lawa Qullu eso... Trayendo ese wak'a, de ahí siempre, hemos humillado al Lawa Qullu, dice. Al Lawa Qullu, ya no hemos hecho caso, hemos traído al verdadero T'ukuri, dice. El eso, nosotros este... Ya les hemos sonado [con chicote], en la guerra les hemos hecho escapar, por [todos] lados. Estos nos ha roto, deben haber hecho algo, dice el Lawa Qullu. Trayendo ese [wak'a] ya los hemos dominado, dice. Cómo a un perro siempre le han visto al Lawa Qullu, dice. Así es [el cuento] de ese T'ukuri. Ese T'ukuri, así es."
> *Uka wak'ux, T'ukurirxa, ukham purlyapxataynax. Lawa Qullumpi ukax... Uka wak'u aptanisinxa ukxatpin Lawa Qulluruw aynachuwayxapxta, siy. Ä, Lawa Qullx ukä ni kasuwayxaptri, chiqa T'ukur q'ipiqanipxtxa, axta. Jupaw kun nanakaw istisipkt... yasta jawq'arxapxta, kiranx ast natakiyasipkt, asta tiyawxam. Kays pakkhatapxit, kunx harapxapinitayn, siy Lawa Qullux. Uk aptanipxta ast*

22 Parece que T'ukuri era uno de los cuatro *wak'as* (dos en cada sección) a los que Titiri y Lawa Qullu realizaban libaciones durante una guerra corriente por mojones con la comunidad de Yawriri, en fechas anteriores de este siglo. Y existen testimonios que permiten pensar que en el curso de este litigio Lawa Qullu realmente hurtó T'ukuri a Yawriri, lo que también se considera vino a decidir la suerte de ese litigio. Se trata de un tema demasiado complejo para tratarlo aquí, pero esperamos que en el futuro pueda ser objeto de un estudio más extenso sobre los litigios intracomunales por las tierras.

tuminawayapxtu; siy. Lawa Qullurux lij anurupiniw uñjawayxapxi, siy. Ukhamaw aka T'ukuritxa. Uka T'ukurix, ukhamay.

Detengámonos un poco más en algunos detalles relativos al relato. El primero es que, por éste y otros relatos referentes a las guerras intra– e intercomunales, queda clara la idea de que los vencedores, o bien tuvieron de su lado a los *wak'a achachilas* más poderosos o bien establecieron unas mejores relaciones con sus divinidades. El segundo, que de una forma similar a sucesos registrados en la literatura colonial, se considera que en una guerra de dominación las comunidades pueden vencer apoderándose de los *wak'as* de otras comunidades. El tercero, que se considera que en la toma de decisiones tienen una gran influencia individuos poderosos; por lo general hombres –*yatiris*, autoridades o ancianos– que en aymara se denominan *munañani* o 'caprichosos', a los que se atribuyen poderes procedentes de los *wak'a achachilas*.

En cuarto lugar, es interesante comprobar y analizar lo sucedido cuando los hombres trajeron el *wak'a* a su comunidad: dónde fue colocado y qué implicaba este emplazamiento concreto. Podemos estar seguros de que Turiturini era uno de los *wak'a achachilas* a los que las autoridades de Titiri ofrecían libaciones para tratar de garantizar la fuerza necesaria para vencer a Lawa Qullu; pero al respecto Turiturini no habrá sido la divinidad principal con la que había que contar, pues se dice que otros *wak'as* determinados (Santa Isabel, Cuatro Esquinas y Payrumani Qala) protegen este lindero de la comunidad, como puede comprobarse a la luz de otros sucesos bélicos. Se dice que a T'ukuri se lo ha sacado de su 'castillo' de detrás del templo de Lawa Qullu y, luego, se le ha hecho compartir el 'palacio' de Turiturini. Esto equivale, por decirlo así, a subordinar a T'ukuri a la principal divinidad de Sullka Titi Titiri, como se pone perfectamente en evidencia en el hecho de que se lo considere el segundo *wak'a* más poderoso de la comunidad; pero se considera haber establecido un nuevo equilibrio del orden con el secuestro de T'ukuri, su traslado a la comunidad y su colocación junto a Turiturini. Al leer en las hojas de coca, el *yatiri* vio o adivinó que, sacando a T'ukuri y rindiéndole luego el debido respeto en forma de ofrendas rituales, la comunidad podía creer y confiar en que él la protegería; pero para que esto sucediera de la forma adecuada, se puso a T'ukuri junto a Turiturini y desde entonces se consideró que los dos protegían a la comunidad, es decir, como una perfecta pareja. En cierto sentido, al emparejarlos de esta forma y despojar a Lawa Qullu de su divinidad bélica, también eliminó la posibilidad de ulteriores enfrentamientos en el futuro inmediato o hasta que Lawa Qullu pudiera encontrar un sustituto de T'ukuri.

Una última observación se refiere a la posible relación entre T'ukuri y San José, el santo patrón de Lawa Qullu y de su templo. Cuando preguntamos a unos comunarios sobre la posible existencia de esa relación, las respuestas que nos dieron fueron muy vagas y de difícil interpretación en una u otra forma. Con todo, varios otros datos favorecen decididamente la idea de que dicha relación pudo haber existido realmente;

la gente del lugar no parece haberla formulado con precisión y por eso le resulta difícil captarla y explicarla con cierto detalle. En primer lugar, las dos divinidades compartían el mismo 'castillo', pero se suele considerar que el terreno que rodea a los *wak'as* y a los templos pertenece y está bajo la influencia de ellos. Esta asociación de un *wak'a* y un santo también aparece en el caso de Santa Isabel Titiri y en el del Señor de la Exaltación, uno de los santos patrones de Sullka Titi Titiri: el *wak'a* se encuentra cerca de la capilla principal de la comunidad y lleva el título de 'santo' en su nombre. En una ocasión alguien se refirió a Santa Isabel como Exaltación.

Durante la festividad de la Virgen del Rosario que se celebra en el pueblo de Jesús de Machaqa, la gente del lugar nos contó que la torre del gran templo del pueblo era un *wak'a*. Aunque había cierta confusión sobre las diferencias entre los términos '*wak'a*', 'virgen' y 'santo', se empleaban estos términos casi simultáneamente para describir tanto la torre como a ese ser bastante ambiguo que es el santo patrón del templo, el Niño San Salvador. Según entendimos, se considera, fundamentalmente, que el santo es a la vez santo/virgen (dos términos a menudo usados equivalentemente en la región) y *wak'a* o que a lo menos está relacionado con los poderes de un *wak'a* (la torre de su templo), según el contexto en que se lo coloca; pero a veces se pueden entremezclar estos contextos. Hay que tomar en cuenta el hecho de que, en parte, la importancia de este sitio se debe, a pesar de su clara asociación con el templo y su santo/virgen actuales, a la época precolombina y a un lugar de culto que se supone existió en este mismo lugar mucho antes de la llegada de los españoles (ver capítulo 3).

En segundo lugar y vinculado a lo anterior, varios comunarios se refirieron a T'ukuri como 'Sanu Sanu', que sólo cabe interpretar como una aymarización de los términos españoles 'sano' o 'santo': y el nombre sólo se explica por el hecho de que el *wak'a* se encontraba cerca del templo de Lawa Qullu. Finalmente, durante los preparativos de las ofrendas rituales al *wak'a achachila* de Sullka Titi Titiri, en enero de 1991, en las oraciones principales se 'llamó' (es decir, se invitó) a San José '*achachila*', siendo el único santo al que en ese contexto se mencionó de esta manera. No parece, por tanto, que deba pasarse por alto la posibilidad de que existan especiales relaciones entre determinados *wak'as* y santos, aunque el tema requiere de mayor estudio para llegar a conclusiones definitivas. Más adelante volveremos brevemente a él.

