

Capítulo 5

Cristianización del mundo aymara y aymarización del cristianismo

Los capítulos anteriores nos han enseñado que la religión aymara, tal como es vivida y practicada por muchos miembros de este pueblo en la actualidad, tiene una dimensión autóctona y una dimensión cristiana. Hemos enfatizado y puesto en relieve particularmente la dimensión autóctona, pero esta elección se justifica porque es nuestra convicción que el cristianismo (c.q. el catolicismo) peculiar de la mayoría de los aymaras no se deja comprender ni puede ser objeto de una evangelización continuada sin un conocimiento profundo, no sólo de los diferentes elementos que abarca sino que también de la cosmovisión propia que subyace en esta religión. Sin embargo, es igualmente necesario enfocar la dimensión cristiana de la religión aymara y discernir cómo y en qué sentido forma parte de esa religión.

El proyecto de los evangelizadores del pueblo aymara de los tiempos de la colonia y parte también de los posteriores fue borrar o hacer olvidar la religión autóctona para sustituirla por la religión cristiana. Una gran parte del pueblo aymara ha resistido y sigue oponiendo, abierta u ocultamente resistencia a este proyecto. Ha defendido su propia identidad religiosa y la sigue cultivando no con una postura cerrada sino claramente abierta: ha dejado que esta identidad se enriquezca con el cristianismo. El pueblo aymara se ha vuelto incluso cristiano, mas sin perder su propia identidad religiosa. Así, han habido dos movimientos importantes: por un lado, una cristianización del mundo aymara y, por otro, casi simultáneamente, una aymarización del cristianismo. En este capítulo queremos analizar estos dos movimientos y lo haremos fijándonos en cinco dimensiones substanciales de la religión, las mismas que de alguna manera ya hemos encontrado en los dos capítulos anteriores, a saber, el espacio sagrado, el tiempo sagrado, los ritos y las fiestas, la sociedad extrahumana y la cosmovisión.

Para el movimiento de cristianización del mundo aymara utilizaremos particularmente los documentos eclesiásticos del siglo XVI y algunos de los siglos XVII y XVIII.

5.1. El espacio sagrado

5.1.1. *El espacio sagrado de los aymaras*

Es imposible reconstruir en detalle el espacio sagrado aymara preincaico y precristiano. La arqueología andina se ha dedicado hasta ahora, lamentablemente, de manera casi exclusiva a la investigación de los grandes centros ceremoniales y culturales que reflejan principalmente la religión estatal y que poco o nada informan sobre vestigios de la religión popular que podría encontrarse en el paisaje andino. Sin embargo, algo podremos decir sobre este espacio sagrado basándonos primeramente en algunos datos que proporcionan las fuentes coloniales y, luego, en la realidad actual.

Para el aymara, todo espacio que le rodea es sagrado porque lo concibe y experimenta como habitado por fuerzas que le trascienden y de las cuales depende, en gran parte, su existencia y su sobrevivencia. Este espacio sagrado se puede dividir en un espacio de carácter positivo y otro de carácter negativo. El primero abarca el *yapu*, la chacra, y todo lo que está relacionado con él; el segundo es el *puruma*, la tierra salvaje.

El espacio sagrado de carácter positivo se logra determinar principalmente por lo que podemos llamar los espacios rituales que están relacionados con la agricultura: el patio y el corral de la casa campesina, las chacras y los cerros.

El campesino aymara vive al aire libre, en el espacio abierto del Altiplano. Su casita tiene para su vida sólo una importancia relativa: para protegerse contra las inclemencias del tiempo y para dormir. La suya no es una cultura doméstica, sino una cultura ambiental; no habita en su casa sino en el patio, el cual es también el primer espacio ritual. En momentos importantes del ciclo agrícola adorna este patio y el exterior de la casa. A comienzos de agosto, o sea a comienzos del nuevo ciclo agrícola, saca algo de los productos que ha cosechado en los meses anteriores y que tiene guardados en el depósito y los coloca sobre un tejido multicolor en el patio. Allá hace una ofrenda y realiza una libación sobre estos productos. Más tarde, cuando empieza la siembra, lleva a las chacras los productos que ha escogido para que le sirvan de semilla. Cuando hace la precosecha, lleva los primeros nuevos productos a su patio, donde ejecuta un rito sobre ellos. Finalmente, la celebración o el festejo de la nueva producción, al terminar la época de cosecha, se realiza nuevamente en el patio de la casa campesina. Entonces se cierra el círculo, cuyo punto de partida y punto de llegada es el espacio ritual: el patio¹. Sin duda, antiguamente se encontraba en el patio y en el corral, como se encuentra hoy, una piedra sagrada sobre la cual la familia aymara presentaba sus ofrendas a la *Pachamama* y a los protectores del hogar, a los espíritus de los productos y a los protectores del ganado.

1 En el interior de la casa se celebran parte de los ritos de los difuntos y un rito relacionado con el almacenamiento de los productos. Que la casa no carece de importancia lo demuestra el rito que se ejecuta cuando se hace el techado de una casa nueva.

Desde ese patio -un espacio abierto- el campesino dirige su mirada constantemente en dos direcciones, esto es, hacia la tierra y más especialmente hacia sus chacras, por un lado, y, por otro, hacia los cerros menores y mayores que forman parte de su ambiente vital. La tierra y las chacras forman el segundo espacio vital. Este espacio ritual y sagrado está marcado, en primer lugar, por pequeñas elevaciones naturales o pequeñas construcciones cónicas consideradas como símbolos y encarnaciones de los espíritus protectores menores de la comunidad, llamados *samiris*, 'los que dan aliento' o 'los que dan provisiones'². Desde un punto central, se encuentran en las líneas que salen de una comunidad hacia los cuatro puntos cardinales³.

La mayor parte de los ritos agrícolas se realizan en las chacras mismas y están directamente relacionados con las actividades que el campesino desarrolla en ellas, o con la preocupación por protegerlas de todo aquello que pudiese perjudicarlas o dañarlas. Desde la roturación hasta la preparación del *ch'uñu*, el campesino entra frecuentemente a este espacio ritual para ponerse en contacto con todos los seres sobrenaturales y todas las fuerzas de la naturaleza que puedan colaborar a que su vida y su subsistencia sean garantizadas. Dentro del conjunto de las chacras de una comunidad, el montículo de piedras sagrado constituye un lugar singular: es el centro o el eje del espacio ritual que forman las chacras, especialmente durante el periodo de crecimiento de los cultivos. Desde allí se observa el tiempo y, con mayor intensidad, se trata de conjurar las amenazas naturales que puedan poner en peligro el desarrollo de las plantas. Tanto los *Samiris* como los montículos de las chacras tienen en la parte superior un nicho donde se colocan las ofrendas.

Los antiguos aymaras no tenían cementerios: sepultaban a sus muertos en los cerros, en el campo, y, con cierta preferencia, en o cerca de las chacras, lo que parece ser otro indicio de la colaboración entre muertos y vivos en función de la agricultura, tal como hemos encontrado en el análisis de la celebración de difuntos. Cieza de León, en su *Parte primera de la Chronica del Perú*, de 1553, informa lo siguiente con respecto a las sepulturas: "Y assí por las vegas y llanos cerca de los pueblos estauan las sepulturas destes Indios hechas como pequeñas torres de quatro esquinas: vnas de piedra solo, y otras de piedra y tierra: algunas anchas y otras angostas: en fin como tenía la posibilidad, o eran las personas que las edificauan" (1984: 275)⁴.

Importantes eran -y son aún- determinadas piedras generalmente de formas extraordinarias, que se encuentran en este espacio. Se llaman *wak'as* o *wak'a qala*, 'piedras *wak'a*'. Calancha escribió con respecto a estas piedras: "Adoravan las *Guacas* piedra, que decían eran Dioses de sus labranças i cosechas" (1976: [1638]: 845).

2 *Samaña* : exhalar; proveer; descansar. Kusch, basándose en datos del departamento de Oruro, menciona también las *illás* : "Actualmente son lugares votivos donde se realizan ceremonias y donde se entierran ofrendas propiciatorias. Parecen estar situadas en dirección de los cuatro puntos cardinales, alrededor de una estancia o sede de una *ayllu* o comunidad, y se vinculan con los *samiris*" (1973: 92-93)

3 Véase Paredes, 1976 [1920]: PP 49 - 50 ; Alconz, 1976: 60 y Martínez, 1976: 313.

4 Semejantes observaciones encontramos también en otras fuentes. Mercado de Peñalosa, en su *Relación de la Provincia de Los Pacajes*, de 1586, dice: " Y las sepulturas eran fuera del pueblo, cuadradas y altas, a manera de bóveda, y el suelo empedrado y por arriba cubiertas con unas losas, y por de fuera pintadas con algunos colores" (1965: 339). Y Ramos Gavilán, en su obra sobre Copacabana, de 1621, anota: " Los Indios Collas, enterraban sus difuntos fuera del pueblo, en los campos usando de unas sepulturas en forma de torrecillas" (1976:73)

El tercer espacio ritual lo forman los cerros menores y mayores que rodean la comunidad campesina: los cerros sagrados que son considerados como guardianes y protectores de los campesinos. Parece que actualmente ellos suben menos que antes a los cerros para realizar sus ritos, pero de todos modos les tienen un gran respeto y van a ellos particularmente en momentos críticos, como durante el mes de agosto o cuando las lluvias tardan en llegar. Cada comunidad tiene su *marka qullu*, 'cerro del pueblo', una colina o un promontorio de tierra y piedras dentro de los límites de la comunidad, considerado como un espíritu protector especial. A menudo hay una especie de altar en la cumbre de este cerro, sobre el cual son presentadas las ofrendas destinadas al espíritu protector.

En los cerros mayores se encuentran principalmente dos tipos de lugares sagrados. En primer lugar, se puede encontrar una especie de cerco dentro del cual se ejecutan determinados ritos, por ejemplo, el rito para obtener lluvias. Este tipo de cercos los he podido observar personalmente en las provincias Manco Cápac y Camacho, del departamento de La Paz. En segundo lugar, en puntos altos de los caminos o senderos que van por las cordilleras, se encuentran los llamados *apachitas*⁵, montículos de piedra que marcan la presencia de la *Pachamama* y de ciertos *Achachilas*, de quienes los pasantes esperan que les ayuden en sus viajes. Estos *apachitas* llamaron mucho la atención de los europeos que llegaron a conocer Los Andes, por lo que en numerosas fuentes coloniales encontramos referencias a estos lugares sagrados⁶.

El patio, la chacra y el cerro son los espacios rituales específicos para la ejecución de los ritos agrícolas. Hay una relación directa entre estos tres espacios. Las chacras no pueden producirse sin la lluvia necesaria que debe llegar de los cerros, y el campesino no puede subsistir ni habitar su patio si no logra traer a éste los productos de sus chacras. Por eso, presenta sus ofrendas y sacrificios y pronuncia sus oraciones en cada uno de estos espacios sagrados.

El espacio sagrado de carácter negativo es el *puruma*, la tierra salvaje o inhóspita, que está poblada por fuerzas consideradas como preponderantemente negativas y peligrosas. Este espacio está marcado por antiguas torres funerarias, *chullpas*, cuevas, fosas y ruinas a las que se cree relacionadas con los habitantes preaymaras del Altiplano, llamados generalmente *jintili*, 'gentiles': *jintil putu*, *jintil uta*, 'cueva o fosa de los gentiles', 'casa de gentiles'; determinadas piedras: *phiru qala*, 'piedra fea o fiera'; vertientes, pozos y pantanos: *mik'aya*, *phuch'u*; manantiales y fuentes: *phuju*, *uma jalsu*, etc.. Lo peligroso y nefasto de este espacio sagrado se manifiesta en la convicción general de que varias enfermedades son causadas por el contacto que se ha tenido con alguno de los lugares mencionados. Así se habla de *jintilin katjata*, 'agarrado por los gentiles'; *phiru qalan katjata*, 'agarrado por una piedra fiera'; *phuch'un katjata*, 'agarrado por un pozo'; *phujun katjata*, 'agarrado por un manantial'; *sirinun katjata*, 'agarrado por un sirinu'.

5 La palabra *apachita* está formada por la raíz *apa*, 'llevar', y el sufijo *ita*, 'tú a mí', y puede significar 'llévame', refiriéndose al cansancio del viajero: éste frota sus piernas con una piedra, cuando ha llegado a la cumbre, para pasar el cansancio a la piedra, la misma que luego coloca sobre el montón de piedras que se encuentra allá. Para mayor información sobre los *apachitas*, véase Girault, 1958; 1988: 391-431.

6 Véase Girault, 1958; 1988: 391-431

5.1.2. La cristianización del espacio sagrado aymara

Los conquistadores y misioneros que desde finales de siglo XV entraron en el continente americano tenían firme la convicción de tener que ganar estas ‘nuevas tierras’ para Cristo. Todo territorio donde no se había todavía predicado el Evangelio era considerado como en poder del Demonio, que se había adueñado de él. Según una teoría de la época, formulada por José de Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), después de la total cristianización de Europa, el Demonio se habría trasladado a América: “Mas en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y la más noble parte del mundo, retiróse (el Demonio) a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es” (1940: 348). Era deber y obligación sagrada de los inmigrantes cristianos, devolver este territorio a su legítimo dueño, que era Cristo. Así, la labor conquistadora y misionera empezó con lo que podemos llamar la cristianización del espacio. Esta labor se concretaría borrando de la superficie de la tierra todo vestigio de la presencia del Demonio e impregnando el ambiente vital de los pueblos americanos de un carácter obviamente cristiano.

La primera manifestación de la conquista cristiana del espacio americano fue el establecimiento de la cruz dondequiera que fuese posible. “Con cruces desaparecieron los diablos”, escribió el cronista López de Gómara en su *Historia General de las Indias* de 1552 (1946: 176). Y en la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta, de 1596, leemos sobre los evangelizadores de México: “Y demás de esto siempre persuadieron a los indios que para librarse de las asechanzas y molestias de los demonios levantasen cruces por las encrucijadas de las calles y de los caminos. Y ellos lo tomaron tan de gana que levantaron muchas en los mogotes de los cerros y en otras muchas partes, y cada uno de ellos quería tener cruz frontera de su casa” (1870: 308). Sin duda, esta observación vale también para el mundo andino. Ya en 1545 escribió el obispo Hierónimo de Loayza, de Lima, en su *Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*: “Y así mismo trabajarán de saber dónde tiene sus guacas y adoratorios y hacer que los deshagan, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello” (1952: 140). Las cruces aparecieron especialmente en las plazas de los pueblos, sobre los techos de las casas, en el *marka qullu*, ‘el cerro del pueblo’, y en las famosas apachitas. Con respecto a estos *apachitas*, dice Garcilaso de la Vega: “Ahora, en estos tiempos por la misericordia de Dios, en lo alto de aquellas cuestas tienen puestas cruces, que adoran en hacimiento de gracias por habérseles comunicado Cristo” (1963: [1609], I: 80).

Otra manifestación de la cristianización del espacio era la construcción de iglesias y capillas en todos los lugares donde había pueblos o comunidades indígenas. El primer Concilio Limense, de 1552, determinó lo siguiente a este respecto:

(...) es razón que haya templos e iglesias donde Dios nuestro señor sea honrado, y se celebre los oficios divinos e administren los sacramentos, e los indios concurran a oír la predicación y doctrina; S.S. ap. mandamos que los sacerdotes que estuvieran en la doctrina de los naturales en los pueblos de indios den orden y procuren con diligencia como en cada repartimiento, en el pueblo principal donde está el principal cacique, que comúnmente es el mayor concurso del pueblo, se haga una iglesia, conforme a la cantidad de gente dél

(...) Y procurará el tal sacerdote de adornarla de arte que entienda la dignidad del lugar
 (...) Y en los demás pueblos pequeños que no hubiere posibilidad para hacer iglesia, hagan una casa pequeña, a manera de hermita, para este efecto, donde pongan un altar adornado con una imagen o imágenes, en la mejor manera que pudiere; y donde fuere tan pequeño que para esto no haya posibilidad, a lo menos señalen un lugar decente con una cruz, donde se les diga la doctrina y platique cosas de la fée (Primer Concilio 1951a: 8; Constitución 2).

Muchas de las iglesias y capillas que se construyeron tenían un atrio en el cual se incluyeron algunos de los *Samiris*, que se convirtieron en posas o altares para hacer descansar las imágenes durante las procesiones⁷.

Cada iglesia y capilla recibió su patrono, que era como el dueño sobrenatural del territorio en que se encontraba la casa sagrada. Con los nombres de estos patronos se indicaba con frecuencia, también, el pueblo o la comunidad; hasta hoy se habla, para dar sólo algunos ejemplos, de Santiago de Huata (prov. Omasuyos, La Paz), San Andrés de Machaca (prov. Carangás, Oruro).

En los atrios o, en ausencia de éstos, alrededor de la parte posterior de la iglesia, se formaban los cementerios de los cristianos, mientras que las autoridades determinaron que los muertos no cristianos fuesen enterrados en otro lugar público. El Primer Concilio Limense, de 1552, dio al respecto las siguientes determinaciones:

Por tanto, S.S. ap. mandamos que de aquí en adelante todos los que fueren cristianos sean traídos a enterrar a la iglesia y cementerio, y se lleven con cruz y agua bendita, y con los oficios que a los demás cristianos les suelen hacer (...) Y para los que no son cristianos tenga a vista del pueblo o tambo un lugar público donde todos los cuerpos de los difuntos sean enterrados y hagan a todos los indios que traigan los cuerpos de sus difuntos que tienen en sus casas y otros sepulcros grandes, a enterar en el dicho lugar, por quitar los inconvenientes que de tenellos en sus casas se siguen (Primer Concilio, 1951a : 21, Constitución 25)

Esta novedad, aparentemente, ha sido una de las más difícilmente aceptables para los pueblos andinos. En la misma Constitución 25 del Primer Concilio Limense, leemos:

Y si algún indio enterrare o hiciere enterrar algún cuerpo fuera de los dichos lugares, por la primera vez esté tres días en la cárcel y les sean dados cincuenta azotes públicamente, y por la segunda vez le agraven la pena. Y si algún cristiano mandare a enterrar fuera de la iglesia o cementerio, al que lo enterrare se le dé la dicha pena, y el cuerpo del dicho sea sacado y quemado públicamente (Primer Concilio, 1951a: 21).

Sin embargo, la costumbre antigua persistía. Así se entiende la siguiente pregunta que encontramos en el Confesionario del Tercer Concilio Limense, publicado en 1585: “¿As desenterrado y hurtado de la iglesia algún difunto para llevarlo a la *huaca* o a otra parte?” (Tercer Concilio 1985c: 209). Todavía en 1638, escribe Calancha en su crónica: “En los primeros años de su conversión desenterraban los difuntos de las iglesias o cementerios, para enterrarlos en sus *guacas*, o cerros o llanadas, o en su misma casa, y entonces beven, baylan i cantan, juntándose sus deudos i allegados, i les ponían como

7 Véase Gisbert y Mesa, 1985: 130 - 132

antes oro i plata en la boca i ropa nueva tras la mortaja, para que les sirva en la otra vida... i hasta oy ay reliquias deste daño, i les cojen con el urto ...” (1976: 853-854)⁸.

También eran importantes, en este nuevo espacio sagrado, los Calvarios: los *marka qullus* fueron convertidos en Calvarios, revestidos, por decirlo así, con una cruz y, a veces, con una pequeña capilla en la parte superior. A ese lugar se dirigían los feligreses para hacer el vía crucis en ciertas oportunidades. El más famoso de estos Calvarios ha llegado a ser el de Copacabana, que hasta el día de hoy es frecuentado constantemente por muchos devotos. Las visitas a los Calvarios y las procesiones con las imágenes de los santos eran también manifestaciones de esta cristianización del espacio.

Finalmente, muchos cerros recibían nombres de santos, habitualmente en combinación con nombres autóctonos. Ofrecemos aquí algunos ejemplos: San Francisco Atuxa y San Pedro Pichupichuni, en la zona de Chucuito (Puno), Mallku Esteban (prov. Carangas, Oruro), Mallku Juan Quillacas y Santa Bárbara (prov. Abaroa, Oruro).

La cristianización se extendió también a lo que podemos llamar espacio sobrenatural: los conceptos cristianos del cielo e infierno fueron introducidos en la cosmovisión andina. Sobre este aspecto hablaremos en la quinta parte de este capítulo.

5.1.3. La aymarización del espacio sagrado cristiano

Los aymaras aceptaron la cristianización de su espacio vital, tanto natural como sobrenatural, pero no como sustitución de su propio mundo sagrado. Quiero decir aquí que integraron lo alcanzado e impuesto por los evangelizadores en este mundo sagrado realizando así lo que se puede llamar una aymarización de lo cristiano. Fijándonos en los tres espacios rituales que hemos distinguido en el espacio sagrado de carácter positivo, y reuniendo los datos que hemos presentado en tercer capítulo, podemos indicar lo siguiente con respecto a esta autoctonización de lo cristiano.

La mayoría de las casas aymaras tiene una cruz en el caballete del techo. A menudo esta cruz está flanqueada por figuras de serpientes, símbolo del rayo, y es considerada como un pararrayos⁹. El espacio ritual del patio no tiene ningún signo cristiano. Sólo la piedra sagrada que se usa en algunos ritos posee ahora un nombre influido por el cristianismo: *wirjin misa qala*, ‘la piedra de la ofrenda de la Virgen’, lo que nos hace pensar en una identificación de la

8 Bouysse y Harris aportan interesantes observaciones sobre los cementerios: “Sabemos que los extirpadores de idolatría en el primer siglo de la Colonia encontraron una fuerte resistencia cuando se empeñaron en destruir la veneración a los muertos y hacer de la iglesia misma el único lugar legítimo para entierros. Hoy en día hemos comprobado que entre los campesinos los cementerios provocan a veces reacciones de horror y miedo. Se puede suponer que antiguamente también las actitudes hacia los sepulcros eran complejas y ambivalentes; pero si en el esquema original los muertos tenían que estar dispersos a lo largo del territorio, en las cumbres, al lado de un río o de una confluencia de ríos, en los linderos, mojonos y chacras, ¿no será la actual actitud de horror y miedo el producto de una excesiva concentración de fuerzas en un solo lugar?” (1987: 37-38).

En la actualidad, se entierra, a veces, a los niños fuera del cementerio. Un aymara de la zona de Achacachi (prov. Omasuyos, La Paz), dijo lo siguiente al respecto: “Cuando una mujer da a luz un niño muerto o muere después de haber nacido, es llevado al cerro Pachjiri; allí existe un lugar destinado específicamente para los niños que mueren de corta edad; allí es enterrado o quemado de acuerdo a lo que disponga su madre y el *Yatiry* que la acompaña.

Los que no pueden ir a Pachjiri, también van donde el sacerdote para que lo bendiga y lo entierre. Los niños que mueren después de ser bautizados son enterrados en los alrededores de la casa; esto con la convicción de que protegerá la casa y cuidará de los malos espíritus, ya que es considerado un angelito” (Paxi, *et al.* 1986:11).

9 Véase Girault, 1988: 71.

Pachamama con la Virgen María.

Los signos cristianos puestos en el paisaje del Altiplano: la iglesia con su torre, el cementerio, el Calvario y la cruz, han sido integrados en el espacio ritual de la tierra y han llegado a formar el escenario de ciertos ritos agrícolas o a jugar un papel en ellos, lo que, en todo caso, no significa que los aymaras ignoren su sentido cristiano.

La torre de las iglesias y capillas es considerada por los aymaras como un guardián, una fuerza protectora masculina, que vigila a los hombres, los animales y los cultivos. En el departamento de Oruro se habla del *turi mallku*, el espíritu protector de la torre; en otras partes se habla de *turi achachila*. En varias regiones aymaras, en determinadas fiestas, se arroja cabezas de ovejas y/o una especie de galletas de la torre de la iglesia para pronosticar el tipo de cosecha que se va a tener en el futuro. En Chucuito, en la fiesta de la Virgen de la Asunción, el 15 de agosto, se arrojan “desde la torre de la iglesia dos cabezas de llama, cuatro cabezas de oveja y las tres partes de un quintal de *q'ispina* (especie de galleta hecha de quinua)” (Ochoa, 1977b: 10). Esta costumbre se llama *waxt'a* o *wajcha*, ‘obsequio, regalo’. La primera observación que se hace es si las cabezas de los animales llegan a manos de los campesinos de Ichu, una comunidad cercana a Chucuito, en el camino a Puno. Cuando visité Chucuito, a finales de 1985, pregunté por qué las cabezas tienen que entrar en poder de los ichueños, pero nadie fue capaz de contestar la pregunta. Sólo me dijeron algo como: “¡es la costumbre!” o “¡así debe ser siempre!”. Posteriormente he sabido que los antepasados de los comuneros de Ichu no eran originarios de la región sino advenedizos¹⁰. Tal vez se les haya dado un privilegio y se hace depender la suerte del gozo de ese privilegio. Sea cual fuere el caso, “dicen que la *wajcha* de estas cabezas tiene que ser recogida por la gente de Ichu, y si es cogida por otra persona que no sea de dicha comunidad, los de Ichu deben perseguirla hasta quitársela, aunque sea a la fuerza; pues dicen que es malo y significa que el año no será favorable para la cosecha” (Ochoa, 1977b: 10). Un segundo pronóstico se obtiene de la *q'ispina*. Todos, en especial los niños y mujeres, tratan de recibir una parte de la *q'ispina* que se arroja desde la torre de la iglesia, los niños para comerla y las mujeres para llevarla a casa y colocarla en el depósito de los productos, “porque dicen que las galletas garantizan una cosecha abundante para el próximo año (Naughton, 1983: 23). Los que no han podido recibir *q'ispina* deben contar con una cosecha pobre. Así, la torre se ha convertido en un símbolo fálico: las *q'ispinas* simbolizan el semen viril y la semilla, que son arrojados a la tierra, la Madre Tierra. Más aun, sólo los hombres pueden subir a la torre y las mujeres se quedan abajo para recibir la semilla¹¹.

En el departamento de Oruro, en la fiesta de los difuntos, se pide la intervención del *turi mallku* en favor de los difuntos repicando las campanas y gritando hacia arriba los nombres de los muertos de la comunidad. Las comidas

10 En el diccionario aymara-castellano de Büttner y Condori encontramos la siguiente referencia a los ichueños: “*Ch'iri*. 1. Persona con cabello largo, despeinado. 2. Habitante del valle de Ichu (procedente del Ecuador)” (1984: 46).

