

*Este
libro está
dividido en tres
partes, que se leen en
el siguiente orden: se co-
mienza por el Centro (Taypi), lue-
go se sigue por la Derecha (Kupi) hasta
la contratapa, y finalmente se retorna al Cen-
tro para leer la parte Izquierda (Ch'iqa), pasando
las páginas al revés. Al terminar la lectura (que resulta-
ría ser el comienzo del libro, si se leyera en forma
convencional) se ha colocado un Glosario
de los términos en aymara y qhichwa,
como un modo de enfatizar el giro
lingüístico y la opción epis-
temológica de las y los
responsables de
su elabora-
ción.*

LISTA DE OBRAS REPRODUCIDAS:

Anónimo

Cristo en la Columna, s. XVIII

Parroquia de San Pedro, Potosí (p. 102)

Anónimo

María Santísima de la Natividad y su milagrosa imagen en Chuchulaya, 1732

Santuario de Chuchulaya, provincia Larecaja (pp. 108, 110)

Anónimo

Nuestra Señora de Chuchulaya, 1656

Colección María Luisa Morales, La Paz (p. 115)

Anónimo

Santiago Mata Moros, s. XVIII

Iglesia de Guaqui, provincia Ingavi, La Paz.

Anónimo

Santísima Trinidad

Museo Colonial de Charcas, Sucre (p. 63)

Anónimo

Señor del Gran Poder, s. XVII

Santuario Jesús del Gran Poder, La Paz (pp. 62, 89)

Anónimo

Virgen de Chuchulaya, s. XX

Colección María Luisa Morales, La Paz (p. 109)

Anónimo

Virgen del Cerro, s. XVIII

Museo Casa de la Moneda, Potosí (p. 29)

Max Aruquipa

Tata Gran Poder

Colección particular (p. 90)

Gaspar Miguel Berrío

Descripción del Cerro Rico e Imperial Villa de Potosí, 1758

Museo Colonial Charcas, Sucre (pp. 9, 71, 97, 98)

Maestro de Caquiaviri

La Muerte. Serie de *Las Postrimerías*, 1739

Iglesia de Caquiaviri, provincia Pacajes, La Paz (pp. 149, 150)

Maestro de Caquiaviri

El Infierno. Serie de *Las Postrimerías*, 1739

Iglesia de Caquiaviri, provincia Pacajes, La Paz (pp. 38, 55)

Joseph López de los Ríos

El Infierno. Serie de *Las Postrimerías*, 1684

Iglesia de Carabuco, provincia Camacho, La Paz (pp. 54, 121, 122, 123, 124, 129, 130, 131, 132)

Melchor María Mercado

Álbum de Paisajes, Tipos Humanos y Costumbres de Bolivia, 1841-1869

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre (p. 114)

Guaman Poma de Ayala

El primer nueva corónica y buen gobierno, 1615-1616

Det Kongelige Bibliotek, Copenhage (pp. 10, 35, 54, 55, 101, 126)

Florentino Olivares

Vista del Cerco a la Ciudad de La Paz, 1781

Museo Casa de Pedro Domingo Murillo, La Paz (pp. 30, 36, 37)

Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos

La Santísima Trinidad, s. XVIII

Museo de Arte Colonial, Bogotá (pp. 61, 64, 65)

EDITA:
DEPARTAMENTO DE ACTIVIDADES EDITORIALES DEL MNCARS

JEFE DEL DEPARTAMENTO:
Maria Luisa Blanco

CONCEPTO Y DIRECCIÓN:
SILVIA RIVERA CUSICANQUI Y EL COLECTIVO

RESPONSABLES DE ESTA EDICIÓN
CONDUCTORES MATERIALES E INTELECTUALES:
El Colectivo, La Paz, Bolivia
Dirección electrónica:
elcolectivo2@gmail.com
Blog: www.elcolectivo2.blogspot.com

AUTORES DE EL COLECTIVO:
Luis Alemán Vargas
Helena Castaño Silva
Molly Geidel
Álvaro Pinaya Pérez
Hernán Pruden
Eduardo Schwartzberg Arteaga
Juan Vaca Carraffa

AUTORAS INVITADAS:
Verónica Auza Aramayo
Gabriela Behoteguy Chávez

CITAS EXTENSAS:
Thomas Abercrombie: *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, IFEA-IEB-ASDI, 2005, pp. 337-341
Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela: *Relatos de la Villa imperial de Potosí*. Selección, introducción y cronología de Leonardo García Pabón. La Paz, Plural, 2000
Gerardo Fernández Juárez: *El banquete aymara. Mesas y yatis*. La Paz, HISBOL, 1995, pp. 407-409
José Ignacio López Vigil: *Radio Pío XII: Una mina de coraje*. Quito, ALER-Pío XII, 1985, pp. 24-26 y 187-189
Pablo Mamani Ramírez: *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia*. La Paz, Aruwayiri y Yachaywasi, 2004, pp. 145-151

DIBUJOS:
Efraín Ortuño

GLOSARIO:
Filomena Nina Huaracacho

DIAGRAMADO Y MONTAJES FOTOGRÁFICOS:
Carlos Torres

PRODUCCIÓN DE VÍDEO Y DVD:
Marco Arnez y Silvia Rivera (El Colectivo)
Ximena Bedregal
Gabriela Behoteguy

CRÉDITOS FOTOGRÁFICOS:
X.B. Ximena Bedregal
G.B. Gabriela Behoteguy
J.C. Jaqueline Calatayud
D.G. Dado Galdieri
T.G. Teresa Gisbert
A.P. Álvaro Pinaya
E.S. Eduardo Schwartzberg
C.T. Carlos Torres
A.U. Andrés Underlandstetter

ARTÍFICES EN PRODUCCIÓN, CONTABILIDAD Y CUIDADO RITUAL:
Mercedes Bernabé Colque
Beatriz Chambilla Mamani
Roberto Guerrero
Francisca Payi
Marieliza Vásquez Cobo

FOTOMECÁNICA E IMPRESIÓN:
Brizzolis

ENCUADERNACIÓN:
Ramos

© de esta edición, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2010
© de los textos, los autores

Se han hecho todas las gestiones posibles para identificar a los propietarios de los derechos de autor. Cualquier error u omisión accidental, que tendrá que ser notificado por escrito al editor, será corregido en ediciones posteriores.