5.4. Salla

Salla es el tercero en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri, aunque a veces parece existir una ligera confusión sobre el rango jerárquico de esta importante divinidad, a causa probablemente de su carácter regional. Como en los casos de Turiturini y de T'ukuri, la información sobre Salla presenta importantes luces

sobre cuestiones cruciales relativas a las principales cualidades que se requieren para ser un poderoso *wak'a achachila*. En este caso algunos de los datos más interesantes van asociados a la relación entre los *wak'as* y la organización sociopolítica de la comunidad, y a cuestiones relacionadas con la fertilidad y la guerra. Y a propósito de Salla se hicieron observaciones de importancia sobre la naturaleza fundamental de los *wak'a achachilas* en general.

Un wak'a y su 'palacio'

El *wak'a* Salla (ver Ilustración 5.12) es un bloque rectangular de piedra de por lo menos 3,5 metros de largo y unos 50-60 centímetros de ancho y de largo, con una cabeza y cuello claramente formados en un extremo, lo que le da una cierta apariencia de cuerpo humano. Por su aspecto y posición, parece evidente que en algún momento del pasado lo debió haber esculpido una mano humana, muy probablemente con el propósito de llevarlo a Tiwanaku o a Wankani, donde se habría convertido en monolito, aunque por razones desconocidas se lo tuvo que dejar donde se encuentra en la actualidad. La piedra se encuentra sobre su espalda o cara (no sobre su lado) en la falda de un monte, cerca de la cima de una montaña que también lleva el nombre de Salla. Y éste es también el nombre de una cumbre o *apachita* y de un río que desciende de la montaña.

El término *salla* significa 'piedra grande o peña' y también, '[voz] sonora o resonante'; se emplea específicamente para denotar voces femeninas muy agudas.[23] Ambos sentidos parecen convenir al caso del *wak'a achachila*: si el primero es evidente, el segundo lo adujo un comunario cuando se le preguntó el significado del nombre: respondió que Salla 'hablaba' con mucho ruido:

> Ese, el Salla, tiene mucho sonido/ruido, ahí hablaba. Con mucha voz.
> *Ukax, Salla, wali suynani'y, ukhanx arsu'ansa. Wuy wusi.*

Aquí puede referirse tanto al sonido del viento en la cima de la montaña como a la voz del *wak'a achachila* que acaso oyó en un encuentro con un *ch'amakani*. El término empleado para 'hablar' se basa en la raíz *aru*, que según los diccionarios significa 'lengua' y 'palabra', pero que también se refiere al canto de todos los pájaros y al sonido de una campana. Es perfectamente posible aplicarlo al viento: tanto la inesperada aparición como las voces de los *wak'a achachilas* cuando entran en la casa del *ch'amakani* y después hablan, van claramente asociadas al sonido del viento.

23 *Salla* es también despeñadero y, a lo menos en otras partes, una fuerte pendiente con muchas piedras sueltas (Albó, comunicación personal; ver Layme 1997: 165-166).

Las cualidades visuales de la piedra invitan claramente a una comparación con la forma humana y la gente suele observar que Salla es como un cuerpo grande o como un hombre (*jaqi*) grande, o con una gran cabeza. Y como ya se ha dado a entender anteriormente, algunos afirmaron haber oído a Salla y a otros *wak'as* hablar cuando habían ido a ver a un *ch'amakani* en Viacha. Como contó un comunario hablando en castellano:

> "Así que entonces ... como gente había sido, dice. Ch'amakani hace hablar todo, ... de nombre no más nos saluda. Una vez he ido al ch'amakani, yo ... a Viacha, entonces a mí me ha llamado pues [con] mi nombre, me saluda. Así como ustedes pueden llegar, así bonito ... bonito palabra tiene, donde es correctamente como nosotros. ... Así habla. Así he visto yo una vez, una vez. Entonces, estos cerros como nosotros debe ser..."

En el capítulo 8 nos ocuparemos con cierto detalle de cómo los aymaras se comunican con las divinidades, pero aquí vale la pena destacar que los aymaras no sólo comparan a los *wak'a achachilas* con seres humanos, sino que dicen que en realidad son como nosotros, tal como en el caso de este comunario. En realidad, un momento antes de que éste pronunciara esas palabras, otro de mayor edad nos había hablado sobre el 'palacio' de Salla, cuya intención y significado expresó diciendo:

> Como vivimos nosotros así también debe vivir ...
> *Jiwasa qamastan ukham qamasitaparakiskiy ...*

El anciano se refería claramente al 'palacio' como la residencia de los *wak'a achachilas*; se trata de una impresión crucial sobre el significado de estos 'palacios', impresión que también sacamos en muchas otras ocasiones. Por tanto, aquí, como en el caso de la mayoría de los otros *wak'as*, las cualidades visuales quedan apuntaladas por los valores imaginarios. Las cualidades humanas de los *wak'a achachilas* resultan todavía destacadas por otros atributos (ver capítulo 8).

A menudo se dice que Salla es a la vez *qullu* (cerro), *apachita* (cumbre) y *wak'a qala* (*wak'a* de piedra). Nuestro análisis muestra que en la vida cotidiana normalmente se piensa que este *wak'a achachila* es la piedra misma y que la zona aledaña es su territorio; en cambio, en un contexto ritual se ve a Salla ante todo como un espíritu ancestral que habita en la piedra y que puede moverse de lugar mientras la piedra se queda donde está, lo que también puede decirse de otros *wak'as*. Aunque se identifica a los *wak'as* con determinados objetos y lugares, su existencia y actividades no quedan restringidas a esos lugares o ni siquiera a sus dominios, sino que alcanzan mucho más allá del objeto real (por ejemplo la piedra) que se identifica como el *wak'a*; éste puede recorrer grandes distancias, siempre y cuando lo convoque un *yatiri*.

En este sentido, el uso y sentido del término *wak'a* es muy flexible, lo que puede decirse también del término 'palacio'. Como ya hemos visto, el segundo puede referirse a un determinado lugar, pero también a una zona más amplia y menos estrictamente definida. Esto se hace especialmente visible en el caso de Salla: aquí tenemos una determinada localización bien definida y a la que la gente se refiere como su 'palacio'. El lugar en cuestión se encuentra en la ladera de una montaña rocosa, al norte del sitio donde se halla el *wak'a achachila*. Como en el caso del 'palacio' de Turiturini, aquí el paisaje contribuye en gran manera a las cualidades imaginarias de la ubicación: en un lugar concreto, la roca de la ladera aparece como si se la hubiese esculpido; se dice que ese sitio fue modelado como una fila de doce asientos y que es el 'palacio' de Salla; a menudo también se habla de él como del *kawiltu* ('cabildo'), que es 'el lugar de reunión del consejo comunal', aunque en este caso la referencia se dirige claramente al consejo de los *wak'a achachilas*, pues –como ya hemos hecho observar anteriormente– se considera que tienen un sistema político muy parecido al de la sociedad humana. (Ver Ilustraciones 5.13, 5.14, 5.21 y 5.22).

Gran señor de una montaña

Todos los comunarios reconocieron, y en su mayoría subrayaron, los grandes poderes de Salla y su alto rango entre los demás *wak'a achachilas* de la comunidad. En efecto, a menudo se afirmó que Salla es el 'primero', lo que cabe interpretar como el más poderoso de los *wak'as* locales; sin embargo, cuando llegó el ritual de enero, quedó claro que Salla ocupaba el tercer lugar en la jerarquía de divinidades que en aquella ocasión recibían ofrendas particulares. Una de las razones por las que se dice reiteradamente que Salla aparece como el 'primero', es que los dos 'soldados' que en enero le presentan las ofrendas son los primeros en salir del lugar de su preparación: de entre todos los *wak'as*, Salla es el que se encuentra más lejos del centro de la comunidad y el ritual está organizado de tal manera que todos los 'soldados' han de estar de vuelta al mismo tiempo en un determinado lugar. En un principio nos pareció que ésta había de ser la explicación por la que con tanta frecuencia se afirmaba que Salla es el 'primero'; pero con posterioridad nos dimos cuenta de que el asunto es mucho más complicado y que probablemente está ligado a importantes razones históricas.