11 Platt comenta esta costumbre basándose en observaciones que hizo en el norte del departamento de Potosí: “La torre manifiesta su significación fálica en el curso de un rito: se arrojan pequeños panes (*qurpa*) desde lo alto de la torre. Éstos son reunidos por la asistencia como garantías de abundantes cosechas y rebaños fértiles. Aquí, el elemento masculino (lo alto) es unido al elemento femenino gracias al pan que simboliza el semen” (1978: 1091).

rituales relacionadas con determinados ritos, por ejemplo, el rito para obtener lluvia, y fiestas comunitarias, como la que se realiza al final de la celebración de los difuntos o la de Carnaval, se realizan frecuentemente al pie de la torre o delante de la capilla.

La iglesia o capilla, concebida como una fuerza protectora femenina, es a menudo el escenario de reuniones rituales: allí los aymaras se dirigen al santo patrono para solicitar su protección contra las calamidades de la naturaleza, pedir un tiempo favorable y rogar por buenas cosechas. De la capilla salen las procesiones cuya finalidad principal es que el santo consagre con su bendición a la comunidad y sus tierras.

Las posas de los atrios o de las plazas siguen todavía siendo consideradas como protectoras de la comunidad o del pueblo, como lo fueron los antiguos *Sami-ris*. Esto se deduce de la siguiente observación de Monast: “Una procesión bien hecha comporta la detención de la estatua en las cuatro esquinas de la plaza, delante de cada una de las pequeñas casillas de adobe que las gentes llaman ‘altares’. Durante una de mis visitas se procedía en Huayllamarca a demoler una de esas casillas. Un viejo que ayudaba a los obreros con cierta reticencia vino a suplicarme, Padre mío, puede venir a bendecirlo. Es un *achachila* muy antiguo, sabe” (1972: 91).

En la época de crecimiento de los cultivos y de la precosecha, en las chacras se instalan cruces enramadas o adornadas con flores para simbolizar y fortalecer las plantas que están desarrollándose.

El Calvario del pueblo o de la comunidad sigue siendo el *marka qullu* de antes: un espíritu protector especial. Sobre este Calvario se encuentra a menudo una especie de altar de piedra blanca o de piedra pintada de blanco¹². Los comuneros suben con cierta frecuencia a este Calvario para presentar sobre el altar ofrendas al espíritu del lugar y a los *achachillas* de la comunidad y pedir su protección, particularmente contra las granizadas y heladas.

El concepto de Calvario ha sido extendido por los aymaras a otros puntos de su espacio sagrado. Así, se llama Calvario al ‘altar’ de piedras que se construye en el centro de las chacras, después de la siembra, y sobre el cual se presentan ofrendas durante el período de crecimiento de las plantas cultivadas, hasta la cosecha, para que los espíritus de los productos y la *Pachamama* protejan los cultivos. La tumba común de los cementerios se llama, igualmente, Calvario; en algunas zonas, con motivo de la celebración de los difuntos, se sacan de allí un cierto número de calaveras que, como en tiempos precolombinos, son objeto de veneración y ágasajo. Finalmente, el concepto de Calvario se ha extendido también al espacio ritual de los cerros: los ya mencionados *apachitas* reciben, a veces, el nombre del Calvario. Según Barstow, hablando de la zona de Carabuco (prov. Camacho, La Paz), los picos altos de la cordillera en que habitan los *Achachilas* “son confundidos con el ‘Calvario’ católico en la cultura aymara” (1979: 175).

A veces, particularmente en situaciones de gran emergencia, por ejemplo durante una sequía duradera, los aymaras hacen procesiones con imágenes

12 Para una descripción detallada de un *marka qullu*, véase Rivière, 1982: 163-179.

de santos a los cerros altos para que estos santos, al igual que los *Achachilas*, presten su colaboración en combatir las calamidades y obtener tiempo favorable para la agricultura.

A modo de conclusión con respecto a la cristianización del espacio, podemos decir que el actual paisaje aymara tiene, no cabe duda, un aspecto nítidamente cristiano. Sin embargo, lo cristiano no ha sustituido a lo autóctono. Más bien ha sido integrado a éste, ha sido 'autoctonizado' y ha llegado a formar parte de la propia visión y experiencia del paisaje de los aymaras.

5.2. El tiempo sagrado

5.2.1. *Divisiones del tiempo en la cultura aymara*¹³

Desde que se establecieron en el Altiplano y se hicieron agricultores, los aymaras han tenido sus propias divisiones del tiempo, directamente relacionadas con su ambiente y con sus actividades económicas. Basándose en el año solar, dividieron el año en dos grandes periodos, a saber, un periodo que empieza con el solsticio de invierno (junio-julio) y que dura hasta el solsticio de verano (diciembre- enero), y un segundo periodo que comienza con el solsticio de verano y termina con el de invierno, momento que marca al mismo tiempo el fin del año solar y el comienzo del otro. Los nombres de los meses junio - julio y diciembre-enero, que encontramos en las fuentes antiguas y modernas, documentan esta división¹⁴.

Una segunda división se basa en el ciclo climatológico. Según hemos visto en la sección 1.2.2.2., los aymaras han dividido el año en tres estaciones: una seca, una lluviosa y una fría.

Conforme a esta división, han subdividido el año también según las actividades agrícolas, a saber, en una época de siembra, una época de crecimiento de los cultivos y una época de cosecha. Finalmente, podemos hablar de una división religiosa-ritual del tiempo, que se basa tanto en la división del tiempo según el clima como en la división según las actividades agrícolas.

5.2.2. *'Calendario' autóctono y calendario cristiano*¹⁵

Uno de los aspectos de la evangelización del mundo aymara ha sido la presentación e imposición del calendario festivo cristiano: "los conquistadores españoles establecieron su calendario cristiano-católico entre los aymaras en los tiempos de la Colonia" (Soria, 1955: 131). Los aymaras aceptaron, aparentemente, este calendario. Los autores que han escrito sobre este acontecimiento lo interpretan de las siguientes maneras: "los aymaras se asociaron al culto festivo de los españoles" (Soria, 1955: 132); "adoptaron el [calendario] de la religión que se les impuso" (Harcourt y Harcourt, 1959: 24). Lewellen se expresa aún más enfáticamente cuando escribe: "La organización de los días festivos, introducida después de la conquista, fue virtualmente el único aspecto del cristianismo que llegó a ser impregnado profundamente en la cultura aymara" (1977: 117-118).

13 Para un análisis detallado de las divisiones del tiempo en la cultura aymara, véase Van den Berg, 1987b.

14 Véase Van den Berg, 1987.

15 Esta parte ha sido publicada antes en forma ligeramente diferente. Véase Van den Berg, 1987a.

Sin embargo, esta asociación o adopción no se realizó abandonando sin más lo propio e integrándose totalmente a lo ajeno: no fue una simple aculturación, acompañada de una pérdida de identidad. Más bien, esta asociación fue posible porque los aymaras “hallaron en las festividades más importantes de los extranjeros coincidencias excelentes con las conmemoraciones de su propio calendario” (Soria, 1955: 131). Ya en 1870 Forbes observaba que la semejanza entre las fiestas religiosas aymaras y las fiestas cristianas “facilitaba grandemente la introducción de la forma católico-romana de la liturgia cristiana entre los aymaras” (p. 232). De hecho, se presentó el caso de que “el ciclo festivo anual se hallaba en correspondencia con el agrícola” (Mariscotti, 1978: 117). Gracias a estas coincidencias y a esta correspondencia, los aymaras podían “acomodar sus fiestas nativas a las fiestas castellanas” (Jordá, 1981: 175) o incorporarlas a ellas¹⁶. El resultado fue una “combinación de lo prehispánico y el catolicismo español del siglo XVI” (Hickman, 1975: 84), pero de tal forma que lo autóctono mantenía inalterable su vigencia.

Además, al adoptar el calendario cristiano, los aymaras no lo integraron a su cultura en su totalidad (salvo para sus nombres, que suelen escoger según los santos del día) sino que hicieron una selección. Comparando los calendarios litúrgicos aymaras que han confeccionado diferentes autores en base a sus estudios de la cultura aymara, se puede presentar el siguiente calendario general¹⁷.

agosto	5	Nieves
	15	Asunción
	23	Santa Rosa
	24	San Bartolomé
septiembre	8	Natividad
	14	Exaltación
	21	San Mateo
	24	Mercedes
octubre	7	Rosario, San Marcos
	14	San Calixto
	18	San Lucas
noviembre	1	Todos Santos
	2	Difuntos
	11	San Martín
	23	San Clemente
	30	San Andrés
diciembre	4	Santa Bárbara
	8	Inmaculada Concepción
	25	Navidad
enero	1	Año Nuevo
	6	Reyes
	20	San Sebastián
	24	Nuestra Señora de La Paz

16 Véase Mariscotti, 1978: 177.

17 Véase Soria, 1955; Monast, 1972: 194-203; INDICEP, 1974a: 1; Hickman, 1975: 84 - 108; Buechler, 1980: 40 ; Jordá, 1981: 177 - 178; Carter y Mamani 1982: 322 - 325

febrero	2	Candelaria	-comadres -compadres -carnaval -ceniza
marzo	8	San Juan de Dios	
	19	San José	-Tentación
	29	Encarnación	- Cuaresma
abril			-Ramos -Semana Santa -Pascua
mayo	3	Santa Cruz	
	15	San Isidro	-Ascensión - Pentecostés - Trinidad - Corpus
junio	13	San Antonio	
	24	San Juan	
	29	San Pedro	
julio	16	Carmen	
	25	Santiago	

Al observar este calendario, que por supuesto podría ser más detallado, podemos preguntarnos cuáles han sido los criterios de selección. Ya hemos señalado que el ciclo festivo actual se halla en correspondencia con el ciclo agrícola. Por eso, parece obvio buscar los criterios de selección en todo lo que está relacionado con la agricultura. Ahora bien, podemos afirmar que la selección está relacionada con los distintos ciclos que hemos considerado en los primeros capítulos, o sea, los ciclos astral, climatológico, productivo y ritual.

5.2.2.1. El ciclo astral

En la primera parte de nuestro estudio hemos visto que, para los aymaras, la observación de las constelaciones tiene su importancia en la agricultura. Ahora bien, el ciclo astral ha sido en parte, relacionado con los días festivos cristianos en función del pronóstico del tiempo y de la organización de las actividades agrícolas. Hemos encontrado algunos datos con respecto a la relación entre la salida de ciertas constelaciones y los días festivos cristianos en función del pronóstico de algunos fenómenos meteorológicos.

Ochoa dice que si la constelación *krus wara wara* (la cruz del sur) “desaparece antes o después de la fiesta de Ascensión, las lluvias serán adelantadas o retrasadas respectivamente” (1975a: 9-10). Mamani anota que “las siete estrellas del *qutu* (las Pléyades) tienen que estar juntas como de costumbre al llegar a la festividad de San Antonio y Trinidad; si están separadas antes de la fiesta, indica un año de mucha lluvia... A veces estas dos fiestas se separan entre sí varios días; en este caso el año será lluvioso; caso contrario, será un año de sequía” (1988: 96). Carter y Mamani dicen con respecto a la constelación *cabeza wara wara* que “si desaparece en San Andrés (30 de noviembre), habrá heladas; si desaparece más tarde, no habrá helada” (1982: 99)

Idéntica relación entre la salida de determinadas constelaciones y los días de fiestas cristianas se presenta al precisar las actividades agrícolas especialmente en la siembra. Vellard anota que “cuando la Cruz del Sur pasa debajo del horizonte antes de la fiesta de Santa Cruz, el 3 de mayo, hay que adelantar la plantación de papas. Cuando desaparece el día mismo de la fiesta, la siembra debe ser demorada hasta fines de octubre. Cuando desaparece después de la fiesta, no puede efectuarse la plantación antes de la primera semana de noviembre” (1981: 170)¹⁸. Mamani observa lo mismo con respecto a la Vía Láctea: “la Vía Láctea o *jawira* tiene que nacer antes de la fiesta de la Cruz (3 de mayo) desde el infinito sudeste, y dar una vuelta al infinito noreste para la fiesta del Carmen (16 de julio). Este periodo es la señal: si se adelanta o se atrasa, indica adelantar o atrasar la siembra con relación a las fechas de costumbre” (1988: 96). Y Carter y Mamani hablan también de las Pléyades en relación con esta misma fiesta y la siembra: “Cuando la constelación conocida como *qutu* aparece antes del 3 de mayo (Fiesta de la Santa Cruz), se debe sembrar temprano; si aparece después del 3 de mayo, hay que sembrar tarde” (1982: 98).

El aymara Ochoa indica la relación entre la estrella *wari nayra* (Rigel Kent o Toliman) de la constelación del Centauro y la fiesta de Ascensión: “Los aymaras, manifiestan que cuando desaparece antes de la fiesta de Ascensión, significa que el año será adelantado, y por lo tanto las chacras tendrán que ser sembradas antes de su época normal para tener buenos resultados. Asimismo, si *wari nayra* desaparece después de Ascensión, se tiene que sembrar las chacras después de su época” (1975a: 8-9).

5.2.2.2. El ciclo climatológico

Los aymaras tiene una larga experiencia con los diferentes fenómenos meteorológicos y han elaborado toda una ciencia natural en relación con la observación de estos fenómenos. Por eso, saben cómo ha de ser el clima del año para desarrollar normalmente sus actividades agrícolas y esperar una buena cosecha. Hay momentos claves en el curso del año que son, en cuanto a sus características climatológicas, decisivas para la agricultura. Se los tenía de alguna manera fijados, pero parece que la introducción del calendario santoral ha sido servido para fijarlos más claramente aún. En segundo lugar, la manera en que se desarrolla el ciclo climatológico es determinante para la fijación del momento en que se pueden realizar las actividades agrícolas. También a este nivel de los días de los santos y, más concretamente, la situación climatológica en tales días, juegan un papel importante. Y, en tercer lugar, la situación climatológica de determinados momentos del año siempre ha servido para pronosticar el resultado que tendrán las actividades agrícolas. Nuevamente, se han tomado días de determinados santos para determinar este tipo de pronósticos.

5.2.2.2.1. Determinación de fenómenos climatológicos dentro del ciclo anual

Al comienzo del nuevo ciclo agrícola, es decir, en la primera quincena de agosto, suele nevar en el Altiplano; se esperan las nevadas especialmente “en los

18 Véase también Hatch, 1983: 63-64

días anteriores o posteriores a la celebración de Nuestra Señora de las Nieves” (Loza, 1972: 71) pero también alrededor de la fiesta de Virgen de Asunta.

En la segunda mitad del mismo mes ya no se esperan temperaturas bajas ni nevadas pero sí las primeras lluvias : las lluvias de Santa Rosa de Lima y de San Bartolomé¹⁹. Después, durante la época de la siembra, se inicia en el Altiplano un periodo bastante seco que debe terminar, a más tardar, a finales de noviembre. Este final de la época seca está fijado por la fiesta de San Andrés, el 30 de noviembre.

Durante los meses de enero, febrero y marzo, es decir, durante la época de lluvias, la temperatura suele bajar y pueden caer granizadas y heladas, temidas por el campesino porque pueden dañar considerablemente las tiernas plantas que están desarrollándose. Particularmente las heladas de ciertos días son temidas: “Durante el año son temidas las heladas de Reyes, de San Sebastián, de jueves de compadres y de miércoles de ceniza” (Gallegos, 1980: 138). Rigoberto Paredes anotó ya a comienzos de siglo pasado: “Las heladas del 24 de enero y 2 de febrero son las más temibles para el agricultor porque hacen estragos en sus sementeras” (1976[1920]: 120). Lo mismo observó Mauricio Mamani: “La helada de enero es la más temida. Tiene una directa vinculación con las festividades de Nuestra Señora de La Paz, de Comadres y Compadres” (1988: 133).

Al final de la época de la cosecha se esperan nuevamente heladas, y en este caso también se las señala con fiestas cristianas: “Los aymaras viejos aseguran que las dos peores heladas del año, aquéllas en que se prepara el mejor *chuiño*, son las de Pentecostés, ‘que hace gemir de frío a las vicuñas’, y la de San Juan, que hace estallar las piedras” (Vellard, 1981: 169).

5.2.2.2.2. Organización de actividades en base al clima

La aparición de fenómenos meteorológicos, particularmente de lluvias, es esencial para la organización de las actividades agrícolas. Si las lluvias se adelantan, debe adelantarse la siembra; si llegan en el momento en que normalmente se las espera, se puede sembrar a tiempo; si llegan más tarde, habrá que postergar la siembra. Para poder determinar si las lluvias llegan adelantadas, a tiempo o atrasadas, los aymaras se han acostumbrado a observar la situación climatológica en las fiestas de determinados santos.

En primer lugar, observan lo que pasa durante la fiesta de los Reyes (6 de enero). Víctor Ochoa apuntó lo siguiente al respecto: “Si el día de la víspera resulta buen día, con lluvia, sin helada ni granizo, significa que la época de la chacra del año venidero será bueno y que los frutos serán seguros cuando se adelanta la siembra. Cuando el tiempo es favorable y cae la lluvia en el día de la fiesta, quiere decir que el año de la chacra no será adelantado ni retrasado; por eso conviene sembrar no muy antes ni después de la época. Pero si hace buen clima el día siguiente de la fiesta, es una buena señal para que el cultivo de los productos sea atrasado” (1976f: 3). Las mismas observaciones se hacen en la fiesta de San José (19 de marzo).

19 Véase Soria, 1972: 71.

A finales de junio, el momento de la llegada de los vientos es determinante para la fecha de la siembra. Aquí juega un papel importante la fiesta de San Pedro (29 de junio): “Un indicador de primordial importancia para los agricultores es el día de San Pedro... Si la época de los vientos llegara antes de la fecha, el agricultor la interpretaría como una señal de adelantamiento de sus fechas de siembra. Los vientos del día 29 indican que la siembra normal programada es la apropiada, y si los vientos se retrasasen hasta el mes de julio, es señal de que las siembras deben también ser retrasadas” (Hatch, 1983: 64).

5.2.2.2.3. Pronósticos

Durante el mes de agosto, especialmente en los primeros días o en la primera quincena, el campesino trata de pronosticar cómo será el nuevo año agrícola haciendo toda una serie de observaciones de las cuales saca sus conclusiones. Una de estas observaciones se refiere al momento de la caída de nevadas en relación con la fiesta de la Asunción: “Mientras las nevadas sean más precoces mejores serán los cultivos; antes del 15 de agosto, buenas cosechas; poco después del 15 de agosto, cosecha mediana; nieve tardía, cosechas pobres” (Vellard, 1981: 170).

Ya hemos indicado que la época seca del año debe terminar a finales de noviembre. Las lluvias que por entonces empiezan a caer aseguran una buena cosecha. Por eso, se pronostica el futuro de los sembrados en base a los fenómenos meteorológicos de la fiesta de San Andrés. La Barre ya había observado: “Si el día de San Andrés es nubloso o lluvioso, el año será bueno; si claro y frío, malo” (1948: 174). Y Hatch escribe: “La presencia de precipitación pluvial el día de San Andrés, 29 de noviembre (¡sic!), predice no solamente una buena cosecha, sino que en realidad es considerada como prerrequisito para un exitoso año agrícola” (1983: 65).

Las precipitaciones atmosféricas en la fiesta de San Juan de Dios (8 de marzo) presagian un año de abundantes lluvias²⁰. Un buen indicador es, también, la fiesta de San José, el 19 de marzo: “El 19 de marzo, día de San José, es observado por los aymaras. Si este día amanece nublado o cae lluvia, será un año lluvioso; por el contrario, si el día amanece despejado, sin nubes, pronostica un año seco” (Gallegos, 1980: 138). Otro día importante en el mes de marzo es Encarnación (25 de marzo): “Si no llueve el día de la Encarnación, el año será muy seco” (Vellard, 1981: 170).

Finalmente, se predice también el año en base a observaciones que se hacen en la fiesta de San Juan (24 de junio): “Muy temprano en la mañana observan si las piedras están humedecidas de rocío, porque esto significa un buen año, y lo contrario un mal año. En la víspera de la fiesta los aymaras hacen fogatas... Si el día siguiente el humo queda cerca de la tierra, el año será bueno, pero si se dispersa en el aire, el año será malo” (La Barre, 1948: 174).

5.2.2.3. El ciclo productivo

Hemos observado que el desarrollo del ciclo productivo depende del desarrollo del ciclo climatológico y que, por eso, la determinación de las fechas para empezar las diferentes actividades agrícolas, particularmente la de la siembra,

20 Véase Hatch, 1983: 64.

es determinada por el clima. Sin embargo, los aymaras han ido fijando estas actividades por medio de las fiestas cristianas. Por supuesto, no hay uniformidad a este nivel y, además, hay muchas diferencias regionales e incluso locales. Sin embargo, podemos mostrar algunos datos que nos enseñan que las fiestas de los santos o los momentos importantes del año litúrgico, marcan momentos del ciclo productivo.

El aymara Ochoa dice al respecto, en términos generales: “Cabe recalcar que cada una de las variedades de los productos se siembra en días considerados buenos y si no en los días de fiesta reconocidos como el día de algún santo que tiene que ver con alguna variedad de los productos” (1976f: 5).

Así, Buechler indica concretamente que en la zona de Compi (prov. Omasuyos, La Paz) “el año agrícola empieza después de Carmen con la siembra de habas y continúa con la siembra de quinua y oca alrededor de Santa Rosa” (1980: 40). Ya hemos dicho que la siembra de las papas abarca un período relativamente largo, y que las distintas variedades de este tubérculo son sembradas en diferentes momentos. Registramos las siguientes indicaciones con respecto a la siembra de papas y su relación con fiestas de santos. Ochoa dice: “La siembra de la papa se realiza generalmente en las fiestas de San Mateo, San Calixto y San Clemente” (1976f: 5).

Un aymara de Ancoraimos (prov. Omasuyos, La Paz) me dijo, cuando presenté el texto de Ochoa: “La papa hay que sembrar entre el papa Calixto y el papa Clemente”. Los informantes de Vellard indicaron que “hay que comenzar las siembras el 24 de septiembre, día de Nuestra Señora de la Merced, y terminarlás el día del Rosario, el 7 de octubre” (1981: 171), mientras que la siembra de las papas dulces se realiza entre San Martín y San Andrés²¹. Mauricio Mamani indica que “la festividad de San Andrés señala el fin definitivo de la actividad de la siembra” (1988: 101).

Una referencia a los momentos de la roturación y de la cosecha en la zona aymara del Perú la encontramos en una fuente antigua. En una carta del jesuita Diego Martínez del 1º de agosto de 1578, leemos: “Otra dificultad ay: que es menester tener la Compañía sujetos para poder confesar el pueblo dentro de tres meses que son desde Henero hasta demediada Quaresma; y la razón es porque desde mediada Quaresma hasta Pascua de Resurrección labran todos sus chácaras, hombres y mugeres, sin quedar nadie que pueda trabajar, y desde Pascua de Resurrección hasta el Espíritu Santo, cojen sus comidas” (1958: 362-363).

En muchas zonas se inaugura la cosecha de papas en la fiesta de la Candelaria. Así dicen, por ejemplo Carter y Mamani en su obra sobre Irpa Chico (prov. Ingavi, La Paz): “Sólo después de la ceremonia de la Candelaria les dio permiso Serapio a los Mauca y a sus vecinos para que comenzaran a sacar papas...” (1982: 103). Parece que antes “la cosecha en sí estaba prohibida hasta después del miércoles de ceniza” (Carter y Mamani, 1982: 104). Buechler dice que en la región de Compi (prov. Omasuyos, La Paz) “la cosecha empieza justamente después de Pascua hasta más o menos el día de la Santa Cruz” (1980: 40). En otras zonas, la cosecha puede durar hasta Pentecostés o Corpus.

21 Véase Loza, 1972: 72.

5.2.2.4. El ciclo ritual

La incorporación de celebraciones relacionadas con el ciclo ritual agrícola en el ciclo litúrgico cristiano ha sorprendido a los investigadores más que las incorporaciones o empréstitos que hemos mencionado arriba. Esta incorporación fue posible, según ya indicó Forbes en 1870, “porque los indios sentían que no había mucha revolución en el orden de las cosas, mientras podían guardar todavía sus ‘fiestas’, que, aunque en algo alteradas como hoy en día, más eran cambiadas por nombres que en realidad, y que probablemente mantengan todavía mucho del carácter que tenían antes de la conquista española” (1870: 233). Aún más, como veremos luego, varias fiestas cristianas han sido ‘reinterpretadas’ en base a aquéllas que los aymaras celebran tradicionalmente en más o menos las mismas fechas.

Ya que analizaremos detenidamente la aymarización de las fiestas cristianas en la sección siguiente, presentaremos aquí solamente una lista de los ritos agrícolas, indicando cuáles han sido relacionados con fiestas cristianas:

ritos de la roturación	
ritos de agosto	5 Virgen de Copacabana 15 Virgen de Asunción
ritos de la siembra	
celebración de los difuntos	2 de noviembre: Conmemoración de Todos los Difuntos
la <i>qhachwa</i>	en varias fiestas cristianas
el <i>tinku</i>	en varias fiestas cristianas
ritos de fines de noviembre	30 San Andrés
ritos de la lluvia	
ritos de protección de las chacras	
ritos contra la lluvia	
ritos de la pre cosecha	2 de febrero: Candelaria Carnaval
ritos de la cosecha	3 de mayo: Santa Cruz Pentecostés Corpus Christi
ritos de la preparación del <i>ch'uñu</i>	Corpus Christi

5.3. La sustitución de los ritos autóctonos y la aymarización de las fiestas cristianas

5.3.1. La sustitución de los ritos autóctonos

5.3.1.1. Principio general

Los evangelizadores y doctrineros de la época colonial estimaban necesario hacer olvidar en su totalidad las religiones autóctonas del continente americano: para que los indígenas pudieran ser verdaderos cristianos tenían que abjurar de la religión que habían ‘profesado’ y practicado hasta su conversión.

Así tenemos, junto a la cristianización del espacio y del tiempo, un tercer campo de cristianización, el de las costumbres religiosas o de las manifestaciones rituales de la religión autóctona. En el Proemio del Confesionario del Tercer Concilio de Lima, de 1582-1583, las autoridades eclesiásticas del Virreinato del Perú formularon esta preocupación de la siguiente manera:

Para assentar la doctrina del Euangelio en qualquiera nacion donde se predica de nuevo, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen. Por eso no ay gente tan barbara que no tenga algun genero de supersticion, y sus opiniones acerca da las cosas de Dios y de las animas humanas y de la otra vida. Y en estas prouincias del piru es cosa de admiracion ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y cerimonias y ritos y agujeros y sacrificios y fiestas que tenían todos estos Indios, y quan persuadidos y assentados les tenía el Demonio sus disparates y errores. Y mientras no les desengañaren de sus errores los que doctrinan, por demas pensar que ayan de recibir la fe esto Indios, aunque mas les repitan y hagan repetir la doctrina cristiana como seria en balde y sin fructo sembrar en vn matorral espeso sin desmontalle primero y rompelle muy bien (Tercer Concilio, 1985c: 199-200).