ISBN: 978-84-8026-402-0
NIPO: 553-10-032-8
Depósito legal

Catálogo general de publicaciones oficiales
<http://www.060.es>

Distribución y venta
España e Iberoamérica:
<http://www.mcu.es/publicaciones/index.html>

Wakatuquri. Danza andina que representa a toreros o ganaderos.

Wak'a. Lugar sagrado de culto a las divinidades tutelares de un lugar determinado; piedras sagradas que poseen energías.

Wanu. Excremento de animales, abono.

Warawara. Estrellas, astros luminosos, constelaciones.

Warmi. (Q y A) Mujer casada con responsabilidades ante su familia y su comunidad.

Waxt'a. Ofrenda que se prepara para la Pachamama, los achachilas y los uywiris.

Wayra. Ventarrón, viento que sopla con mucha fuerza.

Wiñay. Eternidad o instante.

Wiñay Pacha. Tiempo de la prosperidad y felicidad eterna.

Wiphala. Bandera andina que representa la pluralidad de lenguas, culturas y pensamientos.

Wiraqucha. Una de las wak'as antiguas poderosas de los Andes. Deidad del agua.

Wira Quwa. Qhichwización de juyra q'uwa, hierba aromática silvestre que se usa en las mesas rituales a la Pachamama.

Yatiri. Lit. El o la que sabe. Hombre o mujer de mucho conocimiento, especialista ritual.



Foto: E.S.

cumplir algo. 2. Turno de trabajo masculino en la minería.
Mit'ayos. Hombres reclutados para la mit'a minera.
Mitmaq. (Q) Pobladores trasladados de su lugar de origen a otras tierras distantes.
Mullu. Concha o piedra, ingrediente de las mesas rituales.
Ñanqha. Maligno.
Pä chuyma. Indeciso, vacilante, con lealtades divididas y pensamientos contradictorios.
Pacha. Tiempo-espacio, cosmos.
Pachakuti. Revuelta del tiempo-espacio. Cambio del ciclo histórico.
Pachamama. Madre tierra, término ritual para referirse al cosmos.
Pacharayo. Mezcla de aymara y castellano: rayo de la tierra.
Palla. Princesa Inka. Doncella escogida.
Pallalla. (Q) El que escoge o recoge mineral.
Paqarina. (Q) Ojo de agua. Lugar de origen mítico de familias animales y humanas.
Pijchear. (Q castellanizado) Consumir hojas de coca reteniéndolas en la boca.
Pirwa. Depósito o silo para conservar alimentos secos.
Potosí. Castellanización de p'utuxsi, onomatopeya que quiere decir explosión por efecto de un fenómeno extraordinario.
Punku kamayuq. Cuidador de una wak'a; el que es portero de la divinidad.
Puraka. Estómago, intestinos.
Phaxsima o Phaxsimama. Señora luna, madre luna.
Phuju. Ojo de agua. También se dice de la fontanela de los infantes humanos.
Qamasa. Fuerza, energía vital.
Qullqi jaqi. Lit. Hombre de plata, llamado también “gente de faltriquera”.
Qusqu. (Q) 1. Ombligo. 2. Nombre qhichwa de la ciudad del Cusco.
Qhapaq ñan. (Q) El principal eje caminero del imperio Inka, que iba de norte a sur con ramificaciones en las dos orillas del lago Titicaca.
Qhari. (Q) Varón, hombre.
Qhatu. Feria o mercado donde se pone en venta toda clase de productos.
Qhincerío. Acto u objeto ritual que ocasiona mala suerte.
Qhinchachata. Persona que ha sido embrujada o empujada a la mala suerte.
Qhipnayra. Lit. Futuro-pasado. Se basa en la frase ritual

“qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani”: mirando al futuro como al pasado hay que caminar por el presente.

Q'ajchu, qaqchu. (Q) Golpeado, aporreado.
Q'urawa. Honda, instrumento para lanzar piedras.
Q'uwa. Hierba aromática silvestre que se usa en las ofrendas o mesas rituales.

Reques. Castellanización de riqi, onomatopeya del sonido de un instrumento de percusión.

Sarnaqawi. El andar. En términos rituales, el buen andar.
Saxra (saqra). Fuerza maligna que hace daño; persona mala.
Siqi. 1. Fila, hilera. 2. (Q) Sistema de ordenamiento espacial/ritual que partía del centro sagrado del Qusqu.
Sirinu. Ayamarización de sirena. Fuerza sagrada que habita ciertos sitios reservados para los instrumentos y para los músicos.
Sumaj. (A y Q) Bueno, grandioso.
Supaya. Demonio, relacionado con los espíritus negativos.
Suyu. Unión de markas, que son a su vez unión de comunidades organizadas en parcialidades duales.

Taki. (Q) Danza.
Taki unquy. (Q) Danza ceremonial, trance o enfermedad de la danza. Movimiento de resistencia anticolonial.
Tawaqu. Joven casadera.
Taypi. Centro, medio, espacio central.
Tinku. Encuentro o combate ritual entre dos grupos opuestos que forman una unidad.
Tokapu. Diseño textil de contenido simbólico. Distinguía la vestimenta del Inka y las autoridades étnicas.