A Salla no se lo describió sólo como el 'primero', sino que también se lo llamó *jilïri*, 'anciano' y 'superior', y muy a menudo se le dio el tratamiento de *apu*, 'señor', y *jach'a apu*, 'gran señor', títulos que suelen reservarse a las montañas regionales más poderosas y que raramente se emplean para las divinidades locales. Salla es, en efecto, el único de los cinco *wak'a achachilas* locales más importantes al que se vincula directamente con las altas montañas, lo que parece explicar buena parte de sus poderes y rango: un comunario decía que Salla es *jilïri* porque es (o está asociado con) una alta

montaña. Salla es también la única de las cinco divinidades locales principales que se encuentra en la cordillera, fuera de las tierras domesticadas de la comunidad. Por tanto, parece que se considera que los poderes y rango de Salla están asociados a los atributos de las divinidades tanto regionales como locales. La cuestión tiene que ver con la denominación de Salla como *kawiltu* (cabildo) y también 'cabildante' o concejal; pero, en los hechos, el 'cabildo' es una asamblea más regional que local. En realidad, la gente de Sullka Titi Lawa Qullu consideraba que Salla también era uno de sus *wak'as* y en el pasado cercano le presentaba ofrendas periódicas. Hemos sabido que la gente de otras comunidades de Jesús de Machaqa hacía lo mismo. Por consiguiente, probablemente se considera que Salla representa a la antigua comunidad de Sullka Titi (y es posible que, en el pasado, también a las seis comunidades de la mitad superior), como concejal en una asamblea de los *wak'a achachilas* regionales. También resulta significativo que se considere que el lugar de reunión de esta presunta asamblea de los *wak'a achachilas* haya sido el 'palacio' de Salla, lo que vendría a subrayar todavía más la localización 'central' de la comunidad de Sullka Titi, como ya hemos visto anteriormente.

Cuando en cierta ocasión estábamos tratando de Salla y se planteó la evidente confusión sobre su rango con relación a Turiturini, preguntamos terminantemente a nuestro interlocutor si Turiturini era o no el superior de los *wak'a achachilas* locales. Esta fue su respuesta:

> El Turiturini siempre. El mayor también es el Salla siempre, dicen eso.
> *Turiturinipini. Sallapini jiltirukix, sakiway uka.*

Respuesta perfectamente ambigua, cuya única explicación puede ser que se considera que ambos *wak'as* son 'superiores', aunque en contextos diferentes: Turiturini en el de la autoridad local y Salla en el de la autoridad regional. Acaso podría comprenderse en parte esta diferencia considerando la que existe entre los *p'iqis* y los *jilaqatas*, de que se ha tratado anteriormente y que quedará más clara en el próximo capítulo. A ambas divinidades se demuestra especial respeto a la hora de las ofrendas: son, por ejemplo, las únicas de la comunidad a las que se unta con grasa de llama dentro del rito sacrificial; a ambas también se las ve claramente como legisladoras, siendo tituladas de 'ley *wak'a*', concepto importante de que se tratará en el capítulo 8. Cuando preguntamos en qué ocasiones había que hacer ofrendas al *wak'a* Turiturini, por lo general la respuesta fue que cada tres años en enero, con motivo del cambio de los *p'iqis*; aunque se le presentaban ofrendas en otras ocasiones (ver capítulo 7), casi siempre iban ligadas a los poderes de las autoridades. En cambio, cuando se hizo la misma pregunta con respecto a Salla, la respuesta fue que se le podían presentar ofrendas en cualquier tiempo o cuando se presentaba alguna urgencia especial; si bien esto se aplica de una forma general a las divinidades regionales, se las llama en los asuntos que no se puede

relacionarlos fácilmente con ninguna divinidad concreta. Éstas son, por tanto, algunas de las diferentes asociaciones de estos dos importantes *wak'as*.

Todavía viene a subrayar más el carácter regional de Salla el hecho de que se dice que este *wak'a* tiene cierto control de importantes fuerzas climáticas, en especial la lluvia y el granizo; Salla también está directamente asociado a la fecundidad de los campos, por lo que se le dedican ofrendas especiales para garantizar la productividad; o como lo expresó un comunario:

> Salla es para la chacra. El Salla achila eso es, todo con ispalla.
> *Sallaw yapatakix. Salla achilax ukax, taqi kun ispallan.*

Salla es para los campos. Cuando se hacen ofrendas a este *wak'a* la producción se multiplica y los frutos crecen ubérrimos (*ispalla* es aquí el término clave, que implica simultáneamente fecundidad y tamaño).

Finalmente, se hacían ofrendas a Salla en momentos de litigios por tierras. Dos ejemplos de ellos se refieren a las guerras pasadas con Tiwanaku y la hacienda Achaka, colindantes por el norte con la comunidad de Sullka Titi; ambas guerras las mantuvieron conjuntamente Titiri y Lawa Qullu y, en la segunda de ellas, se dice que se ofreció una llama a Salla para garantizar que sus fuerzas animaran a la comunidad en la batalla.

5.5. Plazuela

Plazuela ocupa el cuarto lugar en la jerarquía de los *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri; pero en muchos aspectos esta divinidad se diferencia de los otros *wak'as* de que hemos tratado aquí, lo que confiere a Plazuela un rango especial entre los principales *wak'as* de la comunidad. Aunque Plazuela comparte algunos de los atributos especiales de Salla, las diferencias entre ellos son más importantes que las semejanzas. Al igual que con Turiturini, los datos relativos a Plazuela parecen darnos determinadas claves sobre el porqué actualmente en Sullka Titi Titiri se considera masculinas a las divinidades denominadas *wak'a achachila*. Y esta información completa y amplía lo que vimos en el caso de Turiturini.

El nombre Plazuela tiene evidentemente origen hispánico ('plaza pequeña'). En aymara la palabra se pronuncia *palasuyla*; a veces se le añade el término aymara *pata* ('encima', 'en la punta de', 'alto', etc.), dando 'Palasuyla Pata'. Aunque Plazuela no es nada alto, sino *pampa* ('llano'), esa coletilla tiene pleno sentido, como veremos. Al *wak'a* van asociados otros nombres y también otras divinidades: otro *wak'a* y una determinada *chullpalawicha*. Ésta es una de las cosas que diferencian a Plazuela de la mayoría de los demás *wak'a achachilas* de la comunidad. El segundo nombre de Plazuela es Tanka Palla(lla), que acaso sea el original aymara de este *wak'a*. Esta denomi-

nación la prefiere la gente que vive cerca del lugar y que está mucho más familiarizada con Plazuela que quienes viven en otros lugares de la comunidad. Más adelante trataremos de otras asociaciones.

Ninguna piedra, simplemente tierra

Plazuela es uno de los *wak'as* que desafían y, en realidad, descalifican la premisa de que en la actualidad sólo se emplea el término *wak'a* para determinadas piedras tenidas por divinidades locales menores. Como ya hemos analizado en el capítulo 2, el término se usa en todo Jesús de Machaqa para referirse a las divinidades tanto locales como regionales; y lo mismo puede decirse de muchas otras regiones. No hay duda, la mayoría de las divinidades regionales son montañas de cumbres nevadas, no necesariamente asociadas a ninguna piedra particular. En la comunidad de Sullka Titi Titiri también encontramos siquiera una pequeña loma, Palli Marka, que es un importante *wak'a* local; y en la comunidad de Qawch'i, en la provincia de Aroma, hemos visto un *wak'a* llamado Ch'uxña Phuyu, 'manantial verde', que, como ya da a entender su nombre, es una fuente; está situado en medio de una enorme pampa, en la que no hay rocas ni piedras.[24] Esto viene a demostrar que el término *wak'a* sigue usándose para designar una variedad de lugares poderosos, perfectamente similares a los enumerados por Bernabé Cobo en 1653 (ver libro XIII, capítulos 13-16).