Este texto, que expresa acertadamente la convicción general de la época, deja en claro que la Iglesia consideraba la religión autóctona en su totalidad y en todos sus elementos como un error, un ‘disparate’ o un engaño, causado por el Demonio. No había ninguna posibilidad de apreciar o valorar esa religión. Por eso, era tarea y obligación sagrada de la Iglesia ‘desengañar’ a los indígenas, y esto implicaba, entre otras cosas, convencerles de que sus ritos no tenían valor, ningún sentido y efecto verdadero, y que por eso tenían que dejar de practicarlos.

5.3.1.2. La introducción de la práctica religiosa cristiana

Los documentos de los Concilios Limenses de la segunda mitad del siglo XVI nos ofrecen una buena imagen de la preocupación de la Iglesia por cambiar las costumbres religiosas indígenas e introducir en el mundo andino la práctica cristiana. Empezando por lo último, nos llama la atención que las autoridades eclesiásticas ordenaran a los encargados de la pastoral enseñar a los indígenas la visita a la iglesia. La Constitución 89 de las *Pro indorum et eorum sacerdotum Constitutiones* del Segundo Concilio Limense, de 1567-1568, reza así:

Indos sibi commissos multum admoneant sacerdotes ut singulis diebus mane et ante quam quidquam laboris incipiant, ad ecclesiam veniant, ut ibi flexis genibus, corde in Deum elevato, ei pro susceptis beneficiis gratias agant, et peccatorum humiliter veniam implorent, et cuncta sibi ad animae corporisque salutem necessaria, per Dei misericordiam sanctorumque suffragia deposcant (1915b: 200).

En días fijos de la semana se tenía que enseñar la doctrina cristiana, según indicaron las mismas Constituciones:

Faciet praeterea sacerdos, ut singulis septimanis bis, in festo aliquo die, si is occurrerit, et feria sexta, aut si nullum fuerit, in quarta et sexta feria, ad ecclesiam conveniant ipso mane et ubi sacerdos praesens fuerit, ipse per se, ubi vero absens, ad id sufficienter instructus iuvenis, doctrinam doceat; ipsa finita, quam cito dimittat populum, ut eat ad proprios labores (Segundo Concilio, 1951b: 200, Constitución 89).

De gran importancia se consideraba la observancia de la celebración de los domingos y de determinadas fiestas. Ya el obispo Hierónimo de Loayza, de Lima, determinó en su ‘Instrucción’ de 1545: “Otrosí cuanto a las fiestas que han de guardar, declaramos: que por agora guarden las siguientes: todos los domingos

del año y días de Natividad de Nuestro Señor e Circuncisión, Epifanía, Resurrección, Ascensión, Pascua de Espíritu Santo, el Día de Corpus Christi, la Natividad de Nuestra Señora, Anunciación, Purificación, Asunción y la fiesta de los Apóstoles San Pedro y San Pablo” (1952: 145). El número de fiestas que tenían que guardar los españoles era mucho más grande²² y el Tercer Concilio Limense, de 1582-1583, permitió a los indígenas celebrar también ellos esas fiestas:

Si quieren empero algunos de los yndios guardar otros días de fiesta de los que nosotros guardamos, y no trabajar ni hazer obra servil, tengan libertad para hazerlo conforme a su devocion y no sean compelidos por persona alguna a trabajar en los tales dias de fiestas que ellos quieren guardar (Tercer Concilio 1915^a: 366; cuarta acción, cap. 9).

Las fiestas eran realizadas, en primer lugar, por una predicación solemne sobre el ministerio que se celebraba:

Ordinat ergo et mandat sancta Synodus, ut in praecipuis anni celebritatibus, in quibus mysterium alicuius articuli fidei celebrandum proponitur, aut in Resurrectionis saltem paschate, et in Nativitatis Domini, et Corporis Christi festis, sacerdotes indorum qui praesentes esse in omnibus populis non possunt, eo qui commode et ex propinquioribus locis, curachae praecipue populorum, convenire possint, congregare faciant in propria parochiam, et ibidem coadunatos doceat articulum illo die propositum, ita distincte et aperte explanando, ut omnes possint sufficienter intelligere et fideliter credere quae illis proponuntur, et postquam ista perfecerint, aliquos illorum singillatim, et curachas praecipue interrogent dicta omnia, ut videat an intellexerint necne (Segundo Concilio, 1915b [1568]: 202; Constitución 92).

Curiosamente, los Padres del Segundo Concilio añaden a este artículo, que no todos los indígenas están obligados a presenciar estas predicaciones:

(...) convenire non cogantur indi, nisi qui ab ea (ecclesia) per leucam paulo plus minusve, distare contigerit (ib.).

22 El primer Concilio Limense, de 1551-1552, presentó la siguiente lista de fiestas para los españoles: “(...) estatuyamos y mandamos que de aquí en adelante no guarden mas fiestas de las siguientes:

La Pascua del Espíritu Santo con 2 días siguientes:

Todos los domingos del año y el día de la circuncisión de N.S.J.C.	
La Epifanía	La Purificación de N.S.
San Matías Apóstol	La Anunciación
San Marcos Evangelista, en la ciudad no más	Felipe y Santiago
La Invenición de la Cruz	Bernabé Apóstol, en la ciudad
San Juan Bautista	San Pedro y San Pablo
Santa María Magdalena en la ciudad	Santiago Apóstol
Santa Ana, en la ciudad	La Transfiguración
Santo Domingo, en la ciudad	San Lorenzo Mártir
La Asunción	San Bartolomé Apóstol
San Agustín, en la ciudad	La Natividad de Nra. Sra.
San Miguel	San Lucas Evangelista
San Simón e Judas Apóstol	El día de Todos Santos
San Andrés, Apóstol	La Concepción de Nra. Sra., en la ciudad
Santo Tomás Apóstol	La Natividad de N.S.J.C.
San Esteban	San Juan, Apóstol Evangelista
La Pascua de Resurrección con 2 días sig.	La Ascensión
La Pascua del Espíritu Santo con 2 días sig.	El día de Corpus Christi” (Primer concilio 1915b: 70-71).

En las *Constituciones synodales del obispado de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz*, de 1639, se da una lista aún más larga de fiestas que deben ser guardadas por los españoles. Aparte las fechas indicadas por el Primer Concilio Limense, encontramos: “En el mes de enero (...) San Sebastián, a veinte. San Pedro Nolasco, a veinte y nueve, en esta ciudad, y no en el campo (...) Marzo. San Josef Confessor, a diez y nueve (...) Mayo. San Gregorio Nazianzeno, a nueve, en esta ciudad, y no en el campo (...) Ivnio. San Feliciano Martyr, a nueve, en esta ciudad y no en el campo (...) Ivlio. La Visitación de nuestra Señora, a dos, en esta ciudad y no en el campo (...) San Ignacio de Loyola, Confessor, a treinta y vno, en esta ciudad y no en el campo (...) Octubre. San Francisco, a quatro, en esta ciudad y no en el campo (...) Noviembre (...) San Diego Confessor, a doze, en esta ciudad y no en el campo (...) Diziembre (...) La Expectacion de nuestra Señora, a diez y ocho, en esta ciudad y no en el campo” (Vega 1639: 34 -35). Llama mucho la atención que esta lista de fiestas en La Paz no incluya la fiesta de Nuestra Señora de La Paz, el 24 de enero, fiesta que se celebra hasta nuestros días y que está vinculada con una antigua fiesta ayмара de la abundancia, llamada *Alasitas*. Las Constituciones presentan la misma lista de fiestas que deben guardar los indígenas que la mencionada por el Primer Concilio de Lima, e indican también, como el Tercer Concilio de Lima, que ellos pueden guardar otras fiestas: “Y si además destas Fiestas, quisieren los Indios guardar otras, por su devocion, no se les puede poner impedimento para ello, porque lo an de poder hazer libremente, sin que sean compelidos a trabajar, ni hazer otras obras serviles” (Vega, 1639: 36).

La procesión era el segundo momento de realce de las fiestas, una costumbre que se ha hecho sumamente popular en los Andes y que se practica hasta el día de hoy en todas partes:

Las procesiones antes de missa mayor se pueden hazer en los días de Navidad y Resurrección y Spiritu sancto; y en todas las otras fiestas del salvador, y en las quatro más solemnes de la Madre de Dios, que son asuncion, anunciación, natividad y purificación, item en las fiestas de los Apostoles y en el día de todos los sanctos (Tercer Concilio, 1915a [1585]: 367; cuarta acción, cap. 11).

Finalmente, un tercer momento importante de las fiestas era la denuncia pública de la persistencia de prácticas religiosas no cristianas y la abjuración de las mismas:

Volens ergo sancta Synodus ista falsorum Deorum templa et denique pestiferum diaboli cultum, de christianorum finibus procul pellere, districte praecipit omnibus sacerdotibus indorum, ut tribus diebus festiuis in ecclesia publice et coram testibus et notario, tam curachas ipsos quam reliquam plebem serio multum admoneant, ut sponte et libere idolorum suorum templa sive dirupta sive non dirupta sint, manifesta faciant, et idola tam quae publice quam quae occulte habent; quibus detectis, quam primum fieri poterit, funditus evertentes locum, idola, aediculas sacrificiorum, et reliqua quae fidelibus possent offendiculum esse, solo uniuersa addequabunt, illi qui damnationis loca tanto tempore coluere; si vero post praedictas admonitiones christianorum quispiam ad illa ua sacrificia detulerit, seu illis aliquid obtulerit, seu in eius domo aut haereditate aut penes se idolum repertum fuerit, si crimen denique aliquod contra dicta commiserit, sacerdos que eorum curam habet, si an episcopo sibi commissum fuerit, diligenti facta disquisitione, huiuscemodi sacrilegum seuerè secundum commissi criminis qualitatem, pro prima vice castiget si plebeius, ille fuerit, et pro secunda ad diocesanum cum processu remittat, ut pro qualitate delicti grauius puniri faciat (Segundo Concilio, 1915b [1568]: 205-296; Constitución 98).

Aparte de las fiestas indicadas, cada pueblo y cada comunidad indígena celebraba (y celebra) también la fiesta de su santo o santa patronos. Los indígenas, paulatinamente, han ido otorgando mucha importancia a estas fiestas, que normalmente son realizadas con una solemne procesión.

5.3.1.3. La erradicación de los ritos agrícolas

La práctica de los ritos agrícolas entre los indígenas ha, sin duda, confundido los esquemas de los evangelizadores, doctrineros y curas de los primeros tiempos de la Colonia. Parece que ellos, probablemente formados en medios urbanos, no tenían mucha sensibilidad por las experiencias religiosas propias de la gente del campo. Sea cual fuere el caso, no veían otra solución que erradicar totalmente este tipo de ritos. El segundo Concilio Limense, de 1567-1568, fue tajante y radical al respecto:

In diueris anni temporibus solent a multis indis quamplurima supestitiosa fieri, dum serunt, et sat metunt, pluuiæ tempore et gelu, his temporibus et necessitatibus, sacrificia fiebant. Sancta ergo Synodus praecipit sacerdotibus ubique locorum inter indios habitantibus, eso docere omne datum optimun et donum perfectum, a Deo non aliunde esse, ipse solus est pro talibus assidue exorandus; illa ergo quae olim, et forte hodie usque ignoranter ab aliquibus fiunt, in honorem diaboli, deberi abusu salubriter commutato (...) Admoneant praeterea eorum sacerdotes trina admonitione, in transgressores posthac vindicandum quod contra egerint, secundum

commissi criminis qualitarem et personae conditionem, iuxta diocesani decretum, ad quem huiusmodi delicta referenda sunt, ut an ipso vel ab eo cui ipse commiserit puniantur (Segundo Concilio, 1915b: 210; Constitución 104)²³.

Parece que algunos ritos suscitaron una preocupación especial entre los representantes de la Iglesia, concretamente los de la celebración de los difuntos, los de la lluvia y los de la cosecha. El Segundo Concilio Limense adoptó una clara posición en cuanto a las costumbres indígenas en su celebración de los difuntos.

Consuevit Ecclesia ab antiquo iam tempore commemorationem agere defunctorum fidelium elemosynas, panem, vinum et alia huiusmodi, secundum regionis cuiusque consuetudinem; indi ergo, ad instar hispanorum, offerunt et ipsi suas oblationes, existimantes forte nonnulli, defunctorum animas appositos cibos et potum consumere, unde quod offerunt est quid coctum vel assum, vel alio modo conditum, et id denique quod defuncti palatum magis alliciebat dum viveret. Haec et similia prohibet sancta Synodus fieri, unde praecipit cunctis sacerdotibus curam praedictorum habentibus, errorem praedictum dedocere, animasque defunctorum corporali cibo nonnegere (Segundo Concilio, 1951b: 210; Constitución 106)²⁴.

Vale la pena mencionar aquí que lo expuesto en esta Constitución se había conocido también en la primitiva Iglesia y aún en la Iglesia medieval. Este elemento había sido integrado en las costumbres de la Iglesia debido a su contacto con la cultura romana. En el imperio Romano, el mes de febrero era el mes de los difuntos; entre los días 13 y 22 se celebraban los llamados *parentalia*, los sacrificios fúnebres para los parientes difuntos. Era como la celebración del aniversario de todos los difuntos de una familia. El día 22 de febrero se reunían todos los familiares alrededor de la tumba de los difuntos para realizar un banquete fúnebre: “Ponían sobre la mesa los alimentos como oblación hecha al difunto, pues creían que su sombra estaba presente, y hasta le disponían un puesto de honor en una *cathedra*, que era una silla vacía. A la hora misteriosa de la tarde -pues la comida se tenía siempre por la tarde- lo llamaban por su nombre y le invitaban a tomar parte en su sacrificio y mantener con ellos, por la comida y bebida, una comunión de mesa y oblación” (van der Meer, 1965: 636).

Los ciudadanos que se convirtieron al cristianismo seguían, al comienzo, practicando estos *parentalia*, y la Iglesia no lo prohibió. Sin embargo, ya desde el siglo II, el sacrificio por las sombras fue sustituido por la Eucaristía en sufragio de los difuntos y la alimentación de la sombra por una dádiva de comida a los pobres.

La situación cambió considerablemente cuando gracias al famoso edicto de tolerancia del emperador Constantino, de 313, grandes masas de gente

23 Todavía en el Tercero Catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por Sermones del Tercer Concilio Limense se dice: “No aveys de celebrar las fiestas del Raymi, ni las otras que los antiguos hazian, porque son fiestas en que se adora el diablo, quando sembrays y quando cogeys vuestro mayz o papas no aveys de hazer los bayles y Taquies, ni celebrar el Aymuray, sino dar gracias a Dios que os da la comida. Quando falta lluvia, o no ay buen temporal, no aveys de llamar al trueno ni celebrar el Intiraymi, ni ofrecer al carnero sino mochar a Dios que es el dador de los frutos de la tierra” (Tercer Concilio, 1985d [1585]: 574-575; Sermón XIX).

24 En mi estudio *La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano* he citado en este contexto de las costumbres autóctonas alrededor de los difuntos otro artículo del Segundo Concilio Limense: “Con precepto que ninguna se atreva a desenterrar los cuerpos de los indio difuntos aunque sean infieles, ni a desbaratar sus sepuleros” (Tercer Concilio, 1982 [1585]: 176; Sumario, parte 2, art. 113). Erradamente he interpretado allí este artículo en sentido del desentierro de esqueletos para la celebración de los difuntos de comienzos de noviembre. De hecho, el artículo prohíbe la violación de los sepuleros de parte de los españoles para sacar de ellos cosas de valor. Esto está más claro en la versión latina original de este artículo: “(...) *decernimus, ut nemo coemeterium indecorum mutilare aut invadere audeat, sive obtentu pecuniae corpora humata effodere*” (Segundo Concilio, 1951b [1568]: 216; Constitución 114). Véase van den Berg, 1989: 171.

sencilla empezaron a entrar en la Iglesia. Fuertemente aferradas a sus costumbres ancestrales, seguían practicándolas también una vez convertidas al cristianismo. Y una de estas costumbres era precisamente la celebración de los *parentalia*, el 22 de febrero. En el curso del siglo IV, la práctica de esta costumbre tomó cada vez más formas excesivas, caracterizándose la fiesta de los difuntos por grandes borracheras y disoluciones. Pero, poco a poco, se escucharon voces de protesta contra estas prácticas y fue Ambrosio, Arzobispo de Milán, el primero en prohibir claramente las comidas funerarias, seguido pronto por algunos otros obispos del norte de Italia. En el norte de Africa, donde la costumbre estaba más arraigada que en cualquiera otra parte, Agustín de Hipona adoptó una posición más moderada. En una carta al obispo Aurelio de Cartago, el año 392, “propone que se permita tener comidas y bebidas sobre las tumbas, a condición que se hagan con moderación y se las mire como limosna para los pobres que acuden allí espontáneamente o sean expresamente invitados” (van der Meer, 1965: 657)²⁵.

A pesar de los esfuerzos de muchos obispos por hacer olvidar las costumbres no cristianas en cuanto al culto de los muertos y de hacer entender a los feligreses que sólo se puede ayudar a las almas por medio de la Eucaristía de los difuntos, de la oración y de las buenas obras, particularmente de la limosna para los pobres, muchos cristianos seguían llevando comidas a los sepulcros en el tradicional 22 de febrero. “De una prohibición del segundo concilio de Tours resulta que en el año 567 había todavía cristianos que, en la fiesta de la Cátedra de San Pedro, tomaban después de la misa la comida que se había puesto sobre la tumba de los difuntos. Sólo que no lo hacían públicamente, sino en secreto” (van der Meer, 1965: 669).

No sé si los Padres del Segundo Concilio Limense conocían esta historia de los *parentalia* y, específicamente, la costumbre antigua de colocar comidas en los sepulcros y la creencia que los vivos pueden alimentar a los difuntos, pero en el siglo XVIII las conocía el cronista agustino Antonio de la Calancha: “A sus difuntos aún después de bautizados les ofrecían, o cada año, o cada mes cántaros de chicha i comidas, cantándoles tonadas lamentosas, i así son tan puntuales en azer el todos Santos en el día de la conmemoración de los fieles difuntos. I muchos creían que los difuntos andavan solitarios i vagos por este mundo, padeciendo anbre, sed, frío, calor i cansancios, i que esas son las fantasmas que andan pidiendo socorro a sus parientes i familias. Este engaño reprende a los Gentiles de Europa, Asia i Africa mi Padre San Agustín en el sermón 15 de los Santos, admirándose que onbres discursivos ofrenden comidas en las sepulturas, como que las animas fuera de sus cuerpos, puedan apetecer materiales comidas. Error bárbaro, i pernicioso locura” (1976 [1638]: 855). La misma observación hace, otra vez, en la siguiente página de

25 El texto de San Agustín reza como sigue: “Estas embriagueses y festines desenfrenados en los sepulcros los tiene el pueblo indocto por honor de los mártires y hasta por alivio de los muertos. Por eso parece que podemos desterrar tal vergüenza y torpeza con mayor facilidad si deducimos de la Escritura la prohibición, y si no son suntuosas las oblacones hechas en favor de los muertos, ya que es de suponer que de todos modos les servirán de sufragio. En este caso, sin soberbia y con solicitud podemos repartirlas a cuantos las piden, y no venderlas. Si alguien quiere ofrecer por motivo religioso algún dinero, distribúyase allí mismo a los pobres. Con esta solución no quedará en olvido la memoria de los finados, lo que pudiera producirles hondo pesar y la Iglesia celebrará que tal memoria se celebre con piedad y pureza” (Carta 22, I: 6; 1951: 937. En varias de sus obras San Agustín menciona y comenta esta costumbre de llevar comidas a los sepulcros. Véase *Confesiones*, libro 6, cap. 2; *De Moribus Ecclesiae*, cap. 34; *Contra Faustum*, libro 20, cap. 21; *Enarrationes in Salmos*, 48; I: 15).

su obra: “I así el día de los finados ofrecen con gran gusto sobre sus sepulturas comidas, creyendo que se las comen en la otra vida, error que a los Latinos i Españoles reprende San Agustín (Sermo 15, *De Sanctis*)” (1976 [1638]: 586)²⁶.

Curiosamente, el mismo Segundo Concilio Limense reaccionó también contra ciertas costumbres de los españoles en relación con el culto de los muertos. En las ‘Constituciones para los Españoles’ encontramos las siguientes declaraciones:

Firma sanctione mandamus, ne deinceps intra ecclesiam, aut etiam i coemeterio, comessationes, etiam devotionis aut voti causa, fiant (Segundo Concilio, 1951a [1568]: 118; Cap. 36).

Praecipit haec sancta Synodus, ne deinceps intra septa ecclesiarum aut in coemeterio, theatrici mimi et lusorii ad repraesentationes omnino admittantur (Segundo Concilio, 1951a [1568]: 120; Cap. 42).

No podemos decir si aquí se trata de costumbres que en aquella época eran practicadas en España o si los residentes españoles en el Perú habían adoptado ciertas costumbres indígenas²⁷.

Ya hemos observado en otra parte de esta obra que el ritual para obtener la lluvia ha sido lo que más ha sorprendido a los que han conocido las prácticas religiosas aymaras. Ya los evangelizadores de la época colonial trataron de erradicar estos ritos y reemplazarlos por ritos cristianos, y más concretamente por procesiones con una imagen de la Virgen María. Los agustinos altoperuanos, que se habían encargado en el año de 1589 del santuario de la Virgen de Copacabana, trataban de convencer a los campesinos que se podía esperar más de unas oraciones devotas dirigidas a la Virgen que de los ritos ancestrales. Leemos en la Crónica de Calancha: “En Copacabana ha desterrado la Virgen estas hechicerías, que como los indios las hacen para aplacar al aire y al cielo, como ellos dicen, ven sus indios que puede más una lágrima que le lloran y un ruego que le hacen que todos los embelecocos de los hechiceros ni la fuerza de las supersticiones” (1972[1638]: 566). Una procesión con la imagen de la Virgen se comprobó como el medio más eficaz para obtener lluvia. El agustino Ramos relata en su obra de 1621 lo que sucedió durante una sequía en la provincia de Chucuito:

Habiendo sembrado todos los indios sus sementeras en toda la Provincia de Chucuito, estando ya las mieses altas faltó el agua, viendo la Provincia como se les secaba las papas, ocas, quinua y las demás legumbres que usan por mantenimiento, se convocaron todos los pueblos, y juntos con sus sacerdotes acudieron al Santuario de la Virgen

26 Durante siglos se ha considerado este *Sermo 15 de Sanctis* como un sermón de San Agustín. Migne lo presenta entre los ‘Sermones suppositios’ indicando en una nota: “*Incerti auctoris, non Agustini, iudicio Lovaniensium*” (véase Anónimo 1845: col. 2100). El sermón, que es muy breve, se titula en Migne: *In Cathedra S. Petri*. Migne lo ha clasificado como “Sermo CXC”, poniendo en una nota: “*Olim, de Sanctis 15*” (id). La segunda parte de este sermón reza como sigue: “*Superstitio hac die inducta. Animae sanctae jam sunt cum Christo. Cum solemnitate hanc Ecclesiis merito religiosa observatio introduxerit, miror cur apud quosdam [in?] fideles hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant; quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant. Epulas enim et refectioes caro tantum requirit; spiritus autem et anima his non indigent. Parare aliquis suis charis dicit, quod ipse decorat; quod praestat ventri, imputat pietati. Cessate ergo, fratres, ab hoc gentili infidelitatis errore. Animae enim sanctae, quae in hoc saeculo aut per vitae innocentiam purae sunt, aut poenitentiae satisfactione purgantur, a Salvatore nostro recipiuntur, et cum eo esse credendae sunt (...). Animae ergo fratrum parentumque nostrorum minime cibis carnalibus delectantur: offendi his magis possunt quam delectari, si cum illae in sacris sedibus maneant, vos eas in terra esse credatis. Cessate ergo ab his erroribus*” (Anónimo 1845: col. 2101).

27 En mi estudio sobre la celebración de los difuntos he presentado erradamente las dos citas del Segundo Concilio Limense como refiriéndose a los indígenas. Véase van den Berg, 1989: 171.

de Copacabana, pidiendo al Padre Prior, y a los Religiosos por peticiones firmadas de los más principales, que sacasen la Santa Imagen de su tabernáculo, la llevasen en procesión por el cementerio²⁸, después de muchos dares y tomares, que tuvieron los Sacerdotes de toda la Provincia y los seculares de ella, se resolvió el convento de acudir al gusto común y justa petición de todos. Puesta la Soberana Señora en sus andas, adornadas de muchas joyas y encendidas muchas hachas, y cirios, acabada la Misa y sermón, se comenzó la procesión, habiendo dado la vuelta al cementerio en llegando la Santa Imagen al lugar donde está una puerta, por la cual se descubre la laguna, empezó a soplar un viento tan vehemente, que parecía a toda la multitud que allí iba, que se quería llevar las paredes, pero no oían más del ruido por lo alto, ni sintieron más de un viento céfiro, manso y suave, que a todos alegraba, y consolaba, sucedió que estando el cielo sesgo, claro y sin rastro de haber una nube que se pudiese divisar, ya que la Santa Imagen entraba en su Iglesia empezó a caer una agua mansa, sin ruido ni tempestad, de suerte que todos se mojaban, ni una gota si quiera cayó en las andas de aquesta Soberana Señora, esta agua ablandó de tal suerte la tierra que de nuevo volvieron a sembrar en toda la Provincia, y fue aquel año el más fértil que se ha visto (1976: 178)²⁹.

Calancha, el primer cronista agustino oficial, presenta en su obra de 1638, un caso semejante, que ocurrió en Pucarani, en el año de 1595³⁰.