Thaki. 1. Camino o sendero. 2. Si se combina con amt'aña (recordar) metaforiza el acto ritual de recordar el pasado.

Thunupa. Deidad andina muy antigua, asociada al rayo.

T'ant'awawa. Pan que elabora cada familia en Todos Santos, para recordar a los muertos.

T'alla. Esposa y acompañante ritual de la autoridad comunal.

T'ullkhunaka. Hilos muy torcidos.

Ukhupacha. (Q) El adentro/debajo de la tierra.

Unku. Vestimenta masculina.

Untu. Nombre ritual de la grasa de llama que se usa en las mesas u ofrendas rituales.

Urqhu. 1. Macho. 2. (Q) Cerro.

Usnu. (Q) Altar o hueco en la tierra para alimentar deidades.

Uywiri. Espacio sagrado que nos protege y nos provee de alimentos.

Chunchu. Habitante salvaje del oriente, que no come sal.

Chuqilla. Rayo (ver chuqi illa illapa).

Chut'a. Danza y música aymara que se baila en la época de lluvias, en anata o carnavales.

Chuyma. Entrañas superiores, incluye corazón y pulmones.

Chhixi. Insustancial, volátil, poco estable o duradero. Se dice de la leña que aparenta ser fuerte, pero se quema fácilmente. Se relaciona al significado de hacer correr agua, diluir.

Ch'alla. 1. Vino o alcohol para realizar libaciones. 2. Libación con bebidas alcohólicas a los lugares que nos ofrecen protección y seguridad. 3. Aspersión de alcohol y coca a la tierra, antes de comenzar un ritual mayor.

Ch'akhi. Resaca.

Ch'amakani. Especialista ritual que invoca en tinieblas a los espíritus de los cerros para hablar con ellos.

Ch'aska. 1. (Q) Estrella. 2. (A) Desgreñado, despeinado.

Ch'enko. Castellанизación de ch'inqu. Maraña de cosas en este mundo. Enredo de ideas y pensamientos.

Ch'ijini. Lugar con hierba tupida que cubre el suelo.

Ch'iqa. Izquierda.

Ch'iqa ch'anka. Hilo torcido al revés.

Ch'ixi. Gris, con manchas menudas de blanco y negro que se entreveran.

Grisura. 1. Cualidad de gris. | 2 Insignificancia o mediocridad. (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.)

Huallpa. Castellанизación de wallpa, gallina.

Huayra. Castellанизación de wayra, ventarrón, viento que sopla con mucha fuerza

Illa. Especie de amuleto de ganado y alimentos que favorece su multiplicación y atrae buena fortuna. Representación en pequeño de cualquier objeto real.

Illapa. Rayo, relámpago.

Inti. Sol.

Jach'u. Bolo de coca akhullicada, que se echa de la boca.

Jale. Línea de cocaína que se aspira por la nariz.

Jatunruna. (Q) Lit. Ser humano grande. Persona completa, ciudadana del Imperio Inka.

Jayamara. Tiempos lejanos, antigüedad. Se considera origen etimológico del aymara.

Kallawayaya. Médico naturista de la región de Charazani.

Katari. Serpiente cascabel. Nombre ritual de la serpiente y de varios héroes históricos aymaras.

Katarismo. Movimiento indígena surgido en la región aymara de La Paz en los años 1970-1980, que reorganizó el sindicalis-

mo campesino autónomo y saltó a la palestra política.

Keru. Recipiente de arcilla o madera que se usaba para beber y ch'allar.

Killa. (Q) Luna.

Kimsa. Tres.

Kipu. 1. Cordeles anudados que se usaban para registrar diversos servicios, obligaciones, productos, etc., en el tiempo de los Inkas. 2. Registro de sucesos de una comunidad.

Kirkiña. Cantar y bailar.

Kupi. Derecha.

Kuraqa. (Q) Autoridad étnica a nivel de marka o parcialidad.

Kuti. Regreso o acción de regresar. Metafóricamente puede verse como devolución o venganza.

Khäpachankiri. La gente que pertenece a una época desconocida y lejana.

Khaykhearse. Castellанизación de qhayqhiyaña, persona que en su embriaguez o borrachera muestra su enojo protestando contra todos y contra sí mismo.

Khirkhi. Armadillo andino. Por extensión, tocar charango khirkhincho.

Khumuri. Cargador. En este caso se refiere al que lleva carga mineral del cerro al ingenio.

K'usillu. 1. Lit. Mono. 2. Bailarín que viste ropa jaspeada y una máscara bicolor.

Larama. Azul oscuro intenso. Color de una faja ritual usada para sanar dolores de espalda.

Lurawi. El hacer; en términos rituales, el buen hacer.

Mä t'ullkhu. Mä=un, t'ullkhu=(hilo) retorcido.

Makukina. Pedazo de metal puro de plata sellado a mano. La primera moneda potosina.

Mallki. (Q) 1. Árbol o semilla de árbol. 2. Cadáver, linaje antiguo y venerado.

Manqhapacha. Espacio interno, subsuelo.

Manqhapachankiri. Seres que habitan en el subsuelo o espacio interno.

Manqha yunka. Tierras bajas amazónicas.

Marka. 1. conjunción de ayllus. 2. Centro administrativo en el que se realizan fiestas y reuniones importantes.

Mesa o misa. Castellano aymarizado. Ofrenda ritual que se realiza para cualquier evento de importancia.

Minqa. Prestación laboral tradicional.

Minqas. Trabajadores libres que abastecían de trabajo calificado a las labores mineras.

Mirq'i. Usado, gastado, viejo.

Mit'a. 1. Temporada que regresa cíclicamente o turno para

“Cada vez que comprobamos que algo es nuestro, nos avergonzamos de ello, porque no coincide –qué curioso– con el modelo de nuestros amos imperiales. Alguien dice que el color negro es malo, y lo creemos. En vez de afirmarlo como rasgo de identidad, tratamos de combatirlo, confundiendo gris con grisura, y haciendo que la gente también lo confunda con el concepto peyorativo que otros le impusieron a la palabra grisura.”