Plazuela es un trozo de terreno ligeramente elevado en la pampa de la parte inferior ('abajo') de Sullka Titi Titiri (ver Ilustración 5.15); en realidad es el único de los cinco *wak'as* más importantes que se encuentra en esta parte de la comunidad. Ninguna piedra va asociada a Plazuela y cuando insistimos sobre este punto, se negó enfáticamente que en los alrededores hubiera ni siquiera una piedra; por el contrario, se describió al *wak'a* simplemente como *uraqi* ('tierra' o 'suelo'); o más complejamente: *mä jisk'a p'axla (p'axra) urqasa, ukax*, que significa: 'es un pequeño trozo de llanura o tierra pelada (yerma)'.[25] A causa de su ligera elevación, en este contexto a veces se empleó la expresión *jisk'a qullu* ('pequeña loma'). Esta idea coincide, naturalmente, con la que sugiere el término *pata*, como en Plazuela Pata, que parece ser el único rasgo visual atribuido a Plazuela.

---

24 Otro de los tres *wak'as* más importantes de Qawch'i es una loma y del tercero se dice que ha sido un gran cactus con dos pares de *illas* al lado. Cuando fuimos a ver esta última divinidad con un anciano del lugar, el cactus –para su sorpresa– había desaparecido, pero los *illas* seguían en su lugar, entre altas yerbas (ver Ilustración 5.15).

25 El término *p'axla* o *p'axra* puede significar lo mismo llanura que tierra pelada o yerma.

Un templo subterráneo

Lo mismo que a Salla, en varias ocasiones se daba el título de *apu* al *wak'a* Plazuela; y también se decía que era muy poderoso (*wali munañani*), al igual que Salla y Turiturini. Sin embargo, a diferencia de los demás *wak'as* principales, Plazuela no está adornado realmente de ninguna cualidad visual que contribuya a su imagen de *wak'a* muy poderoso pero esto queda compensado por algunas cualidades imaginarias extraordinarias. Se dice de él que debajo de la superficie de la tierra hay un templo (la gente emplea el término español 'iglesia') grande y hermoso, que se ha abierto por sí mismo a fin de que la gente pudiera contemplar su interior. Según afirman algunos, dentro del templo hay un par de *illas* de oro y plata que representan una yunta de bueyes (es decir, un toro y una vaca); otros dicen que hay dos pares de *illas*, uno de oro y otro de plata, que representan dos yuntas de bueyes (es decir, toros y vacas), pero el oro y la plata suelen asociarse, respectivamente, a lo masculino/femenino y al sol/luna.

Esta suposición da pie a dos cuestiones importantes relativas a las características principales del *wak'a* Plazuela. La primera se refiere a los *illas* mismos, como símbolos y depósitos de la fertilidad y del bienestar del ganado. La segunda toca a sus principales asociaciones: (1) los *illas* y los metales preciosos, especialmente el oro, con frecuencia van asociados al Inka;[26] y (2) el oro que se afirma haberse escondido en este lugar –está claro que no se trata del mismo oro de los *illas*– también estaba asociado a una de las divinidades conocidas como *awichas* y/o *chullpas*, contribuyendo a dar cierta ambigüedad a la identidad de Plazuela. Antes de adentrarnos en el significado de esta última cuestión, veamos primero brevemente la de los *illas*.

Un *wak'a* de la fertilidad del ganado

Los *illas*, a veces piedras moldeadas naturalmente, pero con mayor frecuencia modelos o estatuillas de obra humana en forma de diferentes animales, de otras cosas deseables e, incluso, de seres humanos, constituyen un fenómeno bien conocido en todos los Andes. Normalmente se los considera depositarios de la fertilidad del ganado, de la abundancia de la producción agrícola y, en general, del bienestar doméstico (ver, por ejemplo, Berg 1985, 62-64; y Carter 1989: 209, 288). En la mayoría de los casos los *illas* son pequeños objetos tangibles, individuales o familiares; cada familia a menudo posee una

26 De la loma y *wak'a* Palli Marka también se dice que tiene en su interior un hermoso templo incaico; hay quienes dicen haber visto abrírseles delante de ellos, en la noche. Según el arqueólogo Juan Albarracín, Palli Marka es un lugar arqueológico inka. Da la impresión de que Plazuela también podría tener base arqueológica. Esa sospecha se refuerza con la referencia a *chullpa*, término que se usa también en relación con las ruinas de Wankani (Albó, comunicación personal).

serie de estos 'amuletos' que representan las diversas cosas que necesitan y desean. Pero los *illas* también pueden ser objetos comunales y, como en el caso de Plazuela, pueden asociarse a determinados *wak'a achachilas*, hecho que no recordamos haber visto mencionado en la bibliografía antropológica y etnohistórica andina. Así sucede con la comunidad de Qawch'i, en la provincia de Aroma, cuyo *wak'a achachila* comunal más importante va asociado a dos pares de *illas*, piedras bastante grandes que representan una yunta de bueyes y un par de llamas (ver Ilustración 5.16).

De todas formas, los *illas* asociados al *wak'a* Plazuela son objetos intangibles, imaginarios. Según los comunarios, no sólo la gente de su propia comunidad sino de varias otras de los alrededores de Sullka Titi Titiri hacen ofrendas a los *wak'as* y a los *illas* para asegurar la fertilidad del ganado, en especial del vacuno. Se dice, por ejemplo, que determinadas personas de las comunidades aledañas de Qhunqhu Milluni y Sullka Titi Lawa Qullu sirven al *wak'a* Plazuela y que, por hacerlo, tienen mucho ganado; sin embargo, la gente de Qhunqhu lo niega.[27] En este sentido se podría considerar a Plazuela, lo mismo que Salla, como un *wak'a* regional; al igual que de Salla, se dice que se hacen ofrendas a Plazuela siempre que se considere necesario y no sólo cada tres años.

Los grandes poderes de Plazuela y el rango de *apu* de esta divinidad van explícitamente relacionados con los *illas* vinculados al *wak'a*. Aunque no se considera que se trate del mismo ser y se puede hacer fácilmente una distinción analítica entre los dos, en realidad resulta imposible separarlos por completo sin menoscabar los poderes y el prestigio de ambos. Esto se puede decir también del *wak'a* y de los *illas* de la comunidad de Qawch'i, aunque en uno y otro caso se dice que el *wak'a* tenía o poseía a los *illas*, lo que muestra diáfanamente una jerarquía, en la que se considera que los *wak'as* son los socios superiores de la relación; no obstante, los grandes poderes de ambos *wak'as* dependen de su vinculación a los *illas* y viceversa.

Wak'a, chullpa/awicha y los metales preciosos

Los metales preciosos de los *illas* de Plazuela, en especial el oro, van asociados a los Inka: se dice que han pertenecido a los Inka o que datan de su época. En esta región el término 'Inka' se asocia habitualmente con un poderoso ser mitológico, aunque a veces se puede considerar que se refiere a todo un pueblo. Se trata, sin duda, de una asociación bien conocida en los Andes. Lo que en el contexto del *wak'a* Plazuela ya resulta menos obvio es su asociación con una *chullpalawicha* que suele llevar el nom-

27 Agradecemos a Andy Orta por habernos proporcionado esta información: él preguntó sobre este tema a los comunarios de Milluni una vez que le dijimos lo que nos habían contado los de Sullka Titi Titiri.

bre de Chullpa Sirka, ubicada también en este lugar y que, se dice, posee oro y plata. De hecho, aquí parece haber una superposición entre el *wak'a achachila* y la *chullpa/awicha*, que hasta cierto punto tiene que ver con la presunta presencia de oro en ambos casos; pero el oro de la *chullpa/awicha* y el del *wak'a* no es exactamente el mismo. Como en el caso de los *illas*, se dice que el *wak'a* Plazuela tiene o posee a la *chullpa/awicha* (y presumiblemente, también su oro), lo que viene a crear una considerable ambigüedad sobre la identidad de Plazuela. La razón de esta complejidad está relacionada, en parte, con el hecho de que se considere que los *wak'a achachilas* dominan e influyen en una importante superficie de tierra circundante, incluidas las divinidades femeninas como en el caso de las tierras comunales. En el caso que nos ocupa, parece que Plazuela domina un tipo algo diferente de divinidad 'femenina', una *chullpa/awicha*; sin embargo, el tema es más complejo y parece relacionarse con la combinación de cualidades y atributos especiales adscritos a Plazuela.