Padecía toda aquella tierra grandes daños por una gran seca i falta de agua, siendo el no llover causa de tener toda la Provincia anbre, concojas i enfermedad; acudieron los indios de Pucarani a nuestros religiosos, pidiendo que se iziese una rogativa a la Virgen, i se ordenase una procesión, para que se doliese su Señora de su necesidad; alegavan quejas amorosas, diciendo, que ¿cómo teniéndola por dueño i por anparo, i ziendo maravillas en los que la venían a buscar, no les socorría a ellos, que siendo sus esclavos siempre la acudían a servir? Luego se dispuso la procesión, i así como sacaron la bendita imagen, andando a una ermita de santa Bárbara³¹, fue tanto lo que llovió, que dejó bañada la tierra por muchos meses, trayendo consigo el agua tanta fecundidad, que se conoció en el milagro la presteça de la Virgen santísima en favorecer a sus Indios, i en darles gruesas cosechas de sus comidas, con que dobló los favores, i concedió más de lo que pedían, adelantándose a lo que deseavan (1978: 1999-2000).

Este tipo de procesiones ha seguido existiendo y, a veces, se han integrado elementos autóctonos en ellas, como por ejemplo la participación de niños desnudos. Así, Nusser informa en un artículo de 1882: “Una gran calamidad amenaza al país, cuando la época de lluvias que debe empezar a finales de noviembre, se atrasa. En las ciudades grandes procesiones claman por la gracia del cielo y los indios organizan rogativas nocturnas con resplandor de antorchas, durante las cuales sus hijos tienen que recitar desnudos las letanías” (1882: 902).

Un notable caso de procesión recogió Girault en 1956:

En la región de Corque, al comienzo de diciembre, las lluvias estaban netamente retrasadas, lo que inquietaba a los campesinos que habían plantado sus papas y otras semillas un mes antes. Los responsables de diversas comunidades se dirigieron al pueblo de Corque para hablar con un sacerdote católico, un oblat canadiense. Su solicitud era la siguiente: “Tatay, tienes que hacer salir a la Virgen de la iglesia y acompañarla con noso-

- 28 Esta procesión con la imagen de la Virgen por el cementerio podría ser pensada en asociación con la procesión con esqueletos durante la celebración de los difuntos, que igualmente tenía como función obtener lluvia.
- 29 El mismo autor relata otro caso relacionado con la obtención de lluvia (Ramos 1976 [1621]: 130-131). Los dos relatos de Ramos han sido recopilados por el agustino Andrés de San Nicolás en su obra de 1663. Véase San Nicolás, 1663: 50-52 y 123-125.
- 30 Los agustinos trabajaron en Pucarani durante casi dos siglos: de 1576 a 1767. Allí se veneraba una imagen de la Virgen de Copacabana, esculpida por Francisco Tito Yupanqui, que hizo la imagen del santuario de Copacabana.
- 31 Aquí también puede haber una relación con un elemento de la religión autóctona: al igual que el apóstol Santiago, Santa Bárbara ha sido identificada con *Illapa*, la antigua divinidad del trueno, considerada también como dueña de la lluvia. Por lo demás, Santa Bárbara era ya invocada en Europa para proteger contra los rayos. Véase Vega, 1639: 36-37.

tros en el campo, donde ella encontrará a su ‘sobrina’ que llegará de Toledo. Hace falta, porque no llueve todavía”. No admitiendo este modo de emplear la Virgen, el sacerdote se opuso formalmente a hacerla salir para su paseo en el campo. Ante la insistencia de los indios, consintió en exponerla en la plaza del pueblo. Luego, logró de sus feligreses que hiciesen con él oraciones alrededor de esta Virgen. Él decía sus oraciones con aplicación, esperando que los indios hiciesen lo mismo: resultado, muy poco entusiasmo y una algazara confusa. Llegada la noche, decepcionado por esta falta de devoción hizo entrar de nuevo a la Virgen en la iglesia, consciente de haber cumplido su deber. Al día siguiente, estuvo bastante estupefacto, cuando vio llegar una procesión indígena llevando una camilla en que se encontraba la famosa ‘sobrina’, otra Virgen. Los indios obtuvieron permiso de hacer entrar a la ‘sobrina’ en la iglesia y de dejarla frente a la otra Virgen; luego salieron, dejando las dos ‘sobrinas’ toda la noche. En la mañana, los peregrinos volvieron a recoger la suya y, siempre en procesión, regresaron (1988: 74).

Ya que los agustinos han administrado la parroquia de Toledo durante dos siglos, de 1559 a 1759, puede ser que ellos hayan introducido, también aquí, la procesión con la Virgen para conseguir lluvia. Durante una visita a Carabuco (prov. Camacho, La Paz), hace algunos años, fui informado por un campesino aymara que, en caso de sequía prolongada, los campesinos de varias comunidades acuden al cerro Jiyata, un cerro sagrado que queda a unos pocos kilómetros al norte del mencionado pueblo, llevando las imágenes de sus capillas. En la cumbre del cerro se realiza el encuentro de imágenes y comuneros alrededor de un pequeño pozo que se encuentra al centro de lo que parece ser una antigua fortaleza y que, según mi interlocutor con quien visité ese lugar, nunca se seca³².

Los ritos de la cosecha causaban también inquietud, particularmente porque la Iglesia se daba cuenta de que el momento de su realización coincidía con la celebración de la fiesta de Corpus Christi. Esta preocupación se constata en la siguiente determinación del Segundo Concilio Limense:

Aliquas sollemnitates et festa quae intra annum in honorem Redemptoris nostri et aliorum sanctorum a fidelibus celebrantur, et praecipue sollemnitatem Corporis Christi, hi noviter conversi et celebrare contendunt; sed nonnulli eorum daemones suasu, sub praetextu quod nostra celebrant et fingentes Christi corpus et sanctos nobiscum honorare, sua idola coluerunt; quapropter Sancte Synodus hortatur omnes sacerdotes eorum curam gerentes, et monitos esse vult, prudenter et callide dicta omnia intelligere et perscrutari, ne similibus illusionibus contingat, sacratissima orthodoxorum festa, ab his in quorum animas diabolus adhuc residet, irrideri, maxime in festo corporis Christi, quando iuxta consuetudinem festi, imagines fideles in lecticis deferunt, ne intra sanctorum imagines et in lecticis, quis eorum sua idola abscondat, ut aliquando contingit, et si, quod absit, aliquem hoc crimen commisisse deprehenderit, accepta iuridica informatione ad praelatum, vel in eius absentia ad suum vicarium generalem, cum ea vinculus remittatur, ut cum iuxta delicti qualitatem puniat, ut sit aliis exemplo (Segundo Concilio, 1951b [1568]: 293-394; Constitución 95).

Algunos autores coloniales han señalado esta coincidencia. Así dice Bertonio en su vocabulario, al hablar del mes de junio: “Mes en que hacen fiesta por la cosecha, y es aquí por Corpus Xristi” (1612, I: 314). Y Ramos Gavilán, aunque no menciona expresamente la cosecha, hace igualmente referencia a la simultaneidad entre los ritos autóctonos y la celebración de Corpus: “Acaeció que

32 En la novela *Altiplano*, de Botelho, se realiza una procesión con la imagen de San Isidro para conseguir lluvia. Véase Botelho, 1982: 70-73.

el mismo día que la Iglesia celebra la fiesta del cuerpo de Cristo Nuestro Señor, ocurriese otra que los Naturales tenían por solemne, conforme a los ritos de su Gentilidad” (1976[1621]: 34).

La Iglesia, al prohibir la realización de los ritos autóctonos celebrados con motivo de la nueva producción, aparentemente ha tratado de cristianizar los sentimientos de agradecimiento por los productos de la tierra introduciendo al mundo aymara, también, la bendición de los frutos. Los datos que hemos encontrado al respecto en las fuentes no son muchos pero, de todos modos, pueden darnos una idea de este intento de cristianización de un rito agrícola.

En fuentes de la época colonial hemos encontrado apenas una referencia, a saber en la obra de Ramos Gavilán, sobre la Virgen de Copacabana: “En confirmación de esto que voy diciendo, quiero poner lo que vi por el mes de mayo de 1618, que del pueblo de Pomata, doctrina de los padres del glorioso Santo Domingo, vino una india vieja a que le dijiesen una misa a Nuestra Señora, en esta su santa casa en hacimiento de gracias, por la buena cosecha que le había dado Dios, por intercesión de la Virgen madre, a la cual se había encomendado, señales manifiestas de que ya conocen la verdad, y el error en que habían estado sus antepasados” (1976 [1621]: 80).

No sabemos con exactitud cuándo y en qué forma la Iglesia inició la costumbre de la bendición de los frutos en el mundo aymara, como tampoco cuál ha sido la acogida de esta costumbre por parte de los campesinos. Los datos de que disponemos nos dan diferentes impresiones.

Estos datos nos enseñan que efectivamente los ministros de la Iglesia han tratado de introducir esta práctica de la bendición de los productos. Así dice el sacerdote católico aymara Domingo Llanque: “El servicio de la Iglesia hasta hoy había sido aconsejar a los feligreses campesinos para que traigan sus productos agrícolas para ser bendecidos con la aspersion del agua bendita en la Iglesia parroquial” (1972: 253). Y los mismos campesinos han aceptado esta práctica hasta tal punto que en algunas zonas se ha llegado a dar cierta solemnidad a esta bendición, como se puede deducir del siguiente texto de Vellard: “El aporte cristiano se presenta de nuevo en la ofrenda que se hace en la iglesia, al cura de la parroquia, de las primicias de la cosecha. Después de la misa, los jefes de la comunidad se presentan frente al altar, llevando en mantos las primeras papas, las primeras espigas de quinua, de cebada y de otros frutos de la tierra. El cura las bendice y envía un puñado de cada especie a las esposas de los dignatarios, gesto simbólico que une la mujer a la fecundidad de los campos” (1981: 169-170). Incluso los catequistas, ministros católicos locales sin ordenación, realizan a veces una ceremonia en relación con la nueva producción. Así dice Barstow de la zona de Carabuco (prov. Camacho, La Paz): “En Carabuco, en la época de la cosecha, mujeres de las estancias llevan papas a la capilla de la comunidad, para que sean ‘bendecidos’ en una ceremonia de oración, dirigida por los clérigos locales” (1979: 210). Idéntica costumbre he podido observar personalmente en varias comunidades de los Yungas de La Paz.

Sin embargo, la aceptación de esta práctica no ha sido general. Así dice Bandler, en su obra de 1910: “En la isla [del Sol], parece haber mayor indiferencia que en tierra firme hacia algunas prácticas de la Iglesia, como, por ejemplo,

les importa muy poco la bendición de las cosechas” (1914: 201-202). Esto se debía, probablemente, a que “este acto de ninguna manera suple la celebración familiar de los aymaras y es un rito casi imperceptible en su contenido religioso para los campesinos aymaras”, según escribe el citado sacerdote aymara Llanque (1972: 253).

Además, parece que no todos los ministros católicos estaban de acuerdo con esa bendición de los productos, probablemente porque pensaban que de parte de los campesinos faltaba la suficiente conciencia cristiana en cuanto a quién es, en última instancia, el dador de los frutos de la tierra. Por eso, hay campesinos que “llevan [sus frutos] a hacer escuchar la Santa Misa en forma incógnita o cubierta en unas *incuñas*³³; esto realizan con el objeto de que los productos sean bendecidos por Dios y los Santos. De esta manera creen que los frutos no desamparán a los hombres, sino que siempre acompañarán durante la existencia de la vida” (Ochoa, 1976d: 16).

5.3.2. *La aymarización de las fiestas cristianas*

Los Padres del Tercer Concilio de Lima, de 1582-1583, eran todavía muy optimistas en cuanto a las posibilidades de erradicar las religiones autóctonas e implantada el cristianismo en el mundo andino. En el ya citado Proemio del Confesionario que se confeccionó en dicho Concilio, se exhortó a los sacerdotes a desengañar a los indios en sus sermones y pláticas “reprobando y destruyendo sus errores y vanidades. Lo qual es fázil de hazer, porque ellas tienen en sí muy poco fundamento, como son cosas de burlería y disparate; y con las razones que se apuntan en la plática... se deshacen esos errores y desatinos. Mayormente que es cosa aueriguada y por hombres de experiencia aduertida, que son estos Indios de suyo tan subjectos, y la mentira tiene pocas rayzes que con solo entender ellos que los entienden se dan por vencidos, y en solo referirles sus engaños y abusos se rinden a la verdad, como el ladrón que en manifestandole su hurto se corta” (1985c: 200-201).

La experiencia de la evangelización ha enseñado que este optimismo ha sido infundado y que no era nada fácil convencer a los indígenas de la supuesta fatuidad de su propia religión. Ésta ha seguido existiendo y ha mantenido su vigencia en todo sentido. Los aymaras no han abandonado su propia religión, pero tampoco se han cerrado al cristianismo. No han dejado lo propio para integrarse al cristianismo sino que han aceptado al cristianismo para integrarlo en lo propio. Esto lo hemos podido ver al analizar el espacio y el tiempo sagrados. Lo veremos ahora también al examinar lo que ha pasado con las fiestas cristianas en la cultura aymara y más especialmente en su dimensión agrícola. Para este análisis, que toma en cuenta tanto el ciclo litúrgico como el ciclo santoral, pasaremos, brevemente, por el ciclo anual agrícola.

Ninguna fiesta cristiana ha sido relacionada con los ritos de la roturación, que han conservado completamente su carácter autóctono³⁴.

33 *Inkuña*: un tejido de lana.

34 En una carta del Provincial de los jesuitas, Juan de Atienza, al superior de la doctrina de Juli, de 1586, encontramos la siguiente referencia a la roturación: “A las chácaras al tiempo que los indios las van a hacer, podrán acudir dos Padres, pues entonces se han acabado las confesiones anuales. Y allí les podrán decir Misa y las demás cosas necesarias; y procúrese con mucho calor que en los puestos de las chácaras adonde mas convenga se haga unas capillas pequeñas, adonde con decencia se puede decir Misa” (Atienza, 1966: 62).

Las dos fiestas marianas del mes de agosto, o sea, la de la Virgen de las Nieves, del 5, y la de la Virgen de Asunción, del día 15, en algunas zonas han recibido un significado dentro del contexto especial de los ritos de agosto.

Son muchos los campesinos aymaras que hacen una peregrinación a Copacabana el día 5 de agosto. Con toda devoción entran en el Santuario y se acercan, como he podido observar en varias oportunidades, a la imagen de la Virgen, ante la cual formulan sus deseos: que el próximo año agrícola sea bueno, que haya abundancia en sus casas, que no haya enfermedades, etc. Después de su visita a la Virgen, pasan a una sala semiobscura, destinada al ofrecimiento de velitas. Encienden allí unas velas y permanecen unos minutos en silencio, pronunciando sus oraciones. Luego salen del recinto sacro y se dirigen al Calvario, un montículo rocoso que se encuentra bastante cerca al Santuario. Lentamente suben y, al hacerlo, tratan de poner con una sola mano nudos en la 'paja brava' que crece sobre este pequeño cerro, gesto que, como hemos visto, simboliza el desprenderse de sus pecados. En la cumbre del Calvario, en la parte que mira hacia el lago Titicaca, se encuentra un lugar arenoso, al cual se dirigen y donde son recibidos por algún ministro autóctono aymara. Éste traza una líneas en la arena, simbolizando las chacras que tienen o que desean obtener los que se han acercado a este lugar. El *yatiri* reza con ellos y por ellos, dirigiéndose especialmente a la *Pachamama* y los grandes *Achachilas*. Se puede obtener un certificado de propiedad en miniatura de estas chacras, como también otros objetos en miniatura: una casa, un camión. El *yatiri* bendice estas cosas con una *ch'alla*, una libación con alcohol. Después bajan los campesinos nuevamente al pueblo y, a menudo, entran otra vez al Santuario para pedir la bendición de la Virgen sobre los objetos que han conseguido en el Calvario.

La fiesta de la Virgen de Asunción ha recibido igualmente un significado para la agricultura. Vale la pena mencionar aquí, en particular, una costumbre que se practica anualmente en Chucuito y que ha sido descrita detalladamente por el aymara Ochoa³⁵. En la tarde de la víspera de la fiesta, los devotos principales solicitan al sacristán de la iglesia principal el cajón sagrado que contiene el banderín de la Virgen envuelto en un estuche cosido, las cañas que forman el portaestandarte y otros objetos sagrados. Con mucho ceremonial se abre el cajón y se inspecciona el contenido, observando meticulosamente si todo se encuentra tal como se lo ha colocado al final de la fiesta del año anterior. Cualquier modificación en la posición de los objetos es interpretada como una señal de que en el curso del nuevo año agrícola se presentarán problemas. "Cuando la posición del banderín está dando frente hacia la puesta del sol, significa que los devotos morirán o que la fiesta se realizará con problemas; las chacras también no producirán bien. Es decir, el año será malo. Sin embargo, cuando la posición del banderín está dando frente a la salida del sol, quiere decir que la salud de los devotos, el año y las chacras serán buenos. De la misma manera, se deberá reconocer la forma de la costura para ver si verdaderamente es la de los devotos del año anterior; si han cosido con la mano izquierda o con la derecha. Por eso, se desatarán con sumo cuidado. Todo

35 Véase Ochoa, 1977b y Cadorette, 1980.

esto indica el mal o buen presagio del tiempo venidero y la salud del alferado” (Ochoa, 1977b: 7). Es necesario observar aquí que para los aymaras, de los cuatro puntos cardinales, es el este el más positivo y el oeste el más negativo, mientras que la derecha es positiva y la izquierda, negativa.

En la siguiente parte de este capítulo, en que hablaremos sobre la cristianización del ‘panteón’ aymara, al tratar el tema de la identificación entre la Virgen María y la *Pachamama* se hará más transparente la significación que ha recibido la Virgen María para la agricultura.

Ninguna fiesta cristiana ha sido vinculada con los ritos de la siembra, y es tal vez por ello que éstos no contienen ningún elemento cristiano.

La conmemoración de los difuntos, que dentro del cristianismo se empezó a celebrar el 2 de noviembre a partir del año 998 en las abadías benedictinas que pertenecían a la federación de Cluny, costumbre que en el siglo XIV se había extendido a toda la Iglesia, coincidió perfectamente con la celebración de los difuntos en el mundo andino, la misma que, como hemos visto, sigue teniendo vinculaciones directas con la agricultura. En esta celebración se han introducido algunos elementos cristianos. Sin embargo, el trasfondo religioso autóctono se mantiene presente e intacto y, al menos en muchas partes, en una forma más fuerte que el trasfondo cristiano. Así lo manifiestan también personas muy vinculadas con la cultura aymara, como por ejemplo los integrantes de INDICEP, que han hecho estudios serios sobre la realidad aymara del departamento de Oruro: “Como ocurre con la mayoría de las manifestaciones religiosas aymaras, la fiesta de ‘Todos Santos’ contiene algunos elementos de la religión cristiana, más en la forma que en el fondo, pero en su esencia expresa valores de la religión nativa” (1947b: 3).

La fiesta del apóstol San Andrés, el 30 de noviembre, ha sido vinculada con los ritos de fines de noviembre que, como hemos visto, tienen por objetivo agradecer a las fuerzas de la naturaleza por los bienes y bendiciones recibidos, y pedir una temporada favorable para la agricultura. La vinculación de la fiesta de San Andrés con estos ritos se ha producido más por la fecha de esta fiesta cristiana que por otro motivo. Hasta qué punto y en qué sentido este apóstol ha llegado a ser destinatario de estos ritos, lo analizaremos detalladamente en la siguiente sección de este capítulo.

Ninguna fiesta cristiana ha sido relacionada con los ritos de la lluvia, los ritos de protección de las chacras y los ritos contra la lluvia, lo que se entiende fácilmente dado que estos ritos sólo son ejecutados en caso de emergencia y no en momentos fijos.

Una impresión bastante generalizada es que la fiesta de Navidad nunca ha llegado a tener gran importancia en el mundo aymara. Algunos autores afirman incluso que los aymaras prácticamente no saben cuál es el contenido de esta fiesta. Así dice Antonio Paredes: “A esta fiesta cristiana tan arraigada en occidente, el aymara le concede escasa importancia (...) El indígena de nuestros campos no entiende el significado navideño como el vecindado en las ciudades; y está lejos de sentir la emoción cristiana de la fiesta” (1976: 82;83). Y el sacerdote misionero Monast, que ha trabajado muchos años entre los aymaras

de Carangas (Oruro), dice: “No parecen tener idea alguna de Cristo que viene para salvarnos” (1972: 201). Los aymaras peruanos Ochoa y Sayrutipa se expresan más cautelosamente al respecto: “La Navidad es un acontecimiento que está observado en gran parte de la cultura aymara; aunque en algunas partes no se festeja con mucha importancia y muy ceremoniosamente” (1975: 1). Analizando el corto estudio sobre Navidad en la cultura aymara de estos autores, se recibe la impresión de que la observancia de esta fiesta está en función del pastoreo y de la ganadería, y en alguna parte, de la agricultura, más que para conmemorar y solemnizar un momento importante en la historia de la salvación, lo que significa que los aymaras han interpretado también esta fiesta cristiana en función de su propia cultura.

Con respecto a la ganadería, dicen Ochoa y Sayrutipa, hablando del sur del Perú: “En muchas partes, para la fiesta de navidad, la gente confecciona animalitos de diferente especie (...) Dicen que el niño bendice a todos los animales a través de las imágenes que han sido hechas para este fin; por eso manifiestan que hay que hacer siempre las imágenes de los animales a fin de tener ganados” (1975: 5). Esta costumbre existe también en otras partes del mundo aymara, por ejemplo en Carangas (Oruro): “Curahuara hace una cantidad de animales moldeados en arcilla. Es por excelencia el momento en que se solicita del más allá que el rebaño se reproduzca magníficamente” (Monast, 1972: 201)³⁶.

Según A. Paredes, “la fiesta de Navidad en las áreas aymaras, propiamente es la fiesta de los *awatiris*, nombre que dan a los pastorcillos, que cuidan del ganado lanar, vacuno o porcino: (1976: 83).

Ochoa y Sayrutipa son los únicos autores que presentan una vinculación de la fiesta de Navidad con la agricultura. En primer lugar, señalan que se tiene la costumbre de colocar frutos del campo en el pesebre “a fin de que la bendición del niño caiga a través de los frutos” (1975: 4). En segundo lugar, mencionan las danzas típicas que se ejecutan en la fiesta de Navidad. “Los bailarines adornan sus ropas con panes, frutas y algunas flores (...) Dicen que todos estos bailes expresan la alegría y el agradecimiento por la bendición del niño, que recorre todos los lugares echando su bendición a los productos, animales y todo lo que él encuentra en su camino” (1975: 6). Finalmente, hablan de una costumbre que existe en el sector de Ichu (prov. Chucuito, Puno). A comienzos de diciembre, sacan la imagen del niño Jesús que posee la comunidad y se la adorna “lo más posible con una infinidad de vistosas flores. Una vez decorado, el niño está colocado en un pequeño receptáculo, hecho de madera en la forma de una iglesia o capilla. Alrededor de los bordes del receptáculo se colocan las flores de la región, especialmente la *qhantuta*, y los nuevos frutos que ya habrán madurado. Asimismo en todos los costados del niño se encuentran los frutos, especialmente papas, habas, oca y cebada” (1975: 8). El ‘receptáculo’ es llevado a la carretera Puno-Chucuito, donde es colocado para que los pasantes adoren al niño y depositen un óbolo “pidiéndole ayuda en sus trabajos, que no tengan dificultades en el viaje, y que el

36 Véase también Hatch, 1983: 341-342. Hatch ha registrado esta costumbre en la comunidad de Jaruma, de la provincia Aro-ma, departamento de La Paz.

niño les dé una bendición para sus chacras” (1975: 9). En el norte de Chile, al ‘hacer el pesebre’ o al ‘hacer Navidad’, se hacen adornos con toda clase de plantas y hierbas, para dinamizar la totalidad de la vegetación.

Tenemos aquí el caso especial de que una fiesta cristiana no ha sido relacionada directamente con determinados ritos autóctonos del ciclo agrícola, sino que ha adquirido un papel propio dentro de este ciclo: el niño Jesús bendice a los frutos que están madurando en los campos y así colabora en la obtención de una buena cosecha.

Los aymaras se han acostumbrado a celebrar los primeros ritos de la pre-cosecha en la fiesta de la Virgen de la Candelaria o Virgen de Copacabana, el 2 de febrero. Esto se debe, sin duda, a una cierta identificación de María con la *Pachamama*, destinataria importante de estos ritos. Según Allen, que presenta datos de la zona de Achacachi (prov. Omasuyos, La Paz), “en esta fiesta del año no aparece ninguna manifestación mariana” (1972: 19). Sin embargo, Barstow, que hizo sus investigaciones en la región de Carabuco (prov. Camacho, La Paz), observa, hablando de las primeras papas que se cosechan este día, que “antes de que este producto fresco pueda ser cocido (junto con ají y cuy) debe guardarse un día entero sobre un *awayu* en la casa de los cultivadores, junto con una vela prendida y una imagen de la Virgen de Copacabana” (1979: 227). Esta costumbre puede existir también en otras partes, aunque no he podido averiguarlo.

La fiesta cristiana no litúrgica del Carnaval ha sido vinculada por los aymaras con la antigua fiesta de la precosecha y de los juegos *Anata*. Actualmente se habla, en forma general, más de Carnaval que de *Anata*, pero de ninguna manera esta fiesta ha llegado a ser un momento de jolgorio y de alegría en función de la época de seriedad y austeridad de la Cuaresma, ya que ésta no tiene mucho significado en el mundo aymara, excepto que en algunas zonas los campesinos acostumbran ir, en algún momento, al pueblo principal de su región para confesarse. La fiesta de *Anata* ha mantenido todo su carácter autóctono, pero dos elementos del Carnaval cristiano han podido entrar en la fiesta. En primer lugar, los diablos, que estaban tan fuertemente presentes en la conciencia y en las creencias de la sociedad colonial, y que han sido identificados con las fuerzas de la naturaleza de carácter más negativo del mundo andino. Parece que, particularmente en el departamento de Oruro y en el norte del departamento de Potosí, se tiene la convicción de que los diablos se hacen sentir especialmente en la época del Carnaval. Harris escribe con respecto al norte de Potosí: “Los demonios pululan en el mundo en esta temporada. Durante el Carnaval nadie debiera caminar solo, ya sea de noche o de día, porque seguramente quedará extraviado o será llevado por los diablos” (1983: 143). Como es sabido, el Carnaval es celebrado con la mayor intensidad y suntuosidad en la ciudad de Oruro, donde su mayor característica son precisamente las danzas llamadas “Diabladas”. Según Monast, “esta celebración tiene lugar a las puertas de Carangas e influye sobre nuestro territorio” (1972: 195). En otras partes del mundo aymara, sin embargo, no se oye, prácticamente, hablar de la presencia de demonios en esta fiesta.