Coriún Aharonián

La mayoría de los términos de este glosario son en lengua aymara. Los términos en qhichwa son precedidos por un signo (Q). Los términos provenientes del castellano se señalan en cada caso.

Achachi. 1. Viejo. 2. Animal de bastante edad.

Achachila. 1. Expresión de respeto y reverencia con la que se invoca a las deidades. 2. Hombre de edad avanzada al que se tiene mucho respeto por su experiencia y conocimiento.

Ajayu. Alma o espíritu de las personas, privativa del género humano.

Akapacha. 1. Este mundo 2. La tierra donde vivimos humanos, animales y todo. 3. El aquí-ahora.

Akapachankiri. 1. Referencia a los que vivimos en esta tierra o en este mundo, personas, animales y elementos vegetales, también rocas, aguas, vientos.

Akhullikar. Forma castellanizada de akhulliña o akhulltt’asiña, consumir hojas de coca mezclada con sustancias alcalinas, guardando el bolo en la boca por mucho tiempo.

Alaxpacha. 1. El espacio de arriba-afuera, denominado por otros el mundo de arriba. 2. Cielo.

Alax yunqa. Denominación de los yungas de la costa del Pacífico.

Allqa. Combinación de dos colores con un contraste nítido.

Amallulla, Amasuwa, Amaqhilla. (Q) Mandamientos de conducta moral que se atribuyen al gobierno Inka: no mentir, no robar, no ser flojo.

Amaru. (Q) Serpiente.

Amarukancha. (Q) Lit. Patio (o plaza) de las serpientes, en la ciudad sagrada del Qusqu.

Amt’aña. 1. Recordar.

Amuyt’awi. 1. Pensamiento 2. Razonamiento basado en la memoria, forma de pensar emocional reflexiva.

Anchanchu. Ser sobrenatural y maligno del manqhachapa.

Apacheta. Castellanización de apachita, espacio en que se realiza ceremonias rituales, situado en los pasos más altos de los cerros o caminos. Allí algunos caminantes dejan piedras pequeñas en señal de dejar el casancio.

Apu. 1. Expresión de respeto y reverencia con la que se invoca a las deidades. 2. Señor, persona de rango o autoridad elevado.

Apxäta. Mesa ritual en honor a los muertos.

Aqarapi. Nombre ritual de la nevada, al que invocan los yatiris en determinada época.

Aqlla. Virgen del sol, habitante del aqllawasi.

Awicha. [Del castellano, abuela] 1. Expresión que da característica de deidad a ciertos lugares. 2. Término de respeto y reverencia con la que se invoca a las deidades de ciertos lugares que se consideran femeninas.

Awqa pacha. (Q) Tiempo de enemistad y guerra, cuarta edad del mundo, según Waman Puma.

Aya Marka killa. (Q) Mes del pueblo de los difuntos que visita a los pueblos humanos.

Ayni. Intercambio recíproco de trabajo entre familias de comunidades andinas.

Capac Hucha. Castellanización de Qhapaq jucha, culpa o pena máxima.

Castimillano. Forma burlona con la que se designa el castellano “motoso” de la gente aymara bilingüe. Se considera un dialecto del castellano.

Catuilla. Uno de los nombres sagrados del rayo, según Bernabé Cobo.

Ceques. Castellanización de siqis, líneas continuas, visibles o imaginarias. Sistema de wak’as o adoratorios vinculados al centro ritual del Qusqu.

Cumbi. Tejido fino elaborado por mujeres. Formaba parte del tributo textil al Inka.

Chakana. Cruz andina.

Chaski. Correo, corredor de los caminos del Inka. Institución estatal de comunicación.

Chuqi illa illapa. Rayo, fuerza de la naturaleza muy respetada y venerada, a la que se hacen ofrendas y libaciones. También se le llama achachila o awicha.

Chujchu. Paludismo, malaria.

Chunchu. Habitante de la selva.

La gente aquí cree más en calavera. La calavera trae suerte, les habla en su casa. Y sacan las calaveras de los muertos que se entierran en los caminos por algún accidente. O del cementerio también. Y eso ponen en una urna y guardan.

Cuando el padre antiguo, había el permiso. Entonces, venía cualquier cantidad de calaveritas a la misa. El 30 de noviembre, en San Andrés, es el día de llevarlas. En aquellos años, con los padres llegados, metieron un cajón lleno de calaveras al templo. Un ataúd llenito. Dice el padre:

— ¿Por qué han traído esto? Lleven al cementerio.

— No, aquí traemos.

— Van a sacar. Si no, a patadas voy a sacar.

Pero los mineros no entendían por qué aquello. Y pateando, sacó el cajón el padre. Desde entonces, ya poco traen calaveras a la iglesia. Pero siguen con ellas en la casa. Le ponen velita. Le hacen *acullicar*. La *ch'allan*. Costumbre fea, ¿no? A mí no me ha gustado, porque me gusta mi Biblia y mi Asunta. Pero en calavera y en castigo de alma creen. Que si la persona muere, piensan que castiga su alma del finado si no le dan misa, o si no se pone el luto la viuda, o si se mete con otro hombre antes que cumpla un año. Y si por casualidad esa mujer pierde alguna cosita o se tuerce la patita... ¡castigo de alma! En eso es lo que más creen aquí. Por eso, los días lunes, la misa en Llallagua es llena, por miedo al alma. Y los padres decían:

— [La misa] Es domingo.

— También domingo vendremos —sabían responder los del pueblo. Pero lunes es mejor. Si no, castiga el alma.