El hecho de que se diga que Plazuela es *uraqi* (suelo o tierra) llevó a algunos comunarios a denominar simultáneamente a la divinidad como *wak'a* y *wirjina* (virgen). Esto sucede a veces cuando un *wak'a* y un santo/virgen de un templo están íntimamente asociados entre sí o se piensa que son el mismo ser. Esto nos devuelve a la asociación de Plazuela con los *illas* y al hecho de que se considere al *wak'a* como proveedor directo y depositario de la riqueza material y de la fertilidad. Estas cualidades corresponden básicamente a las divinidades femeninas, mientras que las de las divinidades masculinas, aun la fertilidad que se les atribuye, siempre están menos directamente vinculadas al suministro de bienes materiales, y más a la administración, a la fuerza física y a la *suerti* (suerte): se necesita fuerza para adquirir riquezas, pero no las da directamente. Si se tiene en cuenta lo anterior, resulta más comprensible la íntima asociación de Plazuela con una *chullpa/awicha*, pues por lo menos en Sullka Titi Titiri se considera que estas divinidades son los depositarios y proveedores de metales preciosos y, por extensión, de dinero. De hecho, el nombre Chullpa Sirka refleja esta cualidad. Según Bertonio (1612), el término *sirka* significa "*la vena del cuerpo*" o "*mina de metal*"; y las *chullpa* son, en general, enterratorios en que se suele encontrar cerámica, metales preciosos, etc. En Sullka Titi Titiri existe un gran número de estos sitios. El oro y la plata de las *chullpa* suelen encontrarse en forma figurativa, no como metales brutos, lo que viene a coincidir con la noción de los *illas* del *wak'a* Plazuela; sin embargo, también se considera a Chullpa Sirka un depósito de metales en un sentido más general, pues con respecto a la *chullpa* misma no se menciona figurillas particulares. El hecho de que se diga que Plazuela es un *wak'a* o un *illa* no sólo de oro y plata, sino también de minas (presuntamente a causa de su asociación con la *chullpa/awicha*), hace de nuevo evidente la superposición de ésta con el *wak'a*.

Si echamos una mirada a la literatura colonial (por ejemplo Cobo y el manuscrito de Waruchiri), parece claro que en las época precolombina y colonial temprana a las

divinidades denominadas *huaca* se las consideraba simultáneamente masculinas y femeninas. En cambio, si leemos el estudio de Bouysse-Cassagne (1987: 222-223) sobre la identidad aymara vemos también que la dualidad creada por los conquistadores aymaras del Altiplano, basada en parte en la oposición de cualidades masculinas y femeninas, afectó a las divinidades de *urqusuyu* y *umasuyu* y a los sacrificios que se les hacían. En efecto, en este contexto se asocia por lo menos a las principales divinidades aymaras con las montañas, lugares altos y cualidades masculinas, mientras que en general se vincula a las divinidades de los pueblos conquistados con las llanuras, el agua y las cualidades femeninas (el agua, salvo cuando es corriente, suele considerarse de cualidades femeninas).

Ahora bien, las cualidades y atributos de Plazuela recuerdan más a las divinidades femeninas que a las masculinas. Cabe imaginar, como hipótesis, que Plazuela en sus orígenes representaba a un *wak'a* femenino que posteriormente, a causa de los cambios producidos tras la conquista incaica y durante el periodo colonial (que se reflejan en el relato de Turiturini), fue considerado una divinidad masculina. Ya vimos que en la actualidad se suele asociar el término *wak'a* a las divinidades masculinas, aunque esta norma puede sufrir excepciones (por ejemplo, en el caso de Warmi Qala).

De hecho, la relación de Plazuela con Chullpa Sirka viene a subrayar nuestra hipótesis, pues el término *chullpa* –que designa a un pueblo originario que se supone existió antes de la existencia del sol– también se vincula a los uru y a otros pescadores (Dillon 1988: 16), conquistados por los aymaras cuando invadieron este territorio. Si no andamos descaminados, resulta sumamente interesante observar la división que se ha producido en este lugar: se ha acabado identificando al *wak'a* con la masculinidad, probablemente como una consecuencia de la homogeneización causada por las conquistas incaica y española, aunque también se lo asocia a una ambigua divinidad femenina, de la que se puede afirmar casi con certeza que nació a raíz de aquellos mismos cambios.

Como hemos dejado entender en la introducción de este capítulo, se puede dividir a las divinidades femeninas en muchas categorías y subcategorías. Las tres categorías principales que encontramos en Sullka Titi Titiri son: (1) los diversos tipos de tierra domesticada (campos, patios, etc.); (2) las santas *mamitas* de las iglesias; y (3) las *awichas* o *awilitas* (del español abuelita), a menudo relacionadas con las *chullpas*. Mientras que se suele considerar que las dos primeras categorías son divinidades benévolas, las *awichas* son muy ambiguas y con frecuencia están relacionadas con los diablos, en especial cuando van asociadas a las *chullpas* y a los metales que se encuentran en ellas. Esta asociación evoca los lazos con las minas y sus diablos. De ahí que los propios aymaras distingan a las *awichas* femeninas, especialmente a las *chullpasl awichas*, tanto de los *wak'a achachilas* masculinos como de otras divinidades femeninas más íntimamente asociadas al ámbito doméstico. Una de las formas como esto se

expresa es que la gente dice que las *awichas* tienen más 'castigo' que otras divinidades. Es decir, que son más peligrosas y menos predecibles: esto es así precisamente porque no se ha entablado entre ellas y la sociedad una relación recíproca, como es el caso de los *wak'as*, las parcelas femeninas y las santas católicas.[28]

Thä Achila

Finalmente, el *wak'a* Plazuela se relaciona con otro *wak'a*, Thä Achila, el controlador de los vientos y, por asociación, con las fuerzas meteorológicas en general. El término *thä* es una forma abreviada de *thaya*, que en aymara significa 'viento' y 'frío'. Se considera que el viento trae y lleva las nubes, es decir controla el clima. Thä Achila recibe ofrendas durante un importante ritual comunal que sigue celebrándose anualmente en la fiesta de Santa Bárbara, a comienzos de diciembre. En dicha ocasión se preparan tres ofrendas: una para cada una de las dos *aynuqas* ('tierras comunales') que se cultivan anualmente, y la tercera para Thä Achila. Sendos pares de 'soldados' llevan las ofrendas a sus destinos y las queman. Pero, a diferencia de la mayoría de los *wak'as*, Thä Achila no tiene una residencia fija, cosa que tal vez se puede atribuir al hecho de ser él una entidad colectiva, una divinidad que representa a todos los posibles *wak'a achachilas* que se considera influyen en las fuerzas climáticas. Cuando se pregunta a la gente quién controla la lluvia, el hielo, el granizo, etc., con frecuencia se menciona a una serie de divinidades locales y regionales, a las que sería imposible presentar ofrendas individualmente; por tanto, parecería lógico que se hubiese podido elegir casi cualquier lugar para la incineración de las ofrendas a Thä Achila. Pero no sucede así: los dos 'soldados' llevan las ofrendas a Plazuela, lugar designado para este fin.