Un segundo elemento del Carnaval cristiano que ha entrado en la fiesta de *Anata* son los bautizos y matrimonios ficticios administrados por falsos curas. En Europa, la fiesta de Carnaval era a menudo una oportunidad para burlarse de las autoridades, entre ellas los curas³⁷.

El miércoles de ceniza no ha obtenido ningún significado en el mundo aymara: cae en plena época de Carnaval, que termina generalmente el Domingo de Tentación, a veces más tarde. Albó tiene registrada en su fichero sobre las costumbres y creencias aymaras una curiosa expresión que escuchó en una comunidad de la zona de Achacachi: *sinisat sarxañani*, “vámonos ya de ceniza”, expresión bilingüe que se usa para la visita ritual a las chacras que se hace en aquella zona al final de la semana de Carnaval. Se bebe, baila y prueba los frutos que se están produciendo, los mismos que son adornados con serpentinatas. Es como una despedida del Carnaval, que en el calendario cristiano se realiza el miércoles de ceniza³⁸.

Ninguno de los grandes momentos de la Semana Santa ha sido relacionado con o integrado a los ritos del ciclo agrícola anual. Sin embargo, hay algunos detalles en relación con estas fiestas que merecen ser mencionados aquí.

El Domingo de Ramos los campesinos se consiguen ramas bendecidas. En los ritos que se ejecutan para evitar las granizadas se hace una cruz de estas palmeras que, junto con otras cosas, es amarrada a un cuerno que es llevado fuera de la comunidad. En caso de caída de granizos, el cuidador de las chacras quema hojas de palmera bendecidas en el fuego que enciende cerca del Calvario de las chacras.

El Jueves Santo se celebra, a menudo, a las almas de los difuntos, convidándoles con comidas y bebidas, y visitando el cementerio³⁹. En el sur del Perú se suele subir también ese día a uno de los cerros sagrados para rezar y pedir perdón por los pecados. Al bajar del cerro, después de la visita, “recogen diferentes plantas, yerbas, y pastos (...) Ese día Dios bendice a todas las plantas y seres vivientes que existen en la tierra” (Ochoa, 1975h: 5).

Por la noche de Viernes Santo, los campesinos suelen ir a las chacras o corrales de sus vecinos para robar algunas plantas o algún animalito. No conozco el origen de esta costumbre tan generalizada⁴⁰ que se llama *khispiya*, ‘rescate’. Según Ochoa, “los aymaras participan en la liberación de Cristo, con la actividad del hurto de las chacras (...) Con ese hecho cumplen el *Tatitu khespiyaña* (salvar al Señor)” (1975h: 6). El hurto, que no puede ser castigado porque el Juez Supremo (Jesús) está ausente, podría ser interpretado como un acto de sabotaje o de resistencia al diablo que se ha apoderado temporalmente del mundo. Al robar se combate al maligno y se trata de rescatar a Jesús, que se encuentra en sus manos.

Finalmente, el Domingo de Pascua marca, a veces, el comienzo de la cosecha. Según Iturralde y Bruce, que han recogido sus datos en la provincia Omasuyos

37 Véase Maldonado, 1975: 18-19.

38 Véase Albó, 1971-1974: XA-0731.

39 Véase Albó, 1971-1974: XA-1106 y Ochoa, 1976e: 17.

40 Según mi conocimiento, el primero que ha mencionado esta costumbre ha sido Forbes (1870: 231-232). Véase también Monast 1972: 197; Valda 1972: 153; Paredes 1976 [1920]: 204-205.

(La Paz), Pascua es la fiesta de la cosecha: “Muchas veces el padrecito celebra una *Ch'ojña misa*⁴¹ (misa por las chacras), se va contento y luego la gente hace toda una ceremonia con los frutos bendecidos” (1972: 21).

Los ritos de agradecimiento por motivo de la cosecha han sido relacionados principalmente con tres fiestas cristianas, a saber, la fiesta de la Cruz, del 3 de mayo, la fiesta de Pentecostés y la fiesta de Corpus Christi.

La más antigua referencia que conozco sobre la fiesta de la Cruz entre los aymaras data de 1739. En las *Constituciones sinodales* del obispado de La Paz de aquel año leemos: “Los bayles disfrazados de Mogigangas, y Baquillas, que se acostumbran en el día de la Cruz de Mayo con apariencia de culto Religioso, poniendo altares en las casas, para pretextar su adoración, es vn infernal abuso; sin que, por quitar y destruir este se impida la devocion que tienen los Indios de llevar Cruces á las Iglesias, y exponerlas, para que se las diga Missa: porque esta Ceremonia, sin otro artificio, tiene alguna alusion, aunque muy remoto, con la de valerse de los ramos para llevarlos a sus sementeras, y heredades; lo mismo que practican con las Cruces. Quedándose en estos terminos, no se les impida su devocion” (Rodríguez, 1739: 111). Una segunda referencia la encontramos en la primera monografía que se publicó sobre los aymaras: el estudio del etnólogo inglés David Forbes, de 1870. Este autor dice que la Iglesia, después de la conquista, ha introducido en su calendario festivo algunas fiestas nuevas, aparentemente para substituir fiestas autóctonas: “Este parece ser el caso con la ‘Fiesta de la Cruz’, celebrada en La Paz en los días 3 y siguientes de Mayo, la cual, según me han informado, no se conoce en otras partes del mundo católico” (p. 234). Esta afirmación no es correcta, ya que en Europa ya existía la fiesta del Descubrimiento de la Cruz que se celebraba el 3 de mayo, fiesta que también allá sustituía elementos de la religiosidad autóctona. Así dice un autor que analiza la religiosidad popular de España: “Pronto se generaliza la fiesta de la Cruz o del Descubrimiento de la Santa Cruz (3 de mayo). En muchos puntos, la cruz de las plazuelas y caminos, que se festeja ese día, había substituído a los ‘mayos’ o árboles y varales de mayo” (Maldonado, 1975: 36). La afirmación de Forbes ha sido retomada por otros autores. Así dice Hickman, en su estudio sobre la comunidad de Chinchera (prov. Chucuito, Puno): “La fiesta [de la Cruz] no forma parte del calendario católico romano oficial, pero los sacerdotes Maryknoll han sido incapaces de ponerle fin al ser mucho más fuerte la fuerza de la tradición” (1975: 93)⁴².

El mismo Forbes dice que esta fiesta de la Cruz “es evidentemente sólo un reemplazo de la gran fiesta llamada *Aimoray* que los Indios celebraban en este mes antes de la llegada de los españoles” (1870: 234). Esta fiesta de mayo fue, claramente, una fiesta de los primeros frutos y de la abundancia, expresada ésta con el mismo nombre de la fiesta: “*Aymuratha*: Henchir el costal hasta la boca” (Bertonio 1612, II: 28) “*Aymura*: Vn costal lleno” (id. II: 29). El cronista agustino Calancha presenta esta fiesta de la siguiente manera: “El sexto mes se llama *Hatuncuzcu* i *Aymoray*, que corresponde a Mayo, sacrificavan cien carneros de todas colores, i aziase el festín desde sus sementeras asta sus casas,

41 *Ch'uxña misa*: misa verde.

42 Véase también La Barre, 1948: 188.

cantando i pidiendo a los ídolos les conservase las comidas, i multiplicase los bienes, i azen una pequeña troje donde ponen del maiz o semilla mejor para su ídolo Mamaçora, i lo adornan con cunbi, es de gran nombre la fiesta del *Almoray*” (1976 [1638]: 851). Es posible que tradicionalmente haya habido dos fiestas de la cosecha: una a comienzos de mayo, que correspondería a lo que se llama “ceremonia de la primera cosecha” (Albó, 1971-1974: XA-0497) o “celebración de la ‘media cosecha’ (*chica liarnayu*)” (Patch, 1971: 6), y otra que se realizaba cuando las cosechas habían terminado y que ha sido vinculada, como veremos más adelante, con la fiesta de Corpus. Las dos fiestas tienen el mismo carácter y en ambas se realiza el rito del festejo de la nueva producción.

La fiesta de la Cruz, sin duda, se ha hecho popular y se la celebra en todas las regiones del mundo aymara. Según Hickman, esta celebración “tiene su origen en la zona aymara de Carabuco, en Bolivia” (1975: 93). Esta afirmación se basa en una tradición originada en la segunda mitad del siglo XVI que relata que en la era apostólica se presentó en el Altiplano un discípulo del Señor que quería predicar allí el Evangelio: “Este varón dicen que andando predicando llegó a los Andes de Caravaya, y en ella hizo una cruz muy grande, y los trajo por sus ombros, asta ponerles en un cerro de Carapucu, en donde les predicó dando grandes bozes, echando lágrimas” (Pachacuti, 1950 [c.1615]: 238). Según la historia, que relata con muchos detalles el cronista de Copacabana, Ramos Gavilán, la cruz fue dejada en el lago Titicaca, donde quedó hasta que en la época colonial fue sacada de allí por orden de un cura de Carabuco⁴³. Este pueblo, que en esa época se llamaba Santa Cruz de Carabuco, celebra hasta hoy su fiesta anual el 3 de mayo, pero no sabemos si la fiesta de la Cruz se ha vuelto popular entre los aymaras por influencia de la tradición de Carabuco.

Tenemos que mencionar todavía una costumbre especial a la que se refiere el texto ya citado del Sínodo de La Paz de 1739 en relación con esta fiesta: la de llevar, el 3 de mayo, cruces decoradas a la iglesia para hacerlas escuchar misa, costumbre que ha llevado a llamar esta fiesta ‘Día o Fiesta de las Cruces’ en vez de ‘Fiesta de la Cruz’. Maxwell, que en su estudio sobre las ceremonias agrícolas de los Andes Centrales durante cuatro siglos de contacto español interpreta, injustamente, todos los ritos agrícolas desde una perspectiva incaica, sin tomar en cuenta que muchos elementos de la religiosidad andina poseen raíces preincaicas, dice lo siguiente de esta costumbre: “Llevar la cruz a la iglesia parece ser una sustitución que reemplaza la práctica incaica de llevar obsequios decorados y fetiche al templo como ofrendas para el Sol (...) Los obsequios de la gente común eran *huacas*⁴⁴ personales que habían traído de sus casas y que podrían corresponder a la decoración que hoy en día se coloca sobre la cruz y en su capilla. El hecho de que la ceremonia sea llamada la Fiesta de las Cruces en vez de la Fiesta de la Cruz evidencia su sustitución para una pluralidad de *huacas* [...] Por consiguiente, la presencia de la cruz no hace de la moderna ceremonia de la cosecha una ceremonia católica introducida por los españoles: la cruz representa un fetiche intruso en un ritual de carácter nativo” (1956: 58). Comparando lo enunciado aquí por Maxwell con la descripción que Calancha

43 Para mayor información sobre la supuesta evangelización del Altiplano en la época de los apóstoles y sobre la Cruz de Carabuco, véase Bandelier, 1957 y Claros, 1986.

44 *Waka*: nombre antiguo para determinados objetos religiosos y también para los cerros sagrados.

ha dado de la fiesta de mayo, podemos dudar que el primer autor tenga razón cuando ve en las cruces una sustitución de 'fetiches incaicos'. Puede ser que en el Cuzco esta fiesta de mayo fuera celebrada con mayor fastuosidad, pero es sabido que la influencia incaica en el campo no ha sido tan profunda como para cambiar las tradiciones ancestrales. Hemos visto en el curso de nuestro estudio que los aymaras usan en diferentes momentos de sus ritos agrícolas el símbolo cristiano de la cruz. Me parece que para el campesino la cruz es fundamentalmente un elemento protector. Al final de la época de la siembra o a comienzos de la época de lluvias, muchos campesinos colocan cruces en los sembradíos para proteger los cultivos contra las posibles inclemencias del tiempo. Y, precisamente, a comienzos de mayo se retiran estas cruces: "El día 3 de mayo, en la convicción de que ni la helada ni la granizada podían ya constituir una amenaza, Mateo recogió el crucifijo que había quedado unos cuatro meses en el nicho del calvario y lo llevó a su casa" (Carter y Mamani, 1982: 258). Llevar estas cruces u otras a la iglesia puede ser interpretado, por eso, como una manifestación de agradecimiento por la protección de las chacras y de los cultivos; agradecimiento también por la nueva cosecha, mientras que, al mismo tiempo, está en función de recibir también esa protección en el futuro.

Parece que en la actualidad el día más apropiado para la celebración de los nuevos frutos es la fiesta de Pentecostés: "La fiesta de Pentecostés, que se denomina en el área andina *ispiritu* (Espíritu), es considerada como el día de los productos en general" (Mamani, 1988: 100). Un campesino de Juli (prov. Chucuito, Puno) dijo con respecto a esta fiesta: "En Pentecostés estamos dando alegría a la papa grande, hemos terminado la cosecha en ese tiempo" (Irrarázaval, 1984: 104).

Sólo en fuentes actuales hemos encontrado referencias a esta relación entre la celebración de la nueva cosecha y Pentecostés, de modo que no podemos decir a partir de qué momento histórico se ha empezado a festejar a los nuevos productos en el día del Espíritu Santo. La razón de situar la fiesta de la cosecha en Pentecostés tendría relación con que el campesino establecía una identidad entre el espíritu vital de los productos y el Espíritu Santo, como veremos en la siguiente sección de este capítulo.

Llama la atención que prácticamente no hay elementos cristianos en la celebración de esta fiesta, a excepción de que en Pentecostés la gente suele llevar cruces a la iglesia, la mayoría de las veces pintadas de verde con un bajorrelieve de la cabeza de Cristo fijado en la intersección de los maderos. El color verde de estas cruces puede simbolizar la fertilidad de la tierra, de la cual es resultado la nueva cosecha.

La presentación de los nuevos frutos en la iglesia se realiza, a veces, también en la fiesta de Pentecostés. Llanque dice que entre los aymaras del sur del Perú "se guardan [las papas grandes y extrañas] para el día de Pentecostés para ser *ch'alladas* o bendecidas cuando van a asistir a la Misa en la Iglesia Parroquial" (1972: 243).

Los antiguos aymaras fijaban la fiesta de la celebración de la nueva cosecha en base a la observación de la constelación de las Pléyades, llamada también

la constelación de las Siete Cabrillas: cuando se observaba el orto helíacal de esta constelación, que en el hemisferio austral tiene lugar a fines de mayo o a principios de junio, había llegado el momento para la fiesta de los nuevos frutos⁴⁵. Esta fecha coincidía más o menos con la fecha de la fiesta cristiana de Corpus Christi: “Mes en que hazen fiesta por su cosecha, y es aquí por Corpus Xristi, *Casini phakhsi*” (Bertonio, 1612, I: 314)⁴⁶. Parece que la Iglesia ya en el siglo XVI ha tratado de sustituir esta fiesta de la cosecha por la fiesta de Corpus, y que los agricultores, por su parte, han tratado de integrar en esta fiesta de Corpus elementos de su fiesta agrícola⁴⁷.

Lamentablemente, nos faltan datos para poder presentar la historia que ha tenido la fiesta de Corpus en el mundo aymara. Lo único que podemos decir es que hay algunos indicios de que esta fiesta ha llegado a ser relacionada con la preparación del *ch'uñu* más que con la celebración de la misma cosecha, y que el elemento autóctono que más ha entrado en la fiesta católica son los bailes de origen agrario.

Un primer dato al respecto lo encontramos en una obra del arqueólogo inglés George Squier de 1877: “Ya he dicho que nuestra visita a Tiahuanaco coincidió temporalmente con el Chuño y Corpus Christi (...) Su celebración de la fiesta del *Chuño*, una ceremonia que data de antes de la conquista, y de la fiesta de la Iglesia, eran igualmente notables (...) El festival [del *ch'uñu*] culminó con el comienzo de la fiesta de la Iglesia. Fue un espectáculo extraordinario el de los símbolos del cristianismo y las imágenes de nuestro Salvador y los santos llevados por las calles de Tiahuanaco por un sacerdote tambaleante e indios que hacían eses, mientras los jaraneros del chuño danzaban y tocaban el tambor alrededor de ellos” (1974: 164-165).

Hemos encontrado otros indicios en un estudio del etnomusicólogo Max Peter Baumann, que acompaña un disco con música de los aymaras y quechuas de Bolivia. Baumann registró dos danzas relacionadas con el *ch'uñu* y que, según sus indicaciones, son ejecutadas en la fiesta de Corpus. La primera se llama *ch'uñu warka*, ‘tubérculos de chuño’⁴⁸, y la segunda *ch'uñu pirwa*, ‘troje de chuño’⁴⁹. Estas danzas son ejecutadas, según este autor, “de un lado como acción de gracias por la cosecha pasada, de otro lado al mismo tiempo también con plegarias para el próximo año” (s.f.: B8). De este modo, la fiesta de Corpus culmina el ciclo agrícola y presenta tanto la afirmación de la vida como su proyección hacia el futuro.

Como conclusión, podemos decir que los campesinos aymaras prácticamente no han tomado conciencia del sentido y del contenido del ciclo litúrgico cristiano. Esto se debe principalmente a que los españoles les transmitían una forma de cristianismo que, aun conociendo de alguna manera las costumbres religiosas agrarias, ciertamente no apoyaba o afirmaba una cultura agraria,

45 Véase Bouysse 1987: 262-265. Bertonio ofrece varios nombres aymaras para esta constelación: “Cabrillas que llaman vn as estrellas: *Catachilla huara huara*” (1612, I: 107). “*Hucchu*: Las Estrellas que llaman cabrillas, o como ellas” (1612, II: 161). “*Mucchu*, vel *vicchu*, Estrellas que llaman cabrillas” (1612, II: 226).

46 En la segunda parte del vocabulario de Bertonio encontramos: “Easiui (¡sic!) pakhsi. Mes en que hazen fiesta por la cosecha, y aqui suele ser por Junio” (1612, II: 37).

47 Ver el texto del Segundo Concilio Limense que hemos reproducido en la página 219.

48 Registrada en Colquencha (prov. Aroma, La Paz). Véase Baumann, s.f., B.8.

49 Registrada en Laura Llokolloko (prov. Pacajes, La Paz). Véase Bauman, s.f., B.9.

por haberse identificado más profundamente con la cultura urbana. Además, el simbolismo del año litúrgico del hemisferio norte, centrado en la historia de la salvación ritualmente revivida en conexión con las cuatro estaciones, no era comprensible para los agricultores del hemisferio sur, y por eso ese año litúrgico no satisfacía sus necesidades religiosas específicas. Así, los aymaras han integrado a su religión los momentos del ciclo litúrgico del hemisferio norte que más o menos coincidían con momentos rituales importantes de su propio ciclo agrícola, reemplazando sus significados por significados agrícolas, mientras que otros momentos del ciclo litúrgico que no coincidían con momentos del ciclo ritual agrícola anual, no han llegado a tener mucha importancia para ellos.

5.4. Los destinatarios de los ritos

En el curso de nuestro estudio hemos mencionado con frecuencia a los destinatarios de los ritos agrícolas. Los hemos encontrado al analizar cada uno de los ritos, al presentar la cosmovisión aymara, al hablar del espacio sagrado y al analizar el tiempo sagrado. Ahora queremos tematizar también esta importante dimensión de la religión aymara dentro del contexto de la cristianización del mundo aymara.

5.4.1. *Los destinatarios propiamente aymaras*

Para entender lo que hemos llamado la sociedad extrahumana de los campesinos aymaras es necesario tener en cuenta su propia y singular manera de experimentar la vida dentro del peculiar paisaje del Altiplano. Creo que los aymaras, desde el momento de su sedentarización en la alta planicie andina, bordeada por dos grandes cordilleras, han ido experimentando la presencia de varias dimensiones en la naturaleza: una dimensión generadora y procreativa, una dimensión receptiva y productiva, una dimensión protectora, abrigante o amparante, una dimensión destructiva y una dimensión armonizante que engloba la totalidad. Estas dimensiones las encontraban ellos también en sí mismos, es decir, en la naturaleza humana, y las interpretaban como fuerzas o poderes diferentes que se encuentran mutuamente en un movimiento constante, chocándose, luchando entre sí y, también, complementándose.

En la naturaleza que le rodea, el aymara ha ido ubicando estas dimensiones o fuerzas como existiendo en diferentes niveles. Las altas montañas protegen y desde allá vienen las lluvias que fecundan la tierra. Pero de allá vienen también las granizadas, las heladas y los vientos fuertes que saben destruir los cultivos y causar sufrimientos en los hombres y los animales. Los cerros menores abrigan de alguna manera contra las inclemencias del tiempo. Partes de la tierra se dejan labrar y producen, otras partes resisten a las lluvias fecundantes y se quedan estériles. Los lagos alimentados por los ríos producen y dan vida, las aguas estancadas causan la muerte. Los flancos pelados de los cerros y las pampas espaciosas dan paso al hombre y le posibilitan comunicarse con otros, pero las cuevas profundas, los socavones, las grietas y las hondas quebradas pueden aprisionarlo y tragárselo. En algún momento de su historia, el aymara ha ido personificando y nombrando a estas fuerzas, con las cuales diariamente está en contacto y que tiene que tomar

continuamente en cuenta si quiere sobrevivir. *Achachilas* o *Mallkus*, ‘abuelos’ o ‘jefes’, son las altas montañas y los altos cerros que se elevan en el paisaje altiplánico. Son los primeros los que toman la delantera, los grandes centinelas del pueblo aymara y, al mismo tiempo, los que dominan la lluvia y la sueltan y así fecundan la tierra; o la retienen, causando la infecundidad. Son como, o son, los antepasados remotos, *Achachilas* y *Mallkus* ellos también, que han conducido a los aymaras hasta el Altiplano y han garantizado su existencia allá convirtiéndolos en agricultores y haciéndoles procrearse. Esas veneradas montañas tienen también, como los antepasados, fuerzas destructivas. A su sombra están las *T'allas* y *Awichas*, ‘señoras’ y ‘abuelas’, los cerros menores que abrigan, protegen y amparan, como en todos los tiempos las madres aymaras han amparado a sus hijos. Están los *Samiris* y *Uyxiwis*, pequeñas elevaciones naturales o artificiales, imitaciones en miniatura de los cerros y, así, protectores y protectoras también. *Pachamama*, la ‘señora del espacio habitado por el hombre’, es la tierra fértil, la tierra cultivable, la que recibe la lluvia y produce. Esta tierra es buena, pero a veces se cansa y no produce bien, o se vuelve dura y no da nada. Directamente relacionados con ella están los *Ispallanaka*, las fuerzas que están en las semillas de las plantas comestibles, y el *Man'q'a tatitu*, el ‘señorcito del alimento’, la fuerza que entra en el hombre al alimentarse y que le da vigor para vivir.

Finalmente, están los *Saxras*, los *Anchanchus*, los *Supayas* y otros, que son las fuerzas de las partes no cultivables de la tierra, de las cuevas, las quebradas, los pantanos, etc. Son como contrafuerzas que pueden obstaculizar el proceso de procreación y de producción y dañar la integridad física y mental del hombre. Parecen fuerzas negativas, pero no lo son del todo porque, a veces, descubren riquezas que están escondidas en las entrañas de la tierra o dejan que la tierra estéril se vuelva fértil. Así, cada fuerza puede convertirse en su contrario, como el agua que puede dar vida o ahogar, y todas están en una constante competencia y, al mismo tiempo, en un continuo movimiento de reciprocidad y complementariedad, gracias a la fuerza armonizante que abarca y engloba todas las fuerzas.

5.4.2. *La introducción del mundo sobrenatural cristiano*

La predicación de la doctrina cristiana en el mundo andino en las primeras décadas de la Colonia tropezó con varios problemas serios, entre ellos el desconocimiento o conocimiento sólo rudimentario de las lenguas indígenas, la falta de uniformidad en la presentación de la doctrina y de material catequístico y la dificultad de encontrar en las lenguas indígenas palabras adecuadas para transmitir correctamente los conceptos cristianos. Además, el conocimiento de las religiones autóctonas era muy deficiente y, aunque poco a poco se iba profundizando en este campo, nunca se ha llegado a un entendimiento suficiente de estas religiones para poder adaptar adecuadamente la predicación y la enseñanza del mensaje evangélico y de la doctrina cristiana a la propia idiosincrasia cultural y religiosa de los pueblos andinos.

En las primeras décadas de la evangelización, no existiendo aún el catecismo único del Concilio de Trento, se usaban cartillas traídas de España, las mismas que varios misioneros y doctrineros tradujeron a las lenguas indígenas.

Al obispo Loayza, de Lima, le pareció peligroso usar estas traducciones y las prohibió en su *Instrucción* de 1545:

Somos informados que con santo y virtuoso celo se han hecho algunas cartillas en las lenguas de los naturales donde se contienen los principios de nuestra fe, y porque aun no nos consta que las dichas cartillas o algunas dellas esté traducida y corregida conforme a la propiedad y significación de la lengua latina o de nuestro romance castellano (...) mandamos, so pena de excomunión mayor *latae sententiae* a todos los que (...) al presente están doctrinando los naturales o adelante fueren nombrados para ello (...) que doctrinen y enseñen a los dichos naturales en el estilo general que es en la lengua latina o en romance castellano, conforme a lo contenido en las cartillas que de España vienen impresas y, por el presente no usen de las dichas cartillas hechas en su lengua hasta tanto que por nos, juntamente con los autores dellas y otras personas que entiendan. bien su lengua, sean vistas y examinadas, y de las que así están hechas, se reduzcan y hagan una (1952: 142).

El Segundo Concilio Limense, de 1567-1568, ya instruye enseñar la doctrina en las lenguas indígenas, pero habrá que esperar hasta el año 1585 para poder contar con material uniforme en quechua y aymara. En aquel año se editan los siguientes textos importantes preparados por el Tercer Concilio Limense:

Catecismo breve para los rudos y ocupados.
Catecismo mayor, para los que son más capaces.
Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones.
Confessionario para los curas de Indios.

Aún entonces no fue fácil llegar a una verdadera uniformidad en la enseñanza de la doctrina: el material no llegó a manos de todos los doctrineros y no todos estaban dispuestos a usarlo. Además, muchos seguían teniendo problemas con las lenguas indígenas. Los obispos, por eso, se veían obligados a insistir y aun a amenazar. Así leemos, por ejemplo, en las Constituciones Sinodales de Cuzco, de 1591:

Assimismo el Concilio segundo tiene mandado a los curas de indios les enseñen la doctrina cristiana en su propia lengua natural quichua o aymara, y el Concilio tercero manda lo mismo en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor, y que todos los curas de indios tengan el catecismo, sermones y confessionarios aprobados e impresos por orden de dicho Concilio en que hasta ahora también ha havido algún descuydo y porque no le haya de aquí en adelante en negocio tan grave, lo cumplirán so pena de cincuenta pessos en la qual incurran quando ay copia del dicho catecismo, confessionario y sermones (Montalvo, 1987: 41).