Y los padres no entendían nunca. Y es que los mineros son religiosos, pero a su manera de ellos. En Dios no creen tanto, mas creen en el Tío. Y el Tío es como si fuera un Satanás, pero bueno es, porque les deja sacar el mineral, les permite. Por eso, ellos lo memorizan siempre. Está en un socavón de la mina, en varios. Coquita le ponen. Cigarrito le ponen. Y entran a la mina con esa protección de hallar el mineral y que no se pierda la veta. También dicen “protégeme Tío, que no me agarre la dinamita”, y la explotan con la confianza. Y es por motivo del Tío que los mineros no dejaban que entre un sacerdote en la mina, ni que se haga una virgen dentro, porque era su contrario del Tío. Y que se va a perder el mineral. Y hasta ahora tienen ese pretexto, que desde que ha entrado la Virgen de la Concepción a la mina, que los padres se antojaron de entrarla, se ha perdido el estaño. Los mineros así piensan. Pero a ratos, también creen en dios. Cuando las fiestas creen. Pero los padrecitos nuevos decían:

—Es paganismo.

Y la gente renegando, porque acá si el cura no da la partida de la fiesta, no hay fiesta. De mucho hablar, aceptaron. Pero sólo una primera parte, lo que era procesión y baile. La farra no. La bebida no. Que el alcoholismo es primo del comunismo, decían. Y duro atacaban a los dos. Bueno, los obreros se sometieron por lograr su fiesta.

CULTO A LOS MUERTOS EN UNA MINA MODERNA

(TESTIMONIO ANÓNIMO)

JOSÉ IGNACIO LÓPEZ VIGIL, 1985, pp. 24-26.



LA MUERTE DE CAQUIAVIRI

El cuadro presenta una composición en espejo, que divide en dos mitades la escena: a la derecha pictórica está el cielo, sobre un fondo de color luminoso, a la izquierda el infierno, sobre negro. Ambos son vistos como posibilidades eternas, que se dirimen en el momento de morir como resultado de la virtud o el pecado: el cielo eterno y el infierno eterno, sin retorno. En el papel de jueces están dos calaveras: una disparando una flecha de flores hacia el moribundo de la derecha, la otra una flecha de fuego hacia el de la izquierda. Estos dos emblemas, el fuego y las flores, reaparecerán simultáneamente en los ritos calendáricos de los devotos de Caquiaviri, en el curso del tiempo lluvioso, que comienza en Todos Santos y culmina en Carnaval.

En virtud de la incompreensión de la estructura teleológica del tiempo cristiano, la posibilidad simultánea de ambas dimensiones, la vivencia aquí y ahora del cielo y del infierno, constituye una lectura oposicional y práctica de los significados de este cuadro.

El cielo y el infierno son momentos yuxtapuestos en la experiencia indígena de la fiesta. El momento devocional se orienta a la derecha, a las imágenes sagradas –la Virgen, el Cristo, los Santos– encarnadas en estatuas o en lienzos. Hacia ellas se dirigen los rezos. La presencia del cura se solemniza en la misa, y su poder ideológico se expresa en la confesión y el arrepentimiento de los feligreses. Pero esos momentos devocionales se trastocan en baile, en borrachera y en ruptura de las convenciones morales, a lo largo de un ciclo que se inicia con las lluvias de noviembre y culmina, ya próxima la nueva cosecha, en los desbordes del Carnaval, que en Caquiaviri tienen como protagonistas a los pepinos y a los *ch'utas*. Siembra y cosecha se enlazan así en la labor fertilizante de los muertos, que como semillas humanas retribuyen a los vivos con el don de la abundancia. De este modo, las festividades de la estación lluviosa son una negación tácita de la eternidad condenatoria de la muerte. Los muertos, en su ir y venir desde su lugar en el *manqhachacha*, se vuelven fuerzas activas, ayudando al crecimiento de la vida y a la prosperidad de los negocios. Los deudos y los *ch'utas* danzantes dialogan por igual con el cielo y el infierno, haciendo de ellos momentos yuxtapuestos y manchados, en un devenir de oposiciones y desplazamientos de sentido que subvierte el orden teleológico de la visión cristiana de la muerte.

Foto: A.U.







Foto: D.G.



En la mesa ritual, que se llama *apxäta*, el espacio central lo ocupa el difunto más reciente. Por tres años consecutivos se celebra a esta alma principal, junto a todas las demás, a través del ritual de la *apxäta*: comensalidad entre vivos y muertos que dura toda la noche de ese día y culmina al día siguiente a la misma hora. Apagadas las velas, la mesa ha de desarmarse rápidamente. Todo deberá quedar recogido y doblado, volcado cabeza abajo (las fotos, la mesa, los platos... se darán la vuelta), la comida preparada y el trago se echarán a la tierra. La fruta, los panes y confites, las cañas y flores de cebolla se llevarán a los cementerios en canastas, además de reservas de trago. Entre el medio día y el atardecer del 2 de noviembre, las tumbas se asemejan a lugares festivos, donde las familias hacen rezar los panes en voz alta, con oraciones solemnes y cantadas. Todo rezante que aparezca ante la tumba, sea o no conocido, recibirá pan y fruta por sus rezos, a nombre de los muchos difuntos invocados por cada familia. Con la música favorita de los difuntos más recordados, interpretada por conjuntos que circulan entre las diferentes *apxätas*, se continuará libando toda la tarde, a veces para acabar en una farra nocturna en la casa de la familia oferente.