Se dice que se ha elegido este lugar mediante un proceso ritual, en el que un *yatiri* consultó a las hojas de coca y encontró la ubicación exacta. La elección de Plazuela no fue, por consiguiente, un accidente ni una casualidad: probablemente fue así por el hecho de que se considera que algunas de las grandes montañas cercanas a la frontera de Bolivia con Perú y Chile (por ejemplo el Sajama) tienen una influencia decisiva en el tiempo. No sólo desde Plazuela se pueden ver estas montañas, sino que, de los cinco *wak'a achachilas* principales de la comunidad, esta divinidad es la más cercana a ellas, por lo que –según la lógica aymara– se encuentra en las mejores condiciones para 'defender' a la comunidad de estas fuerzas exteriores.[29]

---

28 Para mayor información sobre el significado de los términos en cuestión, ver Berg (1985).

29 El tema de Thä Achila es más complejo que lo que puede desprenderse de este breve tratamiento y esperamos volver a él en fecha próxima. En el capítulo 8 se tratará del concepto aymara de 'defender'.

5.6. Santa Isabel Titiri

Hablando de los *wak'as* directamente relacionados con el relevo de los *p'iqis*, Santa Isabel Titiri ocupa el quinto lugar en la jerarquía de los principales *wak'a achachilas* de Sullka Titi Titiri. Al igual que Turiturini y T'ukuri, Santa Isabel está situado en la mitad superior de la comunidad, zona que ahora muchos consideran como el próximo centro de la comunidad (ver capítulo 4).

Hasta donde hemos podido averiguar, Santa Isabel es el único *wak'a* de la comunidad situado en un campo comunal (*aynuqa*), lo que lo emparienta con los *wankas* de la época precolombina, que eran unos *wak'as* de piedra, a menudo monolitos, situados en los campos, relacionados con la ocupación de la tierra y de los que se consideraba que fertilizaban y protegían la tierra cultivada.[30] Santa Isabel es una piedra grande emplazada en el centro de un campo perteneciente a una de las *aynuqas* de la comunidad. La mayor parte de la piedra se encuentra debajo de la superficie, siendo visible solamente la parte superior, de manera que se puede decir que está bien 'arraigada' en la tierra. En efecto, se suele describir al *wak'a* como una piedra grande con una cabeza pequeña, aunque la parte visible no tiene nada de pequeña. A causa de la forma de la parte visible de la piedra (ver Ilustración 5.17), a menudo se describe al *wak'a* como que lleva un sombrero. Un aspecto interesante de Santa Isabel es que en la parte superior de la piedra había una serie de piedras menores, dispuestas aproximadamente en forma de círculo. No pudimos hallar ninguna razón de ello: cuando preguntamos a la gente sobre las piedras menores las describieron como una 'pluma', sin que pudiéramos conseguir mayores explicaciones.

Santa Isabel es uno de los *wak'as* que se relacionan con relatos de guerras comunales. Se dice que figura entre los *wak'as* a los que Sullka Titi hacía ofrendas durante una guerra de nueve años que a comienzos de este siglo o a fines del pasado hubo con la antigua comunidad de Yawriri. Existen algunos documentos que hablan de una larga historia de litigios entre Sullka Titi y Yawriri por la tierra y los derechos de pastoreo.

Nombre y sexo

El nombre de Santa Isabel parecería indicar que esta divinidad era considerada femenina; sin embargo no existe acuerdo general entre los comunarios sobre el sexo de este *wak'a*. Cuando se preguntó en general a la gente sobre el sexo masculino o femenino de los *wak'as*, respondieron sin excepción que todos los *wak'as* eran masculinos; pero cuando

30 González (1989) ha realizado un estudio interesante de los *wankas*. Tanto en qhichwa como en aymara, el término *wanka* significa también 'roca grande'.

llegamos a divinidades concretas, en especial a Santa Isabel y Warmi Qala, el tema se hizo más ambiguo. Mientras unos no estaban seguros del sexo del primero, otros defendían opiniones contrarias. En cuanto a Santa Isabel dos comunarios sostuvieron impertérritamente que este *wak'a* era femenino, pareciendo basarse en el simple hecho de que su nombre así lo indica claramente. Pero uno de los más distinguidos *yatiris* de la comunidad defendió con igual convicción la opinión opuesta, a pesar de su nombre. Su explicación fue que sus antepasados lograron –con la ayuda de un *ch'amakani* de entonces– que el *wak'a* hablara, habiéndoles dicho que su nombre era Santa Isabel. Se ratificó en que esta divinidad era un *wak'a achachila* masculino, cuando después se le preguntó si Warmi Qala era también un *wak'a* masculino que poseía poderes especiales sobre las mujeres y la fertilidad, es decir, si era un *warmi illa*, amuleto femenino; en contraste con Santa Isabel, dijo que ésta sí era femenina, porque llevaba su *tarilla*.[31] Como ya he mencionado, otros afirman que tiene dos pechos.

El nombre completo del *wak'a* es Santa Isabel Titiri, en referencia al nombre de esta parte de la antigua comunidad de Sullka Titi. Así, cabría interpretar el nombre del *wak'a* como 'Santa Isabel de Titiri'. Pero ¿por qué Isabel? y ¿por qué Santa? Se dice que el afamado cacique de Jesús de Machaqa y de Sullka Titi, Axata Qamaqi, tenía una hija llamada Isabel, quien se habría casado con Don Gabriel Fernández Warachi (ver sección 3.4); no es imposible que el *wak'a* se relacione con este carácter femenino, pero no hemos analizado esta relación con los comunarios. Por tanto la propuesta se queda en mera especulación, aunque resulte muy difícil hallar otra explicación del nombre. La presencia del término 'santa' en el nombre del *wak'a* todavía es más intrigante y difícil de explicar; sin embargo, no hay que olvidar lo ya dicho de que el *wak'a* está cerca del templo de la mitad superior de la comunidad y existen claros indicios de que se considera que el *wak'a* y sus poderes tienen relación con el templo y sus santos, y viceversa. Una vez un hombre empleó el nombre Exaltación cuando aparentemente se refería al *wak'a*. 'El Señor de la Exaltación' es el nombre del patrono del templo y uno de los dos de la comunidad.[32] No obstante la gente no pudo o no quiso bajar a mayores detalles.

Tenemos aquí otro ejemplo que sugiere rotundamente cambios de sentido del término clave *wak'a* en la comunidad. Parece probable que se acostumbró a considerar a

31 La *tarilla* es una tela pequeña cuadrada utilizada para guardar monedas y hojas de coca; idealmente, la *tarilla* utilizada por los especialistas rituales para leer en la coca debe ser de lana de llama.

32 La fiesta del santo patrono de Sullka Titi Titiri es realmente la fiesta del Señor de la Exaltación; pero en la fiesta de 1991 resultó que los santos principales de ambos templos de la comunidad eran vírgenes: la de la mitad inferior es Natividad y resulta que, aunque la de la mitad superior también era una 'virgen' (ver Ilustración 5.18), todavía sigue llevando el nombre de 'Exaltación'. [Completar con el prólogo de Félix Layme. NOTA DEL EDITOR].

Santa Isabel un *wak'a* femenino, que, a consecuencia de los cambios de sentido del concepto general, ahora muchos han llegado a tener por masculino. Cabe considerar el encuentro con el *ch'amakani* y las prácticas rituales que incluía como parte del proceso de sacralización requerido para legitimar ese tipo de cambios.