Parece que desde el comienzo de la evangelización se enfocaba la enseñanza de la doctrina cristiana acerca de Dios desde una refutación de los supuestos 'dioses' indígenas. El obispo Loayza dice en su *Instrucción* de 1545: "Para que en alguna manera se despierten al conocimiento de Dios, platícalles la ceguera y errores en que han vivido adorando piedras y otras criaturas o obras de sus manos" (1952: 140). El Primer Concilio de Lima, dirigido por Loayza, se expresó de la misma manera:

(...) el indio sea industriado en nuestra fe católica, dándole a entender el horror y vanidad en que han vivido, adorando al sol y a las piedras y a las demás Criaturas (Primer Concilio, 1951a [1552]: 9).

Desde esa refutación se llegaba a la presentación de Dios como Creador y Señor Universal:

dándoles a entender como hay un Criador y señor de todas las cosas, a quien han de adorar y tener por señor (id.: 9).

Este Dios asume todas las funciones que los indios andinos atribuían a sus ‘dioses’:

Y que no adoren al sol, ni la luna, ni estrellas, que las hizo Dios para que nos alumbrasen el día y la noche y nos sirviesen, ni adoren las piedras. Y que cuando estuvieren enfermos o no lloviese, o les faltare algo, no lo pidan al sol ni a las *guacas*, que no oyen ni sienten ni les pueden remediar, ni vayan a los hechiceros para que lo pidan sino a solo Dios, de quien nos viene todo el ayuda y favor, lo pidan (id.: 32)⁵⁰.

Además de señalar las cualidades de Dios, como su misericordia y su bondad, se enfatizaba mucho que Dios puede enojarse y castigar:

(...) pláticalle [dice Loayza] que por estos errores y otros vicios en que han vivido, ha estado Dios ‘enojado dellos’, y no ha enviado sacerdotes, clérigos y religiosos para que los enseñen y apartasen destos yerros (1952,[1545]: 140).

El lenguaje que se usaba era muchas veces bastante fuerte y humillante. Demos, como ejemplo, una cita de la *Reprehension para los idolatras y supersticiosos* que se encuentra en el *Confessionario* de 1585:

Quiero que sepas quan enojado esta Dios contra ti por esas maldades que has hecho de adorar las *guacas*, o al sol, etc. Porque le has quitado su honra, y la has dado a las piedras y a los cerros y otras cosas que son muy viles (...) Di tonto, ¿porque haces tan gran necesidad? [...] Dime loco, ¿que piensas que la *guaca* te haze bien o mal? Muy ciego estas. Mira que te digo que si mas tornas a essas maldades te castigara Dios reziamente (...) quizá te embiara vn rayo que te parta, o vn mal rabioso de muerte (Tercer Concilio, 1985c: 242; 244).

Para la enseñanza de la doctrina sobre la Santísima Trinidad, no se lograba encontrar otro lenguaje que el abstracto de la dogmática. En el *Catecismo breve para los rudos y ocupados* encontramos las siguientes preguntas y respuestas.

¿Quién es Dios?

Es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, que son tres personas y un sólo Dios. ¿Cómo son tres personas, y no mas de un solo Dios?

Porque de estas tres personas, el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo. Ni el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo. Ni el Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo. Pero todas tres personas tienen un mismo ser, y así son no más de un solo Dios (Tercer Concilio, 1985a (1585J: 45-46).

50 En los textos del Tercer Concilio Limense, de 1582-1583, se encuentran estos mismos conceptos, pero se puede observar claramente que el conocimiento de la religión autóctona se había profundizado considerablemente. Vale la pena citar aquí dos fragmentos algo extensos del Tercer Catecismo o Sermonario, que me parecen muy característicos para la predicación de la doctrina sobre Dios.

“Mirad hijos míos, esos cielos tan grandes, y tan hermosos, esse sol tan resplandeciente, essa luna tan clara, essas estrellas tan alegres y tan concertadas, mirad la mar tan inmensa, los ríos que van corriendo pressurosos a ella, mirad la tierra y sus campos, y montes tan altos, las arboledas y fuentes, la muchedumbre de aues en el ayre de ganados en los prados, de peces en las aguas. El que es señor de todo esso, y lo gobierna y manda esse es Dios, el que hizo todo esso y lo conserua con sola su palabra, ese es vuestro Dios, el que embia los tiempos de lluvia y multiplica vuestros ganados, y acrecienta vuestras sementeras, y os da el mayz, y el trigo, y las papas, y todo quanto ay en la tierra (...), esse es Dios (...) El que atruena en las nubes y echa relampagos y rayos para espantar a los hombres, y hazer que le teman, esse es Dios (...) No penseys hijos míos, que un Dios es el que manda en el cielo, y otro en la tierra, y otro da el mayz y otro el ganado, y otro da el trigo, y uno que embia los truenos, y lluvias, y otro da la salud, ni es vno el Dios de los viracochas, y otro de los Indios.

Esto dixeron vuestros antepassados porque sabian poco, y eran como niños en el saber de Dios. De lo qual os auays de reyr y hazer burla. Porque no ay muchos Dioses ni muchos señores, sino vno solo, que lo manda todo” (Tercer Concilio, 1985d [1585]: 403-405; Sermón V).

“La primera [palabra] es que adores y honres sobre todo al verdadero Dios que es vno solo, y no adores, ni tengas otros dioses, ni ydolos, ni *guacas*.

Por este mandamiento se os manda que no adoreys al sol, ni a la luna, ni al luzero, ni las cabrillas, ni a las estrellas, ni a la mañana, ni al trueno, o rayo, ni al arco del cielo, ni a los cerros ni montes, ni a las fuentes, ni a los ríos, ni a la mar, ni a las quebradas, ni a los árboles, ni a las piedras, ni a las sepulturas de vuestros antepassados, ni a las culebras, ni a los leones, ni a los ossos, ni a otros animales, ni a la tierra fertil: no tengays villcas, ni *guacas*, ni figura de hombre, o ouejas hechas de piedra, o chaquiras, manda os que no offrezcays al sol, ni a las *guacas*, coca, cuyes, sebo, cameros, ropa, plata, chicha, ni otra cosa, ni mocheys al sol, ni a las sepulturas de vuestros antepassados inclinando la cabeça y alçando las manos, ni hableys al sol, ni al trueno, o a la pachamama, pidiendo os den ganado, o mayz, o salud, o os libren de vuestros trabajos y enfermedades. Todo esto manda Dios que no se haga, y el que faze qualquiera cosa destas morira y ardera en el fuego del infierno para siempre jamas” (Tercer Concilio, 1985d [1585]: 554-556; Sermón XVIII).

En el *Catecismo mayor* se dice:

Creemos y confesamos todos los cristianos que este Dios omnipotente es Padre e Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas distintas y un solo Dios verdadero.

Pues, ¿como son tres y un solo Dios?

Porque ninguna de esas tres personas es la otra, y cada una de ellas es Dios, y todas tres son un mismo Dios porque tienen un mismo ser y poder y divinidad, sin que haya en ellas mayor ni menor; y no hay otro Dios sino este que adoramos y confesamos los cristianos (Tercer Concilio, 1985b [1585]: 79-81).

Las autoridades eclesiásticas y los doctrineros estaban muy conscientes de lo difícil de esta doctrina. Por eso se contentaban con lograr sólo un mínimo entendimiento. El padre José de Acosta, consejero del Tercer Concilio Limense, dice al respecto en su *De Procuranda Indorum Salute*:

Me parece bien la opinión del doctísimo cardenal Hosio, muy benemérito de la Iglesia: “La distinción de las personas, dice, y la unidad de la sustancia, si hay hombres tan rudos que no la pueden comprender, no la creo tan absolutamente necesaria para la salvación, que todos la hayan de creer explícitamente, y si alguno no llega a tanto haya por eso que desconfiar de su salvación” (1561: fl0). Bien y piadosamente dicho. Porque para que los más rudos crean cuanto es bastante el misterio de la Trinidad, les es suficiente en creer en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y no es preciso exprimir despacio estos conceptos ante ellos, porque si se adelgazan sutilmente se les escaparán de su corto alcance. Crean, pues, en un solo Dios omnipotente, creador de todas las cosas, crean que esto es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y si llegan a más enséñeseles que son tres personas distintas y un solo Dios, por tener una misma y sola sustancia (1952 [1589]: 449).

Fue mucho más fácil presentar a Jesús. Sin embargo, llama la atención que en la evangelización se daba casi exclusiva importancia a su nacimiento virginal y a su pasión y muerte por los pecados de los hombres, prestando poca atención a los mensajes que dio durante su vida pública.

Del Espíritu Santo no se dijo prácticamente nada en los catecismos y sermones. La devoción de los santos recibe poca atención en los textos oficiales de la época colonial, pero sabemos que ha sido propagada intensamente por los doctrineros y los curas, especialmente al dar a cada pueblo y comunidad indígena su santo patrono o santa patrona y estimulando la veneración y la devoción de los mismos.

La Virgen María ocupaba el primer puesto en la propagación de las devociones. Ya dijo el obispo Loayza en su *Instrucción* de 1545: “que las oraciones que hacemos a nuestra Señora, como es el Ave María y Salve Regina, son para que ruegue a su Hijo por nosotros y que nos perdone los enojos que siempre le hacemos quebrantando sus mandamientos, porque puede mucho con él, como Madre, y a nosotros nos quiere y ama como a hijos, y, así mismo, las oraciones que hacemos a los otros santos son para este efecto” (1952: 141-142).

La devoción mariana se hizo pronto popular entre los pueblos andinos y fue aprovechada por los doctrineros para sustituir ciertos cultos autóctonos y para combatir al Demonio. En el mundo aymara llegó a ser famoso el santuario de Copacabana, sitio que ya era, en tiempos precristianos, un lugar de cultos especiales⁵¹. En el siglo XVII, los agustinos, guardianes de este santuario y del de Pucarani, empezaron a elaborar una mariología peculiar en relación con la

51 Véase Gisbert, 1984.

Virgen de Copacabana. Según ellos, el Demonio se había adueñado de modo especial del asiento de Copacabana, personificándose concretamente en la tierra, los cerros, el lago y el sol. María vino a Copacabana para combatir al Demonio y logró expulsarlo de aquel sitio e implantar la verdadera fe:

Oh serenísima Reina de los Angeles (...), vinistes a Copacabana a extirpar la idolatría, a quebrar aras, a derribar simulacros, a enmudecer los Idolos, a destruir sus altares, a asolar los templos, a enflaquecer su partido, a sembrar santa doctrina, a entablar la fe y últimamente a que la corte de Satanás fuese vuestro adoratorio (Ramos, 1976 [1621]: 102).

Según los agustinos, el resultado o el efecto de la presencia de la Virgen fue impresionante:

Ya gracias sean dadas al omnipotente Dios, y a la esclarecida reina de los Angeles, la Virgen de Copacabana, que en este asiento de donde ella es Patrona, no hay rastro de Idolos ni de apachetas, ni de cosa que huele a idolatría, porque como los Naturales de aqueste lugar y de casi toda su comarca han visto tantas maravillas y milagros que la Virgen ha obrado en favor suyo, olvidados de sus locas ceremonias y ritos supersticiosos acuden a ella, que como verdadera Madre y Señora jamás se cansa de favorecerles con larga mano (Ramos, 1976 [1621]: 70).

La presentación misma del concepto de Demonio fue otra novedad que introdujeron los evangelizadores. Toda la religión andina fue interpretada como creada, formada o inspirada por el Demonio: los ritos eran diabólicos, los sitios y objetos sagrados encarnaban al Demonio, los destinatarios de los ritos eran personificaciones del Demonio, y los ministros religiosos, colaboradores de aquél. Entre las fuerzas de la naturaleza personificadas de carácter más negativo, los evangelizadores escogieron el *Supaya* para ser identificado con el Satanás cristiano⁵².

5.4.3. *La aymarización de los seres sobrenaturales cristianos*

En todos los ritos agrícolas los aymaras hacen varias veces la señal de la cruz y pronuncian las palabras *Tius Awiki*, *Tius Yuqa*, *Tius Espíritu Santu*, a quienes se dirigen también en las oraciones de los ritos. Sin embargo, nunca han llegado a un entendimiento aproximado del misterio de la Santísima Trinidad. En 1668, el obispo de Quito, Alonso Peña Montenegro, escribió en su famoso *Itinerario para parrochos de Indios* sobre los indígenas andinos en general:

quando les explican el Mysterio de la Santíssima Trinidad, diciendo, que ay Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, acomodan luego la generación divina a las humanas, y creen que el Padre es más antiguo que el Hijo, y que siendo tres Personas distintas, están en tres lugares distintos apartados, y divididos entre sí (1754: 272).

Similar interpretación encontramos aun en nuestros días. Así, escribe el aymara Ochoa:

Esta denominación del trío de divinidades que forma el Ser Supremo no satisface la idea ni el mensaje pregonado por un solo Dios verdadero creador del universo. Por tanto, para la idea del aymara es muy difícil de comprender que existen tres dioses distintos, que gobiernan el universo, quizás por esto no comprenden que hay tres personalidades distintas y un solo Dios verdadero, el pueblo aymara ha creado sus propias interpretaciones que dicen: “el mundo pasará por tres edades: la de Dios Padre, la de Dios Hijo y la de Dios Espíritu Santo (1978a: 25-26).

52 Sobre esta identificación, véase Taylor, 1980.

La Primera Edad “corresponde al periodo que comprende la creación del universo por Dios Padre (...) y terminó cuando Lucifer hijo mayor de Dios se rebeló e insinuó a la gente que cometiera pecados (...) Entonces Dios, Padre decidió exterminar el mundo, pero surgió su hijo menor llamado Jesús Cristo, que dijo: ‘Padre, no hagas desaparecer el mundo, dámelo a mí para que yo pueda limpiarlo’” (Ochoa, 1978a: 26). La Segunda Edad “empieza con la toma del mundo por Jesucristo quien empezó a organizar el Universo (...) Hoy sigue la edad de Jesús Cristo, que aún no ha terminado” (*id.*: 26-27). La Tercera Edad “es la venida del Espíritu Santo que recién vendrá con la segunda venida de Jesucristo a la tierra” (*id.*: 27). Ochoa concluye su exposición sobre las Edades del mundo diciendo: “Esta concepción del pueblo aymara nos hace ver la forma cómo fue interpretado el Trío de Divinidades que con la mezcla de la enseñanza del catolicismo y el protestantismo no han desviado su creencia en cuanto se refiere al Ser Supremo y la creencia sobre la existencia del universo” (*id.*: 27)⁵³. Efectivamente encontramos aquí una mezcla de elementos de la antigua mitología de los Andes, que habla de una primera edad de las tinieblas (*ch'amakpacha*) y una segunda edad de luz (*qhanapacha*), y una costumbre cristiana de dividir la historia de la salvación en tres grandes edades. Mientras tanto, ‘Trinidad’ se ha convertido en un santo y ha llegado a ser uno de los patronos de los animales⁵⁴.

Aunque Dios Padre es invocado casi siempre en los ritos⁵⁵ y el ‘Padre Nuestro’ es parte integral de las oraciones, los aymaras lo consideran generalmente como un destinatario menos importante, ya que, según su concepto se ha retirado del mundo después de haberlo entregado a su Hijo y vive en la lejanía del cielo, sin preocuparse demasiado por los humanos. Lo que sí es cierto es que se mantiene, frecuentemente, la idea de que el Padre sabe castigar a sus hijos. En relación con calamidades naturales, enfermedades y accidentes, se oye decir a menudo: ‘Dios nos ha castigado’⁵⁶.

El concepto de Dios que los aymaras se han ido formando abarca ahora, de alguna manera, la totalidad de las fuerzas de la naturaleza que habían personificado: “En nuestra concepción de Dios entran también los seres protectores, el sol, la tierra” (Calixto Quispe en Albó y Quispe, 1987b: 13). El sacerdote aymara Domingo Llanque explicita este concepto de la siguiente manera:

El Aymara siente que el mundo que le rodea depende de un ser omnipotente. Siente una dependencia y quiere depender de ese espíritu para recibir favores y ayuda contra las adversidades cósmicas. Quiere comunicarse con ese espíritu, lo busca y piensa que está en los cerros, en el agua, en el viento, en el sol, en la luna, etc.

El Aymara siente una fuerza fuera de las cosas que le rodean, siente un ser extraño, pero no le puede identificar y se imagina los lugares donde podría encontrarse con ese ser,

53 Para una descripción más amplia de las tres Edades, véase Ochoa 1976a: 5-11. La presencia actual de la Iglesia Católica, de diferentes iglesias protestantes y de numerosas sectas en el mundo aymara, confunde a muchos aymaras en relación con su concepto de un único Dios. La siguiente cita habla por sí: “Ahora que me cuestiona, a que se deberá las tantas religiones que aparecen, será que hay tantos dioses, pero yo creo que Dios es uno, que es Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros, por lo que había defendido a los pobres, en ese único Dios creo...” (Josefa Monasterios en C T P 1987: 11).

54 Véase Ochoa, 1978a: 24.

55 Las advocaciones más comunes de Dios Padre son *Suma Tius Atzki*, ‘Dios Padre Bueno’; *Alaxpachankir Tatitu*, ‘Señoreito que está en el cielo’; *Qullana Atzki*, ‘Padre Soberano’.

56 Para más detalles sobre Dios Padre en la religión aymara, véase Jordá, 1981: 317-329. Sobre Dios como castigador, véase Finch, 1979.

y así trata de identificar y ubicar la influencia divina. Ejemplo: Espíritu protector tutelar = *Achachila Apu*. Espíritu de la tierra = *Pachamama*. Espíritu de la casa = *Tapani - Uyɨwiri*. A veces, este mismo espíritu es llamado *TATITU* o *AWQUI*, en reconocimiento de afiliación (s.f. 2, p. 3).

Hasta qué punto Jesús ha llegado a ser uno de los destinatarios de los ritos agrícolas como Hijo de Dios, que ha venido al mundo para salvarnos, no está todavía muy claro. Lo que sí está claro es que su presencia es muy nítida en el mundo aymara. Él está representado en hermosas imágenes, muchas veces antiguas, que los campesinos guardan en sus casas, y en el símbolo de la cruz, que juega un papel muy importante en los ritos agrícolas. En la ‘tumba’ que se construye en las casas con motivo de la celebración de los difuntos se coloca una cruz. Durante los ritos de fines de noviembre, el ‘pasante’ entra al baile con una cruz verde. En caso de extrema sequía, cuando los campesinos suben a los cerros para ejecutar los ritos de obtención de la lluvia, los niños que les acompañan llevan cruces. Al final de la época de la siembra se colocan cruces en los calvarios de las chacras y, a menudo, en las chacras mismas. Se hacen cruces de palmeras bendecidas en Domingo de Ramos en los ritos contra la granizada. En la fiesta de la Candelaria, la primera celebración de la precosecha, se colocan cruces de madera adornadas con serpentinas y flores en el centro de los diferentes campos. En las fiestas de la cosecha, el 3 de mayo y Pentecostés, se llevan cruces a la Iglesia para ‘hacerlas escuchar Misa’. Además, en las ofrendas que se preparan en los ritos casi siempre se colocan hojas de coca en forma de cruz, y las libaciones de alcohol, a menudo, se hacen también en forma de cruz.

Aunque es probable que el símbolo de la cruz se haya conocido en los Andes en tiempos pre cristianos⁵⁷, no se puede dudar de la identificación de la cruz con Jesucristo en los ritos agrícolas actuales de los aymaras. Un aymara de la comunidad de Collacachi (prov. Chucuito, Puno) indicó esa identificación de la siguiente manera: “La Cruz es importante porque nuestro divino creador del cielo ha muerto por la salvación de nosotros; entonces nosotros llevamos esa señal de que nuestro Cristo murió en la cruz y es por eso que llevamos esa costumbre. Nacemos y morimos con la Cruz y la Cruz representa un santo y es una defensa en el año, en trabajo, chacra, carnavales y para ganados adoramos” (González, 1986: 38). Esta cita me parece importante porque nos indica varias dimensiones de la aceptación de la cruz en el mundo agrícola aymara. En primer lugar, se indica el conocimiento de la muerte de Jesús en la cruz por nuestra salvación. En segundo lugar, se expresa la idea de que la imagen de Jesús es como la imagen de los santos y que el mismo Jesús es considerado más como uno de los santos que como la segunda Persona de la Santísima Trinidad. Jordá ya indicó esa idea cuando escribió: “Al Cristo (...) lo vemos normalmente (...) entre los ‘Tatas’ o ‘Señores’ y cerca de los santos y vírgenes y aún de otros Tatas o Señores ancestrales” (1981: 330). En tercer lugar, la cruz es una ‘defensa’, es decir, tiene una función protectora: protege las chacras y las plantas contra todo lo que podría dañarlas. Al respecto, González registró los siguientes testimonios de campesinos aymaras de la

57 Sobre la presencia de la cruz en la América precolombina, véase Quiroga, 1901.

provincia de Chucuito (Puno): “Utilizamos la Cruz para nuestro cultivo y nuestro ganado, es defensa diaria”; “Cada año nos llevamos una fe a la Cruz para que no haya granizada y helada” (1986: 44-45). Finalmente, la cruz ha llegado a ser un símbolo de fertilidad: la cruz verde y las cruces adornadas con serpentinas y flores y, probablemente también un medio para favorecer e incentivar el crecimiento de los cultivos⁵⁸.

El Espíritu Santo, llamado comúnmente *Tata Ispiritu* o simplemente *Ispiritu*, ha sido identificado por los campesinos aymaras con la fuerza vital de los productos agrícolas, más concretamente con la fuerza vital de las papas, alimento básico de toda la dieta altiplánica. Por eso, lo llaman también *Manq'a tatitu*, ‘señorcito del alimento’. Así, la fiesta de Pentecostés, fiesta del Espíritu, es la fiesta de acción de gracias por la nueva producción, cuya fuerza vital garantiza la continuidad de la vida⁵⁹.

Richard Patch, en un breve estudio sobre los ritos agrícolas de los aymaras de la provincia Manco Cápac, cuya capital es Copacabana, dice: “Las fiestas de los tiempos incaicos eran realizadas en honor de la *Pachamama*, la diosa principal de la tierra y de la fertilidad. Los primeros frailes y sacerdotes españoles juntaban la veneración de la Virgen María con este culto” (1971: 7). Lo que afirma este autor en la última frase no me parece acertado, ya que los misioneros de la época colonial se oponían al culto de la *Pachamama*, que consideraban como idolátrico, y trataban, en cambio, de sustituirlo por el de la Virgen María. Más aun, varios de ellos estaban convencidos de que efectivamente lograron esto. Sin embargo, el resultado de la evangelización no ha sido tan positivo como quiere hacerlo entender, por ejemplo, Ramos Gavilán, en el texto que hemos citado más arriba (p. 238): ni en Copacabana, donde él mismo trabajó durante varios años⁶⁰. Como dice Mariscotti en su obra sobre la *Pachamama*. “El proceso histórico, que fue conscientemente desencadenado por los conquistadores, no condujo, como estos esperaron, a la sustitución del culto de la Madre Tierra por el de María, sino a la fusión de ambos” (1978: 63).

Excursus. Las identificaciones de María en la obra de Ramos (1621)

Teresa Gisbert, basándose principalmente en la obra de Ramos Gavilán, ha insinuado que los agustinos altoperanos han contribuido seriamente a la identificación de la Virgen María con la *Pachamama*. En un artículo sobre Copacabana dedica una parte a ‘Los agustinos y el pensamiento de la *Ciudad de Dios*’, y dice de ellos: “Como el mundo géntilico era muy variado y sus dioses múltiples con referencia al cristianismo, se eligió a la Virgen como figura central, dejando a Dios mismo en un plano superior, el cual sólo desplazó al Sol identificándose con Pachacámac y Viracocha, quienes eran según los teólogos virreinales, las versiones americanas del Dios cristiano. La figura de Cristo se conservó muy fuera de este contexto con características incontaminadas. La Virgen sustituyó básicamente a la *Pachamama*, pero también a muchos dioses locales” (1984: 32). El argumento para la identificación de la

58 Para más detalles sobre la cruz en el mundo rural andino, véase González, 1986. Para más información sobre Jesucristo en la religión aymara, véase Jordá, 1981: 330-338.

59 Para más detalles sobre el Espíritu Santo, véase Jordá, 1981: 338-344.

60 Véase Espinoza, 1973

Virgen María con la *Pachamama* por parte de los agustinos se encuentra en otro estudio de la misma autora: “(...) en Copacabana se adoraba a la Madre Tierra y su santuario no era un templo sino una parte de tierra consagrada. La identificación de esta tierra con María se explicita en otro texto del mismo Ramos, el cual dice: ‘Dios (es) el padre que produce la vida, (y) porque ningún bien llegue a la tierra sin que se deba a la Virgen, deposita en ella los rayos de su poder, para que después ella como Madre, los comunique a la tierra’⁶¹. El símil del sol fecundando a la tierra para que ésta dé vida, viene dado por Dios depositando los rayos de su poder en la Virgen y convirtiéndola así en madre” (1980: 21). Me parece que la interpretación del texto de Ramos no es correcta. Para argumentar esto es necesario profundizar un poco más en el famoso libro de Ramos que, sin duda, refleja no solamente el pensamiento del mismo autor sino también de los agustinos que atendían el santuario de Copacabana.

Por varios relatos que se encuentran en el libro de Ramos se puede sacar la conclusión de que la Virgen María había llegado a tener una importancia para los campesinos aymaras. Uno de los medios de profundización cristiana en los convertidos era la organización de cofradías y ha sido precisamente en relación con una situación perjudicial para la agricultura que se fundó una cofradía de la Virgen de Copacabana. Ramos escribe:

(...) este asiento de Copacabana, y sus tierras, era infestado con los continuos hielos, que a los principios de febrero despedía el cielo contra sus sementeras, que por aquel tiempo comienzan. Este tan ordinario azote, traía acosadísimos a los miserables Indios, que no les daba lugar a ningún descanso; estando siempre sobre ellos, el temor de la hambre, con las demás calamidades que tras ella vienen, verdugos del hombre. Determinaron pues poner sus suertes en las manos de Dios, y en las de su madre sus peticiones (camino seguro para cualquier buen despacho). Tomaron la mano para esto, las cabezas de la parcialidad *Anansaya* y trataron de fundar una cofradía a honra de Nuestra Señora, cuya principal fiesta, y advocación fuese de la Candelaria que cae a dos de febrero, cuando (como digo) eran los hielos (1976 [1621]: 115).