que, desde el siglo XVI, veían arder sus momias y sus ofertorios sagrados reducidos a polvo. Ni la extirpación más violenta podía introducir en sus conciencias la idea de que sólo es posible el infierno o el cielo por toda la eternidad, una dicotomía excluyente, en la que se juega la totalidad del tiempo y donde éste se convierte en algo estático, eternamente muerto. Los muertos de los rituales andinos no están eternamente en ningún sitio. Realizan una caminata ascendente, por los *phujus* y ríos subterráneos hacia las cumbres nevadas de las montañas –según algunos relatos– o hacia el mar del poniente –según otros–. Es como si una inmensa multitud de almas peregrinara siempre en dos sentidos, de ida hacia las montañas y ojos de agua de las alturas o hacia el mar, y de retorno, hacia los poblados y comunidades que las nutren con sus ofrendas y alimentos. Las familias que los difuntos dejaron en la orfandad brindan y comen con ellos en esa semana intensa de principios de noviembre, que culmina con el culto a las calaveras o “ñatitas”, el 8 de noviembre (en La Paz) o el 30 del mismo mes (en la zona minera de Siglo XX). Los muertos participan así en la construcción de una sociedad civil sui géneris, una civilidad ritual que incorpora la mirada y las historias de los difuntos a la normativa y la ética del hacer social que regirá la conducta cotidiana por el resto del año. Pero a la vez, los muertos protectores son como los santos: pueden dar suerte en la cata de minerales, en los negocios de contrabando, en la pequeña empresa ilegal de los barrios suburbanos, y favorecer a las cofradías de travestis que pasan horas en el cementerio bebiendo, *akhullikando* y bailando en honor a esos difuntos poderosos.

La fiesta de Todos Santos permite un fluido enlace metafórico entre los difuntos y los santos/diablos. En efecto, las “almas” son invocadas con el nombre de “alma bendita”, es decir, alma santa del mundo del *alaxpacha* –el cielo de los primeros traductores–. Pero también se dará de comer y beber a las fuerzas del *manqhapacha*, echando abundante trago en la tierra o sobre la tumba del difunto. El ciclo comienza en la casa de la familia oferente el 1 de noviembre al medio día, con el encendido de velas y la instalación de una mesa sobre manteles negros, adornada con cañas de azúcar, flores de cebolla y panes de diversas formas y simbolismos. Las *t’ant’a wawas*, elaboradas en persona por miembros de la familia en hornos industriales o rústicos, se despliegan a diversas alturas de la mesa, acompañando retratos o esquelas mortuorias de los familiares difuntos. Hay *t’ant’a wawas* con rostros y nombres de tal o cual alma bendita: cholitas, caballeros, *achachis*, niños, *tawaqus*, señoritas y señoras.



Los cuadros de las postrimerías fueron considerados como el medio más eficaz y contundente de convencimiento –por la vía del miedo– de las verdades propaladas por la Biblia. Su hechura –producto del celo de los párrocos y caciques que ordenaron su ejecución y pagaron sus costos– es resultado de las reformas radicales instauradas por el Concilio de Trento para lograr la completa colonización del imaginario religioso indígena. Pero este intento tuvo resultados insospechados.

Las *wak'as* o adoratorios prehispánicos eran ante todo sitios de enterramiento, monumentos o cuevas en los que se rendía culto a los antepasados, cuyas momias eran sacadas en procesión en el *Aya Markay Quilla*, vestidas con lujosos tejidos de *cumbi* y aderezadas con joyas y tocados que se cambiaban cada año. Los difuntos y difuntas de generaciones pasadas recibían ofrendas e invitaciones de chicha, coca, inciensos y fogatas sagradas, en las que se incineraba *mullu*, tejidos y plantas de diverso origen. También se realizaban libaciones y aspersiones de chicha y sangre de animales sacrificados, que se vertían por medio de *cañahuecas* hacia lo más profundo de la tierra o se enterraban en *usnus* como comida de la tierra.

El culto a los muertos que se observa hoy en Caquiaviri reproduce muchos de los rasgos de esta visión de la muerte. Tanto las “almas” más antiguas como las más recientes vuelven cada año a ese diálogo cíclico con el mundo de los vivos. Con su mediación, la sociedad de los deudos se renueva y su conciencia del tiempo se hace profunda. A través de lazos verticales y horizontales, la familia se amplía en la comunidad de los muertos, y se asienta en los signos del paisaje. Los muertos más antiguos, esos abuelos próceres que nos dieron la vida hace siglos, son ahora montañas: el Illimani, el Mururata, el Qaqäqa, el Tuni Kunturiri, el Tata Sabaya o la Mama Thunupa. La gran familia indígena, que dialoga con sus muertos y hace de este contacto un patrón normativo para organizar la ética de su vida cotidiana, crece hasta abarcar regiones y naciones.

No hay, pues, para los aymaras ni para el ancho mundo *ch'ixi* de las identidades mezcladas una idea de eternidad que pudiera asociarse con la muerte. El *wiñay marka* o *wiñay pacha* es un lugar perpetuamente próspero, deslumbrante, donde la vida, y no la muerte, florece sin fin. La eternidad de la muerte no estuvo tampoco en la visión de aquellos andinos

LA MUERTE ANDINA



Foto: D.G.

la huella de la memoria colectiva. Para Arzáns, sin lugar a la menor duda, los primeros santos patronos de la Villa fueron el Cristo Sacramentado, la Virgen de la Concepción y el apóstol Santiago.

Esta trinidad criolla e invasora resulta una versión alterada de la original bíblica –Padre, Hijo, Espíritu Santo–, ya que coloca a la Virgen María en lugar del Padre y a Santiago apóstol en lugar del Espíritu Santo. Con ello se instituye una relación de parentesco curiosamente invertida, del patrilineaje al matrilineaje: Santiago es discípulo de Cristo, y la Virgen es su madre. La primacía maternal en la religiosidad de América del Sur existe también fuera del área andina, ejemplificada en la madre de hijos huérfanos que identifica al “marianismo” chileno (Montecino, 2007). Lo notable de este proceso de transformación es que el propio Cristo, antes que único hijo de Dios, acaba siendo uno más entre los hijos de María, santidades diversas, siempre localizadas y asociadas con capillas, *sigs* y cerros circundantes. En cuanto a la Virgen, termina subsumida en la imagen de la *Pachamama* o *Tira Wirjina*, deidad criadora de la vida, que encarna la fertilidad a la par que el riesgo.