5.7. Conclusiones

El propósito principal de este capítulo ha sido examinar los cinco *wak'a achachilas* más poderosos de la comunidad de Sullka Titi Titiri, explorando y analizando las cualidades y atributos que les asignaba la gente del lugar. También hemos comparado a los *wak'a achachilas* con otros seres de poder superior y de los que la comunidad considera depender. Finalmente, hemos tratado de establecer las principales diferencias entre dos categorías fundamentales de divinidades, de las que –en general– se puede decir que se dividen por el sexo al que se considera pertenecen. Hemos visto que se trata de un tema mucho más complejo que lo que se desprende de las ideas e ideales básicos manifestados por la gente del lugar y se ha argüido no sólo que las dos principales categorías se subdividen sino que con frecuencia resultan sumamente oscuros los límites entre ellas. Sin embargo, también hemos podido mostrar que existen ciertas diferencias de importancia entre las dos categorías principales; y se ha señalado que la comunidad o algunos de sus miembros pueden definir a determinadas divinidades (especialmente a algunos de los más poderosos *wak'a achachilas*) mejor que a otras. Esto se aplica también a determinados grupos de divinidades femeninas, por ejemplo campos, casas domésticas y patios, que para la gente tienen una referencia relativamente simple y directa. (Ver el gráfico 14).

Se considera que los cinco *wak'a achachilas* más poderosos de Sullka Titi Titiri, que pasan por ser sus principales protectores y que, como veremos más adelante, también consolidan la identidad colectiva, están dotados de características especiales, íntimamente relacionadas con las cualidades de masculinidad y de belicosidad que ha analizado Bouysse-Cassagne aplicadas a los aymaras conquistadores. Con todo, aunque sea innegable el carácter general masculino de los *wak'a achachilas*, esta cualidad se resume en la figura de Turiturini, que simboliza el poder y la autoridad políticos dentro de la comunidad. Este hecho se hacía explícito de varias formas y en diferentes momentos de la vida de los miembros aymaras de la comunidad.

En los tres últimos capítulos nos ocuparemos de este tema examinando con mayor detalle algunas de las principales características de los *wak'a achachilas* en general y de Turiturini en particular, hasta ahora sólo insinuadas o no mencionadas. Primeramente describiremos y analizaremos el proceso ritual de las autoridades básicas de Sullka Titi Titiri y que solía conducir a una culminación, cada tres años en enero,

durante el rito iniciático de los *p'iqis*. En el capítulo final analizaremos, por un lado, las características y el simbolismo recíprocos y comunicativos de los ritos clave y, por otro, algunas observaciones generales que la gente hace con respecto a los *wak'as*: por ejemplo sobre su origen y sus poderes o sobre la relación en que se considera han entrado con la comunidad. Esto nos permitirá sacar algunas conclusiones sobre los *wak'a achachilas* y reflexionar sobre la importancia que la información presentada en este estudio ofrece para las teorías sobre el concepto de *wak'a* y lo 'sagrado' en la religión andina, pasada y presente.

Gráfico 14

El orden jerárquico de los *wak'a achachila* masculino de Sullka Titi Titiri.

Las divinidades terrenas femeninas constituyen el lado izquierdo de una ecuación dual, como en el caso de las autoridades comunitarias.

Los *marani*
(consejo político de divinidades regionales masculinas)

Turituruni	Δ	o	
T'ukuri	Δ	o	
Salla	Δ	o	Aspecto femenino
Plazuela	Δ	o	
Santa Isabel Titiri	Δ	o	

Pachamama
(en su calidad de conjunto de divinidades femeninas y de origen de crecimiento)

genealogías, descendencia y relaciones de los caciques de Jesús de Machaqa. La historiadora Gisbert ha estudiado algunos documentos que contienen información importante sobre la segunda cuestión. Desearíamos examinar aquí brevemente los datos sobre ambos capítulos con relación al 'verdadero centro de la estructura tradicional' de Jesús de Machaqa.

En el estudio de Choque (1986) sobre la masacre de Jesús de Machaqa en 1921 encontramos el siguiente párrafo del prólogo de Don Félix Layme:

> "Las jurisdicciones de Santiago, San Andrés y Jesús de Machaca fueron compradas a la corona española en La Plata en 1585, por los caciques Carlos Llanqui y Sebastián Llanqui con "treinta y dos llamas llevada [¿llevando?] cinco millones de pesos de oro"; posteriormente, en 1645, nuevamente es comprada, esta vez sólo Jesús de Machaca, por Gabriel Fernández Guarachi, yerno del rico cacique Fernando Axata Qamaqi. Fuera de esto se conoce una tercera adquisición a cargo de los doce principales en 1746." (Choque 1986: 10; también en Choque y Ticona 1996).

Es interesante que en este párrafo se toquen cuestiones relacionadas con las dos líneas de investigación cuyo análisis, según hemos sugerido, podría ser de utilidad para tratar de encontrar una respuesta sólida a la pregunta sobre el 'verdadero centro de la estructura tradicional' de Jesús de Machaqa. Don Félix Layme no aporta ninguna fuente de la información que da, pero procede de copias de documentos en poder de miembros de las comunidades de Jesús de Machaqa y de tradiciones orales que él ha recogido en entrevistas con miembros ancianos de las comunidades.

Se mencionan tres "compras" sucesivas, aunque existen importantes diferencias entre ellas. La primera "compra" se refiere a la que dos caciques hicieron de todas las tierras de las tres Machaqa actuales; al respecto hay que recordar que en los primeros tiempos coloniales la región constituía una sola unidad territorial, dividida en dos mitades, Machaqa la Grande y Machaqa la Chica; la tripartición regional parece haber sido consecuencia de la reorganización socioeconómica que llevó a cabo el virrey Francisco de Toledo en los años setenta del siglo XVI.[18] La información procede, en este caso, de un 'testimonio' mecanografiado hecho en La Paz en 1945; pero el documento transcribe la primera página de "unos obrados" pertenecientes a un Tomás Chauca (dueño de una copia anterior de 1927).[19]

---

18. Ver, por ejemplo, Mercado de Peñaloza ([1583] 1965: 334-351), Klein (1982: 61-70) y el volumen 1 de esta serie. Machaqa la Grande se convirtió en San Andrés y en Santiago de Machaqa, mientras que Machaqa la Chica pasó a ser Jesús de Machaqa. Fuera de la copia de parte de un documento de 1610 que figura como Anexo en el primer volumen de esta serie, la documentación de la "compra" de tierras de 1645 (ver nota 20) es la más antigua que hemos visto use el nombre de 'Jesús de Machaca'; hasta 1644 la región solía llevar el nombre de 'Machaca la Chica'.

19. En Astvaldsson (1994: apéndice 1) se puede ver una copia de parte del testimonio, reproducida también en el primer volumen de esta serie.

Aunque resulte peligroso dar demasiada fe al tenor más bien económico de la parte del documento original que se ha copiado, en comparación con la información con que se cuenta de otros documentos coloniales tempranos, los síntomas son que en el Tawantinsuyu y en las primeras décadas que siguieron a la llegada de los españoles la organización de Machaqa era muy diferente de la que se implantaría posteriormente. La diferencia más importante es que toda la región parece haber constituido un ayllu máximo bipartito que gobernaban dos caciques. En la **Relación de la Provincia de los Pacajes** leemos, por ejemplo, que Machaqa estaba dividida en *hanansaya* (Machaqa la Chica, la actual Jesús de Machaqa) y [*hurinsaya*] Santiago de Mamañeca [Machaqa], división que se habría remontado al Inka Tupaq Yupanki (Mercado de Peñaloza [1583] 1965: 335-336, 338; ver también Gisbert 1987: 143). La información que encontramos en la **Descripción y relación de la Ciudad de La Paz** de Diego Cabeza de Vaca y otros, documento de 1585 con datos generales sobre la Provincia de Pacajes incluida la ciudad de La Paz, es todavía más explícita:

"Estos indios [Pakasa] eran gobernados por la orden que el inga les daba, que era señalar en cada pueblo o en cada parcialidad una cabeza superior, al cual llaman *curaca*, y es de advertir que en cada pueblo hay dos *ayllos*, que son como bandos o parcialidades, que se llaman *Hanansaya*...; y *Hurinsaya*...; y en cada parcialidad de éstas hay *curaca* principal y otro menos principal que se llama en su lengua *yanapaque*, que es 'ayudador' o 'compañero', y que nosotros llamamos 'segunda persona'; éstos tienen otros mandones que llaman *hilacatas*..., y éstos... tienen otros inferiores *hilacatas*, o mandoncillos..." (**Relaciones** [1585] 1965: 346).