Hubo oposición de parte de la parcialidad *Urinsaya*, que “tenía en plática, fundar una cofradía de San Sebastián” (Ramos 1976 [1621]: 115), pero esta oposición no logró desanimar a los caciques de la parcialidad *Anansaya* en proseguir sus propósitos. Viajaron a Potosí, donde se encontraron con el aprendiz Francisco Tito Yupanqui, que había hecho el voto de esculpir una imagen de la Virgen de la Candelaria. Después de muchas dificultades, se consiguió permiso eclesiástico para fundar la cofradía y traer la imagen esculpida por Tito Yupanqui a Copacabana. Fue entronizada solemnemente el día 2 de febrero de 1583.

Los primeros milagros que hizo la Virgen de Copacabana estuvieron igualmente relacionados con la agricultura:

Sucedió que la parcialidad *Anansaya*, como más aficionada, y que había solicitado la cofradía, y venida de la imagen de la Virgen, determinó hacer sementera y sembrar una chacra, en nombre de la Madre de Dios, para que de los frutos se comprasen las cosas necesarias para el servicio de la Santa Imagen. A esta sementera, no trataron de acudir los *Urinsayas*, que todavía les había quedado unas reliquias de su rebelde contradicción, y

61 Véase Ramos, 1976 [1621]: 184.

aún bullían en sus pechos ciertos resabios de que esotros hubiesen salido con su intento, alegraron para afeitar su poca devoción, la sequedad del tiempo que tan rebelde tenía la tierra pues no se dejaba barbechar; pero no obstante todo esto los *Anansayas*, no sé con que actos de fe, se fueron a la parte donde la sementera se había de hacer, y tomando sus *tacllas*, o arados, comenzaron a romper la dura tierra, ablandándola con el sudor de sus rostros, que por ellos corría con gran prisa de regar aquel áspero suelo, y estando el aire muy sereno, apenas hubieron comenzado cuando les cubrió una espesa nube, que defendiéndoles del ríguroso calor, con que casi tenían tostadas las entrañas, les regó la tierra tan a medida de su deseo, que dejó envidiosos a los otros Indios, pues solo se dejó caer en el sitio, que para la chacra o sementera de la Virgen estaba señalada, negando su deseado rocío a los demás (Ramos, 1971 [162I]: 130).

Dio en efecto la Virgen de Copacabana a los *Urinsayas* incrédulos, agua también, porque depuesta la obstinación se la pidieron; hacía el tiempo sequísimo, por ser los años calamitosos, que señaló aquel portentoso cometa del año de 1587. Los *Anansayas* hicieron decir una Misa cantada a la soberana Virgen, pidiéndole socorro en aquella necesidad, no se desdeñó esta Señora y Madre de toda piedad, de oír a estos humildes devotos, y llovió de suerte sobre la tierra de los *Anansayas*, que dejándolas casi hechas unos estanques de agua, la negó a los otros que habían sido contradictores, sin que una sola gota alcanzase a sus tierras, no estando muy distantes las unas de las otras. Con tan manifiestos y conocidos milagros, acabaron los de la parcialidad *Urinsaya* de caer en la cuenta, y conocer el bien que en su casa tenían, dando muestras de este conocimiento, pues con grandes lágrimas hicieron decir otra Misa, pidiendo a la Virgen agua, llovió después generalmente en solo Copacabana, dando el cielo agua suficiente para las chacras de todos y negando este favor a las tierras convecinas (Ramos, 1976[162I]: 131).

Estos relatos no nos aportan ningún argumento para una identificación entre la Virgen María y la *Pachamama*. Podría haber, tal vez, un indicio en la referencia a la determinación de los *Anansayas* de “hacer sementera y sembrar una chacra, en nombre de la Madre de Dios”, relacionando este texto con otro del mismo libro de Ramos, donde dice que “entre otras cosas notables que se hallaron en Copacabana, fue un solar dedicado a la misma tierra (...) que llamaban *Pachamama*, que significa tanto como Madre Tierra” (1976: 94). Sin embargo, en el relato sobre la sementera, Ramos no dice que se trate de este solar.

Más que con la misma tierra, la Virgen parece tener una relación más directa con la lluvia. Esto nos hacen ver los relatos que hemos presentado al hablar de la erradicación de los ritos autóctonos. Y esta relación nos lleva a la identificación de María con los cerros, la cual si tiene fundamento en la obra de Ramos, como ya indicó la misma Teresa Gisbert⁶²: “María es el monte de donde salió aquella piedra... que es Cristo!; esto [Cristo] es piedra (...) cortada de aquel divino monte que es María” (Ramos, 1976 [162I]: 197-198). Es María, como monte, que ha recibido también su representación en la iconografía de la época colonial. Teresa Gisbert dice al respecto: “Este símil, por demás complejo, afirma María como monte y como monte de piedras preciosas o metal precioso. No es raro pues que sea el texto del propio Ramos Gavilán el que haya inspirado la pintura que identifica a la Virgen con el Cerro de Potosí” (1980: 19)⁶³. Así, María, como monte, sustituirá más bien a los *Achachilas*, identificados con los altos cerros y dispensadores de la lluvia. En este sentido podría ser interpretado el texto de Ramos que cita Gisbert y que reproducimos al comienzo de esta digresión: “Dios (...) deposita en ella los rayos de su poder, para que

62 Véase Gisbert, 1980: 19.

63 Gisbert entrega una amplia descripción de estas pinturas. Véase Gisbert, 1980: 17-19.

después ella (...) los comunique a la tierra”: ¡María, el monte, depósito de agua, invocada por los campesinos para que mande la lluvia a la tierra! Esta hipótesis de la substitución de los *Achachilas* por la Virgen María parece encontrar una comprobación en la obra de otro agustino del siglo XVII, Antonio de la Calancha. Cuenta que los aymaras de Pucarani, en caso de sequía prolongada, solían subir a un cerro para pedir lluvia⁶⁴, y relata de los mismos pucaraneños cómo conseguían lluvia por medio de una procesión con la imagen de la Virgen de Copacabana⁶⁵.

Ha habido una aproximación entre la Virgen María y la *Pachamama* y hasta una identificación. Las han hecho los mismos aymaras. Esto vemos, en primer lugar, en los epítetos que se ha ido dando a la *Pachamama* y que se pueden escuchar hasta el día de hoy por todas partes:

<i>Maria llumpaqa</i>	María pura
<i>Wirjin plana</i>	Virgen plana (= Altiplano)
<i>Wirjin mama</i>	Señora Virgen
<i>Wirjin tayka</i>	Virgen Madre
<i>Wirjin pachamama</i>	Virgen Pachamama
<i>Santa Wirjina</i>	Virgen Santa
<i>Santa tira wirjina</i>	Santa tierra virgen

Que hay una gran cercanía entre la Virgen María y la *Pachamama* lo extraemos también de testimonios de los mismos aymaras sobre este tema:

También quiero decir algo de María. Sabemos que María es una mujer muy buena. Así también parece la tierra, como la virgen, porque la virgen da frutos buenos, de la misma forma nuestra *Pachamama* nos da frutos buenos, que nos manda a vivir unidos... La tierra tiene relación con María, una tierra virgen que produce para beneficio de los demás (Encarna Huanca, en CTP 1987 15-16).

Pachamama, madre de la tierra, que en realidad se identifica como la Virgen María (Ochoa, 1978c: 11).

Hablando una vez con mi amigo aymara Mario Molina sobre la fiesta de la Candelaria me dijo: “En Candelaria, la *Pachamama* es bondadosa, porque nos da las primeras papas”. Luego añadió: “La Candelaria es la virgen más positiva, porque tiene buena influencia sobre las chacras”. Esta influencia positiva de la Virgen de la Candelaria en relación con la agricultura se encuentra también en la siguiente anotación de Albó: “En Copacabana los religiosos quisieron eliminar el antiguo sistema de mayordomos que por turno servían en el santuario. Pero las propias comunidades se opusieron, por considerar que la presencia de un ‘delegado’ de ellas en el santuario era una especie de garantía para el grupo contra calamidades naturales” (1985: 31)⁶⁶.

Finalmente, vemos esta cercanía, como prefiero llamar a la relación entre la Virgen y la *Pachamama*, también en las mismas fiestas marianas del Altiplano aymara. Como he podido observar personalmente en varias ocasiones, el anda

64 Véase Calancha, 1978 [1638]: 1962.

65 Véase Calancha, 1978 [1638]: 1999-2000.

66 Es interesante anotar en este contexto que, años atrás, cuando las autoridades eclesiásticas de La Paz habían tomado la iniciativa de llevar la imagen de la Virgen desde Copacabana a la ciudad de La Paz, para hacerla venerar allí por un tiempo en la catedral, los campesinos aymaras de la provincia Manco Capac asediaron el pueblo de Copacabana para impedir que se sacara la Virgen: ella es su protectora y debe permanecer siempre en su santuario. Sacarla significaría perder su protección.

sobre la cual la imagen de la Virgen es colocada para la procesión es adornada con papas grandes, aquellas papas que se seleccionan después de la cosecha para que sean presentadas en los actos de agradecimiento a la *Pachamama* por los favores recibidos. Además, en estas tierras se ejecutan danzas que tienen un carácter claramente agrícola, como la *charka*, que simboliza la cosecha de papas⁶⁷ y la *wiphala*, danza de las banderas blancas, que simbolizan la fertilidad y el florecimiento de las chacras⁶⁸.

Los santos han llegado a ocupar un lugar importante en la religión de los campesinos, quienes los veneran más en sus imágenes, que son para ellos como otros espíritus protectores, que para seguir su ejemplo en base a un conocimiento de su vida histórica. Además, el espíritu práctico del aymara difícilmente llegaría a concebir a un santo como encontrándose, por decirlo así, en un cielo abstracto, mientras tiene aquí en la tierra su expresión en diferentes imágenes. Más bien, este espíritu práctico ha causado lo que Gisbert ha llamado “un proceso de disociación” (1980: 22): cada imagen, de la Virgen y de los demás santos es como una personalidad individual, de modo que la Virgen de Cochabamba no es la misma Madre de Jesús que la Virgen de Asunta de Chucuito, y el Santiago de Huata no es el mismo apóstol que el Santiago de Machaca.

Aparte de que, a veces, se hacen procesiones con imágenes de santos para conseguir la lluvia en caso de una sequía prolongada o durante las fiestas patronales para garantizar la protección del santo para la comunidad, el hogar, los cultivos y los ganados, los santos, generalmente, no son destinatarios directos de los ritos agrícolas y son rara vez invocados en las letanías que acompañan los ritos. Puede haber dos excepciones: los apóstoles San Andrés y Santiago el Mayor, el primero en relación con los ritos de fines de noviembre y el segundo en relación con los de la lluvia.

Excursus. San Andrés y Santiago como destinatarios de ritos agrícolas.

1. *San Andrés*

Sobre el concepto que tienen los aymaras de este apóstol hay muy pocos datos en nuestras fuentes. La referencia más antigua la encontramos en la obra de La Barre, de 1948: “De noviembre dicen: ‘San Andrés *manq’a cherxta*’ o ‘en San Andrés sales corriendo por alimento’. Creen que el que asiste a Misa en San Andrés, morirá” (1948:199)⁶⁹. El autor no da ninguna explicación de estas dos observaciones y es difícil interpretarlas. ¿Sugieren que el concepto que se tiene de este apóstol es negativo?

Otras referencias las encontramos en la obra de Monast. Mencionaremos, en primer lugar, lo que Monast anotó en un pueblo de la provincia Pacajes, cuyo patrono es San Andrés: “Y he aquí lo que se me ha dicho: ‘Aquí, en X (nombre del pueblo), las gentes ven en San Andrés al patrono de los ladrones, y lo imaginan a él mismo ladrón; tal es la razón por la cual el responsable de su fiesta, el pasante, será siempre elegido entre los ladrones notorios, de sólida reputa-

67 Véase Harcourt y Harcourt, 1959: 8-9 y 59-63.

68 Véase Harcourt y Harcourt, 1959: 27 y 70-74.

69 La forma verbal *cherxta*, no existe en aymara. Seguramente La Barre ha escuchado y anotado mal lo que se le ha dicho. Lo más probable es que la expresión sea: *San Andresan manq’a thaqir sarxta*, ‘En San Andrés sales ya para buscar alimento’.

ción como tales, y que han pasado por la prisión por este motivo” (1972: 81). El pueblo en cuestión, cuyo nombre Monast, supongo que por discreción, no ha querido revelar, es Topohoco, en la parte suroriental de la provincia donde efectivamente, según una comunicación personal de van Kessel, que visitó el pueblo⁷⁰, se identifica a San Andrés con los ladrones. ¿De dónde viene esta relación entre San Andrés y los ladrones? Probablemente de la distorsión o de la mala interpretación de una narración que se encuentra en los *Hechos de Andrés y Mateo* sobre una dura experiencia que tuvieron estos apóstoles en una ciudad de Asia Mayor cuyos habitantes eran famosos como piratas y antropófagos⁷¹. Esta narración, sin duda, era conocida en la época colonial, dado el hecho de que en el Colegio de Educandas, en Cuzco, se encuentra un cuadro, probablemente del pintor Juan Zapata Inca, que lleva como título: *San Andrés atacado por ladrones*⁷².

Monast presenta este concepto de San Andrés de los aymaras de Topohoco como argumento para su propia hipótesis: que San Andrés es considerado como demonio por los aymaras de Carangas. Después de haber citado a su informante de Topohoco, dice: “No será inútil anotar aquí que, para el indio aimara, las riquezas de este mundo pertenecen a los demonios, y a ellos se las piden. Este hecho sería otra confirmación de la cualidad de demonio vinculada al nombre de San Andrés apóstol” (1972: 81). San Andrés, patrono de los ladrones, demonio dueño de riquezas: ¡me parece una conclusión muy precipitada!

“San Andrés no es un santo, sino un demonio de la lluvia”, dice Monast (1972: 64), interpretando los ritos que se realizan en su fiesta y las creencias relacionadas con estos ritos. Sus argumentos son los siguientes: primero, “en todo el territorio de Carangas no hay una sola iglesia, ni una capilla, ni un altar que esté consagrado a San Andrés. Y más notable aún: no hay siquiera una imagen de este apóstol. Lo cual es explicable, ya que San Andrés es un demonio” (1972: 80). El argumento no me parece muy acertado, porque implicaría que otros apóstoles o santos, que no tienen capilla o imagen, podrían ser demonios también. Además, hay varios pueblos y comunidades dentro del territorio aimara que tienen a San Andrés por patrono, como por ejemplo San Andrés de Machaca en la provincia Ingavi (La Paz), y allá este apóstol, según me consta, no es considerado como demonio. El segundo argumento es que: “durante todo el tiempo que dura su festividad, las gentes llevan los abrigo al revés. La coca y el vaso de bebida se toman con la mano izquierda” (1972: 80). Los llamados ‘actos a la izquierda’, muy conocidos en los Andes, pueden tener significados bastante diferentes. Girault, que ha hecho un análisis muy detallado de estos actos⁷³, dice al respecto: “Actualmente, entre los aymaras y quechuas de toda la región andina, cualquier acto hecho con la mano izquierda, hacia la izquierda, o al inverso del sentido

70 Van Kessel me comunicó lo siguiente sobre sus indagaciones en Topohoco: “San Andrés es patrón y protector de los ladrones (como abogado que encubre la maldad y protege a los que cometieron el robo)... Los ladrones acuden a él para agradecerle su ayuda y protección. Personas que asisten a su fiesta siempre corren riesgo de morir, porque ‘San Andrés es peligro. Hay dos cruces en el templo, que son como la contraparte de San Andrés: esas cruces ayudan a las víctimas del robo, a encontrar al ladrón y las prendas robadas”.

71 Para los *Hechos de Andrés y Mateo*, véase Montague, 1953: 453-458. Para más información sobre los mencionados piratas, véase Dvornik, 1958: 200-202.

72 Véase Mesa y Gisbert, 1982 vol. I: 168.

73 Véase Girault, 1988: 342-359.

normal, tiene un valor ambiguo: puede ser significado, ya sea de propósitos muy malévolos o de deseos protectores o conjurativos” (1988: 343). Más adelante, el mismo autor dice que: “los actos a la izquierda pueden tener por objetivo conjurar malas condiciones atmosféricas, y aún de cambiarlas” (1988: 350), y da, como ejemplo, lo que observó el 30 de noviembre de 1956 en los alrededores de Pucarani (prov. Los Andes, La Paz):

era exactamente el 30 de noviembre, día de San Andrés, momento decisivo para la caída de las lluvias, lluvias que no son todavía torrenciales pero que, sin embargo, deben comenzar, lo que no era el caso este año. Unos quince campesinos, hombres y mujeres recorrían sus chacras limítrofes vestidos de una manera particular: los hombres llevaban sus chaquetas al revés, las mujeres igualmente sus faldas o sus casacas. Después de haber caminado un poco, se sentaron en el centro de sus respectivos terrenos que acababan de ser sembrados, y se pusieron a masticar coca tomándola con la mano izquierda. Luego, teniendo en la mano izquierda botellas o vasos llenados con alcohol, hicieron aspersiones circulares sobre el suelo. Finalmente, siempre con la mano izquierda, empezaron a beber. Esta reunión duró hasta acabarse el alcohol; después todos se fueron (1988: 351).

Este caso de Pucarani se produjo en una situación de emergencia, mientras que en la zona septentrional de la provincia de Carangas, según nos consta, los campesinos realizan cada año los ritos que hemos descrito⁷⁴. Aquí los actos a la izquierda pueden tener simplemente por objetivo desencadenar la suerte⁷⁵ o conjurar eventuales situaciones climáticas negativas que podrían perjudicar el normal crecimiento de los cultivos. De todos modos, no está de ninguna manera claro que se realicen estos actos para protegerse contra San Andrés, supuesto ‘demonio de la lluvia’, es decir, responsable de la llegada o no llegada de las lluvias.

Girault recoge las informaciones de Monast y presenta, a su vez, a San Andrés como: “Un santo católico que goza de reputación siniestra, en especial entre los aymaras”, “un ser malévolos”, “un demonio que tiene poder de impedir la lluvia” (1988: 77)⁷⁶. Además, dice este autor, que: “para la mayoría de los aymaras del Altiplano (San Andrés) es el ‘patrono de los locos’” (1988: 77). Llama la atención que Girault, que en general documenta detalladamente sus afirmaciones, ya sea citando a los autores, ya sea presentando testimonios de sus informantes, en este caso no ofrece ninguna documentación complementaria: se limita a constatar lo afirmado por Monast y añade el dato de San Andrés considerado como ‘patrono de los locos’, sin indicación de fuentes⁷⁷.

Todo lo expuesto me hace preguntar si efectivamente San Andrés es destinatario de los ritos de fines de noviembre. Me parece que hay argumentos para contestar en forma negativa esta pregunta. En primer lugar, el mismo Monast se ha sorprendido del hecho de que, a diferencia de lo que normalmente se ob-

74 Véase sección 3.2.8.

75 Véase Girault, 1988: 344.

76 Bouysse y Harris siguen igualmente a Monast, sin hacer ninguna investigación crítica acerca de lo afirmado por este autor. Véase Bouysse y Harris, 1987: 42.

77 Que San Andrés sea considerado como ‘patrono de los locos’ puede estar relacionado con el hecho de que ya en la época del cristianismo antiguo era invocado para curar a personas que estaban poseídas por espíritus malos o demonios, que eran a menudo enfermos mentales. En los ‘Actos de San Andrés’ se encuentran muchas narraciones que presentan al santo expulsando demonios.

serva en las fiestas de los santos, en la fiesta de San Andrés no hay ni vísperas, ni misa, ni procesión⁷⁸. En segundo lugar, los actos rituales no se realizan en una iglesia o capilla: “toda la ceremonia se desarrolla en las montañas” (Monast, 1972: 82-83). Y, en tercer lugar, los investigadores de INDICEP, que han observado los ritos de noviembre en la misma zona septentrional de Carangás, no hacen ninguna mención de San Andrés como destinatario de los ritos: se refieren exclusivamente a ‘las deidades masculinas del panteón aymara’ y a la *T’alla* (1974a: 5; 1974b: 10). Nos inclinamos a pensar que San Andrés no ha sido integrado como destinatario en los ritos de fines de noviembre y que el hecho de que se realicen estos ritos en su fiesta corresponde más a la comodidad de tener una fecha fija que a la necesidad de camuflar la religiosidad autóctona, como lo insinúan Monast⁷⁹ y Fernández⁸⁰, porque es esto justamente lo que no se hace⁸¹.

2. Santiago

No hay duda de que Santiago el Mayor, uno de los Boanerges, hijos del trueno⁸², ha sustituido a la antigua divinidad del trueno, *Illapa*, debido muy probablemente a una identificación que hicieron los andinos entre el rayo y los arcabuces de los españoles: “Se avrá entendido por acá la frase, o conseja de los muchachos de España que quando truena dizen que corre el cavallo de Santiago, o porque veían, que en las guerras que tenían los españoles, quando querían disparar los arcabuzes, que los Indios llaman *Illapa*, Rayo, apedillavan primero Santiago, Santiago” (Arriaga, 1920 [1621]: 58)⁸³. En ninguna fuente antigua se revela si este Santiago ha asumido también la función de dispensador de la lluvia que se atribuyó a *Illapa*. Sin embargo, parece que hoy en día este santo tan popular⁸⁴ cumple esta función, aunque haya sólo un testimonio registrado al respecto en nuestras fuentes. Dice Girault: “Hoy en día, la acción positiva y benéfica de la divinidad del trueno se manifiesta en especial en el dominio agrícola. Está vinculada con la lluvia, necesaria para la germinación y el crecimiento de los cultivos alimenticios. Uno de nuestros informantes aymaras nos dio las principales razones de la devoción que se le prodiga: ‘Hay que respetar y honrar siempre a Santiako. Si no se lo hace varias veces por año, no enviará lluvia, sino mucho

78 Véase Monast, 1972: 82.

79 Véase Monast, 1972: 81-82.

80 Dice este autor: “La fiesta, a pesar de llevar el nombre ‘San Andrés’, no tiene ninguna relación con el santo católico, siendo utilizado como justificativo para llevar a cabo un acto ceremonial andino relacionado al ciclo productivo de la papa” (1982: 17).

81 Contra la afirmación del carácter negativo de San Andrés, como ‘demonio de la lluvia’, se podría aducir también que, según las leyendas que se contaban de él en tiempos antiguos, este santo puede tener una influencia positiva sobre la agricultura. Leemos en la famosa ‘Leyenda Dorada’, de Santiago de la Voráquina, que sin duda se basa en los ‘Actos de San Andrés’: “Dicen algunos que del sepulcro de San Andrés brota una sustancia a modo de maná, consistente en una mezcla de harina y aceite oloroso, que pronostica a los habitantes del país si el año va a ser abundante o escaso en cosechas: si este referido maná fluye débilmente o en cantidad menguada, la fertilidad de la tierra en la próxima temporada menguada también será; pero si fluye copiosamente puede darse por seguro que el año ha de ser de copiosa feracidad” (Voráquina, 1982, I: 35). No sé si esta leyenda ha llegado a ser conocida en el Altiplano, pero por lo menos es interesante compararla con los pronósticos que sacan los aymaras de las observaciones del tiempo en la fiesta de San Andrés (véase sección 5.2.2.2.3).

82 En una moderna traducción de la Biblia, leemos en Mc. 3, 17: “Santiago Zebedeo y su hermano Juan, a quienes puso de sobrenombre Boanerges (los Rayos)” (Nueva Biblia Española, Edición Latinoamericana. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976: 1513).

83 Para más detalles sobre esta identificación o sustitución, véase Girault, 1988: 61-65; Gisbert, 1980: 25-29 y 195-200.

84 Llama la atención que en el territorio altiplánico aymara de Bolivia, Santiago es patrono de más parroquias que cualquier otro santo: en la arquidiócesis de La Paz, de las parroquias de Ambaná-Timusí, Ancoraimas, Achocalla, Guaqui-Desaguadero, Puerto Acosta y Santiago de Huata; en la Prelatura de Corocoro, de las parroquias de Achiri, Calamarca, Callapa, Mochoza y Santiago de Machaca; en la diócesis de Oruro, de las parroquias de Andamarca, Huachacalla y Huayllamarca, y en la diócesis de Potosí, de la parroquia de Torotoro. Santiago es patrono, también, de muchas comunidades campesinas dentro del mismo territorio.

granizo que matará las plantas; no habrá buena cosecha ni alimentación, y Santiako nos puede castigar destruyendo nuestras casas, matando nuestros animales, o enviando el huracán que devastará nuestros campos. Hay que respetarle e invocarle siempre” (1988: 68). El mismo autor informa que entre los aymaras “la Vía Láctea, a veces, es llamada *Santiako thaki*, ‘camino de Santiago” (1988: 52). Si es así, debe llamar la atención que en ninguna de las presentaciones de los ritos de la lluvia se hace mención de Santiago como destinatario de estos ritos. ¿Se considera que es evidente que él es el destinatario, de manera que no hace falta mencionarlo expresamente! La única referencia a Santiago que hemos encontrado está en el estudio de Fernández sobre los ritos con motivo de la fiesta de San Andrés en la Isla del Sol, ritos que hemos interpretado como ritos de la lluvia: uno de los ingredientes de la ofrenda compleja que se prepara para ofrecer a la *Pachamama*, es ‘el Apóstol Santiago’ (1982: 20). Sin duda, se trata aquí de un llamado ‘misterio’, una pequeña placa hecha de azúcar colorado mezclado con un poco de cal, con representaciones en bajo relieve; estos ‘misterios’ son colocados en casi todas las ofrendas y simbolizan ciertos deseos⁸⁵. Puede ser que la presencia de este ‘misterio’ con la figura de Santiago exprese el deseo de obtener lluvia. Sea lo que fuere, los pocos datos de que disponemos no nos permiten presentar a Santiago como el único responsable de la lluvia o como el que, de modo especial, controla este elemento natural.

La demonología cristiana ha sido, en parte, aceptada por los aymaras, de modo que las fuerzas negativas han sido integradas en el mundo de los demonios, aunque con esto no han perdido del todo su carácter ambiguo.