Contra toda prédica y pese a los muchos esfuerzos eclesiásticos destinados a convencernos del carácter único de los númenes sagrados, las imágenes de los santos y vírgenes en cuyo honor se celebran las fiestas y las danzas colectivas no son manifestaciones de divinidades abstractas, menos aún de personajes históricos. En el mundo rural, a los santos y santas se los asocia con fenómenos celestes y terrestres particulares y locales, entretejidos en una misma lógica organizacional y esquema interpretativo del cosmos. Todas ellas serán a la vez deidades benéficas y malignas, generosas pero también peligrosas. Este esquema, trasladado al mundo transnacional de las comunidades andinas de la diáspora, o a las ciudades y centros poblados intermedios, metaforizará a los fenómenos celestes y terrestres y los convertirá en dispositivos más abstractos. Asociará sus mensajes con el conjuro de la envidia, con la invocación a la riqueza, con el hallazgo de vetas, o con el éxito en los negocios de contrabando.

El círculo virtuoso de este acoplamiento entre la religión invasora y los cultos locales no puede entonces atribuirse al azar o a alguna universalidad preexistente, y mucho menos a las “premoniciones” andinas de las verdades únicas de la Biblia, como intentaron demostrar los cronistas, y muy en particular los cronistas indígenas como Waman Puma o Santa Cruz Pachakuti Yamki Sallqamaywa. Antes bien, fueron la iniciativa indígena y sus propios marcos categoriales los que brindaron la sintaxis para interpretar ese léxico extraño y a la vez familiar de supersticiones y ritos, que asociaban los poderes materiales con las fuerzas invisibles del cosmos. En esto, los idiomas andinos tuvieron la ventaja indudable de ser aglutinantes y multívocos, permitiendo impensadas transferencias y desplazamientos. A través de sus analogías y metáforas, los marcos rígidos del saber impuesto y las teleologías del fin de los tiempos –el cielo y el infierno– fueron a la vez descalificados y revertidos en entidades materiales simultáneas y vividas, incorporadas en los lugares poderosos del entorno. Estos lugares de poder son las Iglesias-*wak’as* y los Santos-*wak’as*: su fuerza reside en que ellas dialogan con la gente, le otorgan favores y fortuna, instalan un régimen de *ayni* con la sociedad a cambio de sus sacrificios y ofrendas. Qué duda cabe, la fragmentación de la sociedad invasora y sus propios modos idolátricos de relacionarse con los santos y las vírgenes abonaron el camino para una visión “en reversa” de la trinidad colonizadora.



Foto: C.T.

LA “FÓRMULA TRINITARIA”¹



En las *mesas* de los kallawayas hay una numerología: los “platos”, “nidos” o conchas rituales siempre se presentan en pares: filas de 4, 6, 12, 24 y hasta 100 unidades. Estos son números de buena suerte, pero también hay otros que son infaustos como el 5 y, en general, los números impares. En todo caso, una excepción generalizada a la visión positiva de los pares y negativa de los impares es el número 3. Ya hemos visto que hubo trinidad indígena desde tiempos pre-inkas, aunque el ciclo mítico de Huarochirí da lugar prominente al número 5. Lo cierto es que la “fórmula trinitaria” indígena ha asumido caracteres panandinos, y puede vivirse hoy en los espacios rurales y urbanos, en las prácticas de especialistas rituales tanto como en las *ch'allas* cotidianas y en las grandes fiestas patronales.

Pero los dioses trinos fueron también resultado del choque y la violencia: un modo de comprender en reversa a la sociedad extranjera, sus antivalores y disputas. Cada grupo o “nación” de los colonizadores se trajo sus santos, y las órdenes religiosas los suyos, instituyendo cofradías y demandando pagos y servicios a sus devotos. En Potosí, los vecinos más prominentes se ocuparon de elegir un santo Patrono para fundar la villa y separarse de la vecina Charcas. El investigador Pablo Quisbert relata, a partir de la crónica de Calancha, que después de echar suertes para saber quién habría de ser el santo patrono de la Villa, eligieron a San Agustín, y luego a Santiago y a varias vírgenes. Esto se debía a la intensa competencia entre órdenes religiosas y sectores corporativos de la sociedad dominante, en lo que Quisbert ha llamado “la carrera de los Santos” (2008: 274). También menciona a otro santo de gran relieve, impuesto por una poderosa orden: “la mayor aportación de la orden jesuítica al santoral de la Villa Imperial, fue la del santo potosino por excelencia: San Bartolomé” (Quisbert, 2008: 283). La iglesia en su honor fue erigida sobre una *wak'a* prehispánica. El cronista Arriaga, citado por el autor, cuenta que un hechicero indio “había ido en peregrinación más de trescientas leguas visitando las principales huacas y adoratorios del Pirú y llegó hasta el de Mollo-Ponco que es a la entrada de Potosí, muy famoso entre todos los indios” (Ibid.).

El documentado estudio de Quisbert contrasta vivamente con la versión de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, el cronista mestizo potosino que vivió entre 1673 y 1736 y que escribió su *Historia de la Villa Imperial de Potosí* a lo largo de toda su vida. Muchas de sus fuentes son en realidad ficticias, de modo que podemos descubrir en su crónica, más que la verificabilidad del documento,

¹. Aquí hago un uso paródico de esta noción, que fue formulada por Marx para referirse a los tres “sujetos” de la historia: el capital, el trabajo y la renta de la tierra. En toda esta trama, omitió el mundo cultural de los sujetos humanos, sus percepciones, ideologías y prácticas religiosas, inseparables de sus conductas económicas. A Marx le importaban un pepino la cosmología y los ritos colectivos de los oprimidos; consideraba a la religión como el “opio de los pueblos”.