La antigua 'alianza' de toda la región de Machaqa en un ayllu bipartito parece haberse quebrado en los años subsiguientes a las reformas toledanas, cuando las tres Machaqa se habrían hecho plenamente independientes entre sí a raíz de la primera compra de tierras, y acaso como efecto directo de ella. Lo que creemos que también podemos sacar de estos documentos es que, en lugar de un centro real de la región, tendríamos delante una división bipolar que, en realidad, excluye el principio de un centro unificador, de la misma forma que parece lo hacía el dualismo de "Collao" antes de la conquista incaica (por entonces el *taypi* representaba un centro sólo en el sentido de servir de eje central sobre el que convergían los dos *suyus*). De ahí que tengamos que preguntarnos si la idea misma de un pueblo como 'centro' de una región aymara no sea ya un añadido de los conquistadores incaicos al sistema aymara.

La segunda "compra", bien documentada, fue la que el cacique Gabriel Fernández Guarachi hizo en 1645 de las "tierras y estancias" de Jesús de Macha-

qa.[20] El trámite duró dos años y medio, desde que, entre julio de 1643 y setiembre de 1644, el cacique propuso comprar todas las tierras de Jesús de Machaqa hasta la toma de posesión de éstas durante cuatro días del mes de diciembre de 1645. De hecho, en el trámite se habla de catorce estancias, frente a los doce ayllus de la estructura 'tradicional'.

Aunque la interpretación de los documentos es bastante complicada (ahí entran tanto las exigencias administrativas españolas como los deseos y principios aymaras), la manera en que se desarrolló la compra parece sugerir que los seis ayllus centrales –entre Jukuri Milluni y Achuma, tres en cada mitad (y Jila Titi, como parte decisiva y fundadora del primer establecimiento aymara en la zona)– fueron considerados los principales de la región. Se caracterizan por (1) encontrarse en el centro de la región; (2) estar geopolíticamente definidas con mayor precisión sus tierras que las pertenecientes a los otros; y (3) cubrir un territorio mucho menor que ellos (ver el Mapa 1); forman un pequeño grupo de simetría casi perfecta, que confluye en la línea divisoria (el eje central) de las dos mitades. Los ayllus restantes representan las tierras periféricas y se distinguen por comprender un territorio significativamente más amplio, que se extiende, en gran parte, hacia el río Desaguadero y el lago Titiqaqa, territorio que acostumbraba pertenecer a los urus conquistados; Ch'ama y Jila Titi se caracterizan por tener en su interior enclaves o colonias de otras comunidades; y 'el pueblo' goza de condición especial por el hecho de que aparece como una comunidad nueva constituida al tiempo de la compra y ocupando tierras cercanas de haciendas que hasta entonces habían sido de propiedad privada.[21]

---

20 Hemos podido examinar un ejemplar encuadernado de los documentos, propiedad de Don Félix Layme. En su tapa hay el siguiente encabezamiento, en letras doradas: *"Títulos de las estancias Calla Arriba-Abajo de los ex-comunarios de Jesús de Machaca"*. El ejemplar se compone de 81 folios, en papel sellado y con los timbres correspondientes. Todas las comunidades tienen ejemplares de documentos iguales o similares, lo que parece lógico, pues el ejemplar mencionado contiene copias de una serie de documentos sobre los títulos de propiedad de todo Jesús de Machaqa. En un párrafo de la primera página sólo menciona concretamente "Calla" (Arriba); ese párrafo está claramente separado del resto de la documentación, de la misma forma que el final de la copia lo está de la parte inferior del reverso del folio 79. En el reverso del último folio, 81, se puede leer más de una vez el año 1955. El texto de los documentos de la "compra" de tierras que Gabriel Fernández Guanchi hiciera en 1644-1645, comienza abajo del folio 6 y acaba abajo del folio 36. Nuestra transcripción de los extractos más importantes de los documentos relacionados con la "compra" se encuentra en Astvaldsson (1994: apéndice 3) y en el anexo 3 del volumen 1 de esta serie; ver allí también el análisis en la sección 7.1.

21 No hemos podido alcanzar ninguna prueba documental sobre la compra de tierras de 1746. Pero Don Félix Layme nos asegura que estos documentos existen; y es interesante observar que para esta nueva "compra", sostiene que las tierras las adquirieron los 'doce principales', es decir, los doce *jilaqatas/mallkus* de los ayllus menores, que por aquella época colonial parece habían superado al cacique y eran las autoridades políticas más importantes de la región.

La sugerente información de los documentos apunta más al permanente desarrollo y a los cambios del perfil de las poblaciones locales, que a una persistencia prolongada de una estructura 'tradicional'. Parece también respaldar la teoría de que los conquistadores aymaras empezaron asentándose en los ayllus centrales y que poco a poco fueron extendiendo su dominio hacia (1) los territorios de los urus en el oeste y el sur; y (2) zonas anteriormente despobladas o de pastizales, principalmente al este y al norte de la zona central. La tradición oral local corrobora ciertamente este punto de vista y en Sullka Titi Titiri, por ejemplo, se habla de colonización local, a propósito tanto de familias que emigraron a Sullka Titi Arriba como de migración dentro del territorio de la propia comunidad de Titiri.

En conformidad con lo dicho anteriormente, parece muy probable que el 'verdadero centro aymara' de Jesús de Machaqa convergía en la línea que en la actualidad se sigue considerando que divide las dos mitades de la región. Es posible que este centro hubiera reemplazado a otro, situado en la zona donde hoy se encuentran las ruinas de Wankani, pero que a su vez hubiese sido reemplazado por otro tercero, el pueblo de Jesús, en el momento de la conquista incaica o incluso tan tardíamente como la llegada de los españoles.[22] Las tradiciones orales de la región parecen apoyar este esquema; pero también parecen complementar, si no contradecir, algunos de los testimonios documentales sobre el origen, genealogías, descendencia y relaciones de los caciques de Jesús de Machaqa que ha estudiado Gisbert.

Los caciques de Jesús de Machaqa y los Warachi

Gisbert ha publicado trabajos muy interesantes sobre el arte andino (pintura, escultura y tejidos) en que estudia el desarrollo artístico conjuntamente con la evolución de las sociedades y culturas multiétnicas de la región. Esa labor estimulante ha incluido un interés especial por las culturas aymaras y mestizas, concediendo especial atención al papel histórico de la familia Guarachi (Gisbert 1980: 93-95; 1987: 143-144; 1992: 58-63).[23] Basán-

22 Lo que parece ser evidente es que el dualismo aymara no favorece realmente al centralismo, sino que se basa más bien en percepciones que usan diferencias reales y simbólicas originadas en una bipartición del espacio físico y cultural (no en el simbolismo de un pueblo central) para crear una jerarquía sociopolítica significativa. Lo vimos en la bipartición del "Collao", en sus señoríos y en sus ayllus; y lo acabamos de ver en Machaqa y en Jesús de Machaqa. Por eso, como centro de una región aymara, el pueblo de Jesús (un núcleo poblado) siempre habrá representado una anomalía (ver también el capítulo 4). El término aymara para 'centro' es *taypi*, que parece connotar más un eje convergente que una zona habitada por gente, como señala Bouysse-Cassagne (1987) en su estudio sobre la organización espacial aymara, que revisamos más arriba.

23 El papel histórico de la familia Guarachi es también tema central en el volumen 1 de esta serie y en otros varios artículos de su autor, Roberto Choque (ver la bibliografía).