Ina Rösing transcribe estas palabras rituales de un kallawaya, y señala, con razón, que la etnografía moderna sobre la religiosidad andina peca en dejar a estos ritos silenciados. Las investigaciones de esta terapeuta alemana —que vino a los Andes en busca de alternativas a la crueldad de los asilos europeos— nos muestran cómo se ha formado en las ceremonias y ritos andinos una textualidad dialógica que conecta a los oferentes del rito con los espíritus celestes y terrestres, con la mediación de los santos. Las oraciones de los *yatiris*, *ch'amakanis* y *kallawayas* son un palimpsesto abigarrado, un tejido *ch'ixi* de fragmentos duros y enteros yuxtapuestos, que se entretajan de múltiples maneras, pero que nunca se funden o disuelven por completo. Rezos, invocaciones y ofrendas enlazan una trama visual y textual intrincada, atenta mutuamente a cada señal, a cada mínima inflexión.

No en vano, en el mundo aymara, un concepto que alude a la sacralidad del cosmos es *larama*: la última raya azul en el horizonte, donde una franja de luz intensa se pierde en la noche. Este instante de color es una fuerza poderosa, que expresa a la vez el fenecimiento del sol y su mayor potencia. Dura sólo un instante, como el rayo. En aymara, la palabra *wiñay* quiere decir a la vez “instante” y “eternidad”. El manejo sagrado del espacio permite entonces una recreación perpetua de esa intimidad presente e instantánea con el cosmos, que se elabora a través de complejos recorridos por los lugares poderosos, acompañados de poéticas secuencias o *thakis* de libaciones y rezos.

La *mesa* u ofrenda ritual de los *yatiris* y de los *kallawayas* es el microcosmos nombrado e invocado de esa totalidad y la reconstituye cuando su equilibrio ha sido roto por una desgracia, por la crisis económica o por las malas cosechas. El rito siempre es un diálogo de ida y vuelta entre la gente y los dioses: señales, signos, actos y palabras tejen una trama capaz de expresar las más elaboradas creaciones humanas, pero también los gestos más sencillos, como el renovar el *jach'u* de coca en lo alto de una *apacheta* (punto de inflexión en el camino).



SILENCIO HABLADO

*Tata Santiago España
sumaq kananpaq kunanqa
sanokapunanpaq kunanri
kunan mama Dolores
tata San Miguel
mama Copacabana
kunan ima sumaqta
chay rayo chayasqanmanta
perdonaplunkicheq,
Amaya onqochinkicheq kunanqa
Suertepaq kachun vidankupaq
condor tapa
kachia tierra, Pachamama
kunan sumaq kanankupaq
Tata Santiago España
Mama Dolores, San Cipriano tata
San José,
rayonmanta
chay kimsa kuti chayasqanmanta
perdonanpunkicheq*

Tata Santiago de España
que sea bien ahora
para que se sanen ahora;
por eso, mama (virgen) de los Dolores,
tata San Miguel,
mama (virgen) de Copacabana,
ahora para lo mejor,
de lo que ha caído el rayo
les van a perdonar,
ahora no los dejen enfermar más...
Que la vida de ellos cambie para suerte
nido del cóndor,
tierra de aquí, Pachamama
ahora para que les vaya bien...
Tata Santiago de España
Mama Dolores, tata San Cipriano,
San José,
del rayo,
de la triple caída del rayo
perdónenlos ahora...



La preparación de la ofrenda o *mesa* se realiza con movimientos que van de lo alto a lo bajo, de la derecha a la izquierda, girando en sentido contrario a las manecillas del reloj. El *yatiri* aymara Roberto Guerrero traza una cruz sobre el papel blanco que hace de plato, colocando en un orden muy preciso la *wira quwa*, el untu y los variados ingredientes rituales (dulces, “misterios”, semillas, coca, papel de oro y plata, lana, etc.). Al hacerlo reza invocando al tiempo-espacio como totalidad habitada: de arriba abajo, *Alaxpachankiri*, *Manqhachankiri* (los que viven en el arriba/afuera; los que viven en el abajo/adentro), y de derecha a izquierda, *Akapachankiri* y *Khäpachankiri* (los que viven en el aquí/ahora y los que viven en el más allá desconocido).

Al Rayo Mayor, don Roberto lo llama Santiago y también Qhun Tiki. Sus *illlas* o réplicas son pequeñas tabletas de azúcar en miniatura, que se han moldeado con imágenes de cruces, serpientes, calvarios y Santiagos. En algunos ritos para *wak'as* especialmente poderosas, él *ch'alla* sus piedras-rayo. Cada una de estas “balas” (bolas de mineral fundido que aparecen donde cayó el rayo) tiene un peso, una forma, un poder. Carga la energía del lugar donde ha sido recogida.

Algunos *yatiris* poseen varias de estas formaciones metálicas, recogidas de diversos lugares: sus cuerpos pueden comunicarse con ellas, porque en ambos está la huella, la fisura, la cicatriz del rayo. La noción sagrada de Rayo conjuga y expresa un amplio rango de fenómenos celestes o del *alaxpacha*: el *aqarapi*, el granizo, la lluvia, así como fuerzas poderosas del interior oscuro de la tierra (*manqhachacha*): *el saxra*, *el supay*, *la wak'a*, el tío, la *awicha*. En su versión colonial, el Santiago-Rayos se ha convertido en una suerte de desplazador semiótico entre dos mundos encontrados, permitiendo un proceso de renovación/reversión constante de las fuerzas que desata su polaridad intrínseca.