Ochoa piensa, en este campo, completamente en sentido cristiano: si los espíritus malos hacen bien, es para engañar o para seducir a los hombres:

Las fuerzas del mal han puesto su punto de mira con más prioridad, sobre la vida de la gente. Para nosotros los aymaras, los demonios están a cada instante y en cualquier lugar tratando de engañar y confundirnos (...) Por otro lado, el demonio ha centralizado sus potencias no solamente para conquistar ni para engañar ni para hacerse servir, sino que está empujando constantemente a los hombres para que se rebelen contra las fuerzas del bien (...) Por eso, en *aca pacha*, las fuerzas del mal realizan obras muy importantes como bendecir con tesoros y bienes a la gente (1978c: 10).

Sin embargo, para otros, las fuerzas amenazantes no son completamente negativas y mantienen su valor como contrafuerzas necesarias y complementarias.

5.5. La cosmovisión

5.5.1. *La cosmovisión aymara*

En el capítulo IV de esta obra, en que hemos tratado de describir y analizar el trasfondo cosmovisional de los ritos agrícolas, hemos dejado de tocar un aspecto importante de la cosmovisión aymara, a saber, la estratificación del universo. Lo dejamos porque nos pareció mejor tratar este tema en relación con la cristianización del mundo aymara, ya que la presentación actual de esta estratificación está muy vinculada con las ideas cristianas acerca de los

85 Para más detalles sobre estos ‘misterios’, véase Girault, 1988: 271-274.

distintos niveles del cosmos. Lo que sigue debe ser considerado, por eso, como un complemento de lo expuesto en el capítulo IV.

Desde la experiencia de su hogar (casa, patio y corral) y de su comunidad, parte indisoluble de su identidad como centro, *taypi*, de su existencia, el aymara ha ordenado mentalmente el mundo que le rodea, no solamente el mundo material, sino también el mundo espiritual. En esto ha jugado la geografía de su medio ambiente, sin duda, un papel importante. Desde el centro, que es el Altiplano, hay un 'arriba', que son las dos grandes cordilleras de los Andes, la Oriental o Real y la Occidental y que flanquean la meseta. Y hay un 'abajo' que es un 'más allá', a saber, el otro lado de las cordilleras. Este 'abajo' está formado, en el oriente, por los valles subtropicales y las grandes llanuras y selvas tropicales, y, en el occidente, por las quebradas de la precordillera, las pampas áridas y desérticas cerca de la costa y el océano Pacífico.

El oriente es positivo en varios sentidos. Por allí aparece cada día el sol que tempera al hombre y a la tierra después del frío de la noche. Desde allí vienen las lluvias que fecundan la tierra. Los valles del oriente, con su exuberante vegetación, son símbolo de fertilidad y abundancia, y las tierras fértiles del Altiplano son como un reflejo, aunque pobre, de la abundancia del oriente. Es por todo eso que los ejecutores de los ritos siempre se colocan en dirección al oriente.

El occidente, al contrario, es negativo. Por allí desaparece el sol, causando que hombres, animales y tierra se hundan nuevamente en el frío de la noche. Los vientos del oeste traen la sequía, y las quebradas, las pampas salitrosas y el océano salado son símbolos de esterilidad; las partes áridas del Altiplano, sus pequeñas quebradas y los salares de la parte sudoccidental de la meseta reflejan esa esterilidad.

Los contrastes no son absolutos. Los vientos del este traen las granizadas, que destruyen los cultivos y quitan al hombre su alimentación; la sal del oeste, símbolo de esterilidad, condimenta la comida y da fuerza. Así, el 'arriba' positivo y negativo y el 'abajo' positivo y negativo se encuentran en el centro. Hay una complementariedad que se ha concretado en la economía del aymara, que se ha caracterizado desde tiempos inmemoriales por un aprovechamiento máximo de diferentes pisos ecológicos.

Ahora bien, esta experiencia de centro, arriba y abajo, ha recibido su expresión también en el ordenamiento del mundo espiritual. En el centro está la *Pachamama*, y con ella están los espíritus de los productos y los pequeños protectores y protectoras del hogar, de la comunidad, de las chacras y de los animales. Arriba están los *Achachilas* y *Mallkus*, las fuerzas generadoras y procreadoras y, a veces, destructivas también. Y abajo están las fuerzas amenazantes de la extrema escasez o de la extrema abundancia⁸⁶.

Las fuerzas positivas y negativas, de arriba y de abajo, se encuentran y se complementan en la *Pachamama*, la cual, por eso, muchas veces manifiesta un carácter ambiguo también, mientras que al mismo tiempo parece ser la que engloba la totalidad y armoniza los opuestos.

⁸⁶ El 'abajo' significa, evidentemente, la profundidad en un doble sentido: la profundidad vertical que se vislumbra desde las altas cordilleras y la profundidad horizontal, que son las entrañas de las montañas con sus riquezas minerales.

Como hemos visto en el capítulo IV, la ética y la moral están en función de la conservación o restauración del equilibrio entre las fuerzas opuestas complementarias.

Van Kessel es el único autor que ha tratado de reconstruir esta cosmovisión aymara 'original' que, como veremos más adelante, sigue teniendo, en gran parte, vigencia en la religión aymara actual. Él parte de dos aspectos básicos de la realidad vital de los aymaras, concretamente de los aymaras chilenos que viven, observados desde la perspectiva del aymara altiplánico, en el 'más allá', que forman los flancos occidentales de la cordillera occidental y cuya actividad económica principal es el pastoreo. El primer aspecto es la estructura ecológica de su ambiente, que se determina por tres niveles: "1) las cumbres de las montañas; 2) la cordillera en los niveles de pastoreo y de agricultura complementaria; 3) los valles y quebradas de la precordillera con la agricultura de terrazas regadas" (1980: 278-279). El segundo aspecto básico es "el Agua que da la Vida" (id). En una simplificación de un 'panteón' con muchos habitantes, van Kessel presenta tres figuras o personajes que están 'jerarquizados' según los pisos ecológicos y que tienen cada uno una función en relación con el agua: "El *Mallku* como cuidador y dispensador de las reservas de agua de las montañas; *Pachamama* como arquetipo de la siempre fértil naturaleza y de los campos y pastizales abundantemente regados; y el *Amaru* como principio de la distribución del agua de riegos económicos que fertiliza terrazas y cultivos. La tríada *Mallku-Pachamama-Amaru* se refiere a la tríada de Origen, Abundancia, Distribución de Agua de la Vida" (id.)⁸⁷.

Esa reconstrucción me parece en gran parte válida. Sin embargo, me llama la atención que van Kessel no haga ninguna mención de las fuerzas negativas y destructivas. Esto se debe muy probablemente al hecho de que este autor, que hace un estudio histórico-sociológico de los aymaras del norte de Chile, presenta la cosmovisión aymara original para demostrar cómo ella ha sido ampliada, primero, por los incas y, después, por los españoles en función de una ideología de dominación.

La cosmovisión aymara original ha sido ampliada primero por la influencia de los Incas: entró en ella una cuarta dimensión, a saber, el 'cielo', con el sol como fuerza principal. Un solo autor ha 'reconstruido' esta cosmovisión aymara incaica, a saber, Fernando Montes, un psicólogo que estaba interesado en demostrar que los personajes del panteón andino son "arquetipos", es decir, símbolos que expresan metafóricamente estructuras psíquicas invariables compartidas por los pueblos andinos" (1986: 64). Desconociendo la tripartición del ordenamiento original y la superposición de una cuarta dimensión, Montes llega a una tripartición del mundo espiritual aymara usando, además, equivocadamente para sus tres niveles la nomenclatura que ha sido introducida en el idioma y en la religión aymaras por los evangelizadores en base a la cosmovisión cristiana: *alaxpacha*, 'el espacio del más allá'; *acapacha*, 'el espacio donde nos encontramos' y *manqhapacha*, 'el espacio de adentro'. En cada nivel coloca diferentes personajes del panteón andino, los cuales reduce a tres arquetipos: una entidad constructiva (Dios creador), que es "un

87 Van Kessel presenta un 'Paradigma estructural de la cosmovisión autóctona de los Aymaras' (1980: 280).

principio energético y vital que crea, anima y ordena el cosmos” (id: 74); una entidad mediadora (Mujer madre) y una entidad destructiva (Genio Maligno), que es “la energía que por ser caótica e incontrolable resulta devastadora” (id.: 87)⁸⁸.

Me parece que Montes, al igual que van Kessel, no toma suficientemente en cuenta la ambigüedad de las diferentes fuerzas. Además, ninguno de los dos autores habla de las fuerzas protectoras, que juegan un papel muy importante en la religión y en la cosmovisión aymaras.

5.5.2. *La introducción de la cosmovisión cristiana*

Los evangelizadores del siglo XVI introdujeron en el mundo aymara la cosmovisión cristiana, que concibe el universo como igualmente estructurado en tres niveles: el cielo, arriba; la tierra, en medio, y el infierno, abajo. En el idioma aymara se va a usar para estos niveles los neologismos *alaxpacha*, *akapacha* y *manqhapacha*⁸⁹. Viéndolo desde una perspectiva aymara, esa cosmovisión añade, de hecho, una quinta dimensión, a saber, el infierno.

Esta cosmovisión está basada en un antagonismo total y absoluto entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás. En el cielo reina Dios y, con él, habitan allá los ángeles, los santos y los que han vivido cristianamente en esta tierra. En el infierno reina Satanás y con él viven los demás demonios y los humanos que han sido condenados definitivamente. La tierra es el campo de batalla entre Dios y Satanás, el valle de lágrimas donde el hombre define su destino, optando ya sea por Dios, ya sea por Satanás.

La cosmovisión cristiana no solamente introduce en el mundo aymara el antagonismo absoluto entre el espacio de arriba y el espacio de abajo y entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal, sino también otra novedad, a saber, la del paraíso perdido al comienzo de los tiempos y la del cielo como paraíso recuperado al final de los tiempos. Los aymaras no tenían ese pensamiento histórico con su movimiento hacia un final absoluto⁹⁰.

La ética y la moral cristianas, al contrario de las de los aymaras, están en función de vencer y de eliminar definitivamente las fuerzas del mal.

5.5.3. *La aymarización de la cosmovisión cristiana*

Hay muy poca uniformidad, aún entre los mismos aymaras, en cuanto a la presentación de la cosmovisión aymara-cristiana actual por lo que respecta a la división del universo, los pobladores de los diferentes espacios y la relación entre las fuerzas que están presentes en este universo.

El aymara Ochoa, que ha sido el primero en presentar la cosmovisión aymara⁹¹, adopta completamente la cosmovisión cristiana en lo que se refiere a la estructuración del universo, pero integra en ella a los seres superiores aymaras.

88 Véase Montes, 1986: 63-90.

89 Bouysse y Harris observan lo siguiente con respecto a estos neologismos: “Las traducciones que entonces se dieron a la trilogía cielo, tierra e infierno no dejan de plantear interrogantes en cuanto a su grado real de inteligibilidad por parte de los Aymaras. La tierra vino a ser *acapacha* (es decir, el pacha en que vivimos); el cielo, *alaxpacha* (el pacha de arriba), el infierno, *mancapacha* (el pacha de abajo). ¿Existía tal esquema tripartito antes de la llegada de los españoles? Y en caso de que existiera ¿cuál era su significado? Hasta ahora no hemos encontrado pruebas fehacientes de tal existencia” (1987: 17).

90 Véase van den Berg, 1970.

91 Ochoa ha presentado esta cosmovisión en varios artículos: Apuntes para una cosmovisión aymara (1974a). Un Dios o muchos dioses (1976a) y Cosmovisión (aymara) (1978a, 1978b, 1978c).

En el *alaxpacha* están el Ser Supremo, formado por el ‘trío de divinidades’, los ángeles, los santos, las almas buenas y los astros que “personifican al sol, a la luna y a las estrellas como seres humanos” (1978a: 24-28)⁹².

En el *akapacha* “están integrados todos los elementos naturales y sobrenaturales que controlan la vida de los hombres” (1978b; 25). Estos ‘elementos’ son la *Pachamama*, los *Achachilas*, los *Uyɔwiris*, los *Wakas*, los *Illas*, las imágenes de los santos y las almas de las personas fallecidas (id.: 30). Las imágenes de los santos “son reconocidas como dioses de la comunidad que cuidan de los pobladores que recurren a ella” (id.: 28). Las almas “también han pasado a formar parte de los poderes que velan por el bienestar de sus familias, éstos pertenecen tanto a los de *Alajjpacha* como a los de *Acapacha*” (id.: 30).

En el *manqhapacha* se encuentra el *Supaya* (demonio), que “viene a ser como jefe de toda la organización de *mankhapacha*, y con él están los *saxras*, los *anchanchus*, etc., y los condenados o almas malas” (1978c: 3-5).

Ochoa acepta completamente la oposición absoluta entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal:

Consideramos que vivimos entre dos fuerzas que realmente existen, las del bien y las del mal. Las fuerzas del bien indudablemente se muestran benévolas y ofrecen paz y justicia; pero las fuerzas del mal confunden y llevan odio y terror entre los hombres por ende la injusticia en los confines de la tierra. Las fuerzas del bien están en *Alajjpacha*, los hombres están en *Acapacha* y las fuerzas del mal en *Mankhapacha*” (1978c: 13).

A pesar de que Ochoa trata de dar una clara división cristiana, de alguna manera no puede olvidar el concepto aymara de la ambigüedad de los seres superiores que habitan el *akapacha*, o sea, esta tierra. Trata de solucionar el problema diciendo que el carácter eventualmente negativo de las fuerzas del bien se debe a la influencia de las fuerzas del mal, que se han mezclado con las del bien:

Las fuerzas del mal, cuando salen de las profundidades del suelo, se confunden con los espíritus de *aca pacha*, a fin de causar daño a los seres vivientes: de esta manera se hace difícil distinguir claramente de los de *aca pacha* (1978c: 2).

Algunos manifiestan que tanto los santos de la iglesia y especialmente los dioses de *aca pacha* son influídos por los espíritus de *mankha*; es decir, con el transcurso del tiempo, el demonio, a través de los espíritus maléficos, ha hecho que estos dioses actúen mal, o que los de *mankha pacha* se han apoderado de ciertos lugares sagrados en donde moran otros dioses de *aca pacha* (1976a: 29-30)⁹³.

Conforme a esta oposición, Ochoa divide también a los hombres entre los que sirven a las fuerzas del bien y los que están al lado de las fuerzas del mal.

Una impresión mucho más autóctona de la cosmovisión aymara actual dieron los participantes aymaras en el Taller sobre Religión Aymara y Cristianismo, que se realizó en La Paz en 1986. Presentamos el texto en su totalidad, sin mayor explicación, porque nos parece un excelente ejemplo del modo de hablar de los aymaras que en la actualidad tratan de conceptualizar sus propias creencias:

92 En otro texto, Ochoa menciona todavía a “doce ancianos que tienen diferentes poderes (...) y demás seres celestiales” (1976a: 2).

93 Véase también Ochoa, 1978c: 10-13.

Alaxpacha (el mundo de arriba). Nosotros miramos directamente al *Alaxpacha* donde está el Padre Sol, y todas las estrellas (...) Cuando nos referimos a nuestras deidades, decimos *Pachap'usaqa*, *Pachakuti*, *Pachamama*, *Uyweir*, *Achachila*, porque ellos son los que nos dan vida, son como nuestra madre. *Alaxpacha* no es algo separado. Todo es uno solo, como nuestro cuerpo que cuenta con manos, piez y cabeza. Todos se ayudan mutuamente para ser algo. Todo lo que tenemos es para todos.

Akapacha (este mundo). Es todo lo que nos rodea, todo lo que palpamos y tocamos: el sembradío, el cuidado de los animales, la vida en pareja, la vida en esta tierra: la vida misma. El *Akapacha* es para mí como una madre que nos cría y nos cuida. Cuando hablamos con la papa, el agua, hablamos también con la *Pachamama*, que nos alimenta.

Manqhapacha (el mundo de abajo). La *Manqhapacha* no es mala, como ustedes los cristianos nos hicieron decir; sólo hay que proceder con respeto y permiso. Todo debe hacerse con educación y justicia. Ahora bien, no todos somos iguales. Existen hombres con dones sobrenaturales, señalados físicamente, a los cuales no se les puede hacer sufrir, porque son elegidos y muy queridos por nuestro Padre. Si los hacemos sufrir, nos puede pasar cualquier desgracia. Hacer sufrir, lo injusto, la mentira, el robo, la flojera, es *manqhapacha*, que no es lo mismo del mal del que ustedes hablan (Paxi *et al.*, 1986: 10).

Al analizar la cosmovisión aymara actual, van Kessel mantiene la tripartición del *akapacha* en tres estratos y presenta el *alaxpacha* y el *manqhapacha* como ampliaciones foráneas. El *alaxpacha* está habitado por el Dios español, Cristo, la Virgen María y los Santos. Estos seres sobrenaturales “no tienen función inmanente propia en el mundo de los hombres y encarnan indudablemente los elementos culturales heteróctonos” (1980: 284). Así, el *alaxpacha* “es para el aymara un mundo diferente, superior al mundo de los mortales” (id.:283). Al lado opuesto del *alaxpacha* está el *manqhapacha*, igualmente “poblado por elementos culturales de origen cristiano español. Es el lugar del Diablo y de los condenados, y el reino de los poderes de la destrucción y el caos” (id.: 285).

Los aymaras han integrado estas nuevas dimensiones en su propia cosmovisión “de acuerdo al principio estructural básico del pueblo andino, de la reciprocidad simétrica:... *arajpacha*⁹⁴ y *manqhapacha* - cielo e infierno - se complementan y equilibran a ambos lados del mundo propio del aymara, el *akapacha*” (id.: 285-286). De esta manera se mantiene también “el principio ético y práctico del justo equilibrio entre los extremos (...) llamado *Tinku*, en que el hombre busca llevar la vida acertadamente” (id.: 287).

Aguiló⁹⁵ va en la misma dirección que van Kessel presentando al *alaxpacha* como “el espacio absoluto y ajeno” y el *akapacha* en tres niveles. Sin embargo, reconoce en el *akapacha* dos espacios: un espacio hostil, que se caracteriza por la presencia de animales malignos, de trastornos atmosféricos y de almas que vagan, y un espacio doméstico, que es el habitat de la *Pachamama*. Cada uno de estos dos espacios tiene tres niveles. En el espacio doméstico el ‘arriba’ hace llover y el ‘aquí’ es el seno materno, y el ‘interior tierra’ hace crecer. El espacio hostil “cubre también los tres niveles de aire, ras de tierra y lo subterráneo. El aymara simboliza este espacio mítico por medio de animales

94 En el aymara de Chile se dice *araxpacha* en vez de *alaxpacha*.

95 Comunicación personal, registrada en Jordá, 1981: 164-165.

o fenómenos atmosféricos que actúan a nivel aéreo (granizo, helada, aves de rapiña), a ras de tierra (animales depredadores) y a nivel subterráneo (sismos, ruidos de origen desconocido)” (en Jordá, 1981: 165). Aguiló no habla del *manqhapacha* - infierno.

Montes, al analizar la cosmovisión aymara actual, mantiene la estructura que presentó al hablar de la cosmovisión aymara-incaica⁹⁶. En el *alaxpacha* se encuentran Dios y los Santos, entre los cuales menciona aparte a Santiago Rayo y a la Virgen de la Concepción, que es la Luna o *Phaxsi Mama* (1986: 239). Los *Achachilas*, aunque formando parte del *akapacha*, “están muy vinculados con el mundo de Arriba y se los considera mediadores con las divinidades superiores” (id.: 238). En el *akapacha* están la *Pachamama* y la Virgen María, mientras que el *manqhapacha* está habitado por el Inca, el *Katari*, el *Supaya*, el Tío, los *Anchanchus*, los *Saxras* y los *Samiris*.

Hay, sin embargo, un cambio total en esta nueva cosmovisión: mientras que en la cosmovisión aymara incaica el ‘arquetipo’ constructivo estaba en el *alaxpacha* y el ‘arquetipo’ destructivo en el *manqhapacha*, ahora es al revés. Esto se debe a que “todas las divinidades de Arriba se han identificado con el cristianismo, por oposición a las de Abajo, que continúan fieles a la religión andina” (id.: 240). “Los dioses del *Alaxpacha* se han vuelto ajenos y malignos para el indio, dado que son totalmente indiferentes hacia él y que no intervienen en su vida sino es para enviarle castigos y desgracias” (id.: 240), mientras que los dioses del *manqhapacha* son favorables a los indios y “tienden a serles propicios” (id.: 251). La *Pachamama* “conserva su función mediadora” (id.: 254), porque “participa de los dos mundos contrapuestos y es el nexo que los integra y conjunciona” (id. 255).

Bouysse y Harris, finalmente, toman a su vez la clasificación cristiana de cielo, tierra e infierno como punto de partida. Esto les permite preguntar “cómo los aymaras -que, evidentemente, aceptaron el mensaje cristiano- insertaron lo europeo y lo ajeno en sus propios esquemas metafísicos” (1987: 35). En el *alaxpacha* se encuentran Dios y los santos, en el *akapacha* están los hombres, y en el *manqhapacha* los demonios, los muertos, los poderes del paisaje⁹⁷. Hay dos figuras que parecen escapar a una fácil clasificación, a saber, el Rayo y la *Pachamama*. El Rayo es una figura compleja “que por un lado inspira a los que comunican con los diablos (...) y, por otro, tiene varias caras de santo: de Santiago, de Santa Bárbara (o Tata San Wara Wara), y de otros santos más” (id.: 51). La *Pachamama* parece pertenecer igualmente tanto al *pacha* de arriba, concebida como esposa del Sol, como al *pacha* de abajo, participando del carácter fecundador de los diablos (id.: 53).

Aunque el *alaxpacha* y el *manqhapacha* “están fuertemente infectados por motivos cristianos”, estando poblado el primero principalmente por “los númenes reverenciados por la iglesia católica” y el segundo por los diablos (id.: 53), no están tan alejados del mundo de los humanos como el cielo y el infierno cristianos.

96 Véase Montes, 1986: 234-255.

97 Véase Bouysse y Harris, 1987: 35-36.

Los santos de ‘arriba’ están cerca de los humanos, en especial los santos patronos de las comunidades, y el *manqhapacha* “no es una esfera separada de nuestro mundo”: sus pobladores están en continuo contacto con los hombres; hay una reciprocidad y dependencia mutua entre ellos y los humanos (id.: 36). Hay una oposición entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, pero esta oposición no es tan absoluta como en el cristianismo:

En la concepción cristiana tradicional, traída de Europa, la ubicación espacial de cielo e infierno corresponde a una oposición nítida entre el bien y el mal. En la traducción de estos conceptos claves del pensamiento cristiano al aymara, la dimensión moral es otra. El pensamiento ético y social aymara no se funda en el maniqueísmo típico de muchas tradiciones cristianas. El cuadro se complica porque, en contraste con el *alax pacha* que es la morada de los Santos y de Dios, el *pacha* de abajo está poblado por ‘diablos’. Pero la moralidad de los aymaras no lleva a colocar a todos los buenos en el cielo y ver en el *manqhapacha* la médula del mal (id.: 35).

El encuentro está en el medio, en el *akapacha*, “el suelo por donde andan los vivientes, sobre los cuales ejercen sus respectivas influencias los dos *pacha* de arriba y abajo” (id.: 53-54): gracias a este encuentro, este *tinku*, “el *pacha* de arriba y el de abajo se acercan hasta ‘igualarse’ en el *taypi*, que es la tierra de los vivientes (*akapacha*)” (id.: 55).

Tratando de sacar algunas conclusiones de estos diferentes intentos de conceptualizar la cosmovisión aymara actual, pensamos poder decir que hay un consenso bastante amplio acerca de la centralidad del hombre y de la tierra, más concretamente de la tierra cultivable. La perspectiva cercana de este centro ofrece la imagen de un ‘arriba’ y un ‘abajo’ que se caracterizan por la presencia de fuerzas opuestas, que no se contradicen fundamentalmente sino que se complementan de alguna manera porque, por decirlo así, se necesitan mutuamente. En el centro se chocan como fuerzas y contrafuerzas, pero este choque produce una ‘nivelación’ que es el equilibrio. Son fuerzas centrípetas, que no sólo se encuentran en el universo cercano sino también en todos los que se encuentran en este universo: en los hombres y en los seres superiores. La ética de esta perspectiva cercana se centra en la armonización de estas fuerzas: el hombre, buscando establecer el equilibrio en su familia y en su comunidad, por medio de su comportamiento correcto contribuye al establecimiento y al mantenimiento de la armonía en la naturaleza y en la sociedad extrahumana.

Hay, empero, también, una perspectiva remota, que ofrece igualmente una imagen de un ‘arriba’ y un ‘abajo’, que son el cielo y el infierno cristianos. Aquí también hay fuerzas opuestas, pero éstas son antagónicas porque se excluyen. Se encuentran igualmente en el centro, pero su encuentro no es armonizante sino desunificante. Por eso, son fuerzas centrífugas. La ética de esta segunda perspectiva se centra en la separación de las fuerzas.

En la vivencia religiosa aymara, la perspectiva de la armonización de los opuestos complementarios está en primer plano, mientras que la perspectiva de la separación de los opuestos antagónicos no tiene mucho peso. En la conceptualización de la cosmovisión no se ha llegado todavía a encontrar una síntesis entre las dos perspectivas.

5.6. El resultado de la cristianización del mundo aymara y de la aymarización del cristianismo

Ha habido un encuentro entre la religión aymara original y la religión cristiana. El resultado de este encuentro ha sido que en el mundo aymara mucho de la religión original se ha conservado mientras que, al mismo tiempo, el cristianismo ha sido aceptado por los aymaras, pero no del todo en la forma en que se lo ha presentado, de modo que en la actualidad encontramos en muchos aymaras una religión que tiene tanto una dimensión autóctona como una dimensión cristiana. Llamamos a esta religión la religión aymara-cristiana o, también, la religión aymara tradicional, porque existe como tal ya hace varios siglos.

Aunque, sin duda, ya en algún momento de la época colonial muchos de los que observaron y conocieron la religión de los aymaras se dieron cuenta de que no era la religión cristiana 'pura', David Forbes, en 1870, fue el primero en constatar expresamente que la religión de los aymaras, que por el bautismo son miembros oficiales de la Iglesia Católica, tiene claramente dos dimensiones:

Lo que es la religión de los indios aymaras, en la actualidad es una cuestión que aún uno de ellos mismos difícilmente o ni siquiera podría contestar definitivamente. Parece ser un conjunto curioso y confuso de su fe antigua con alguna mezcla de doctrinas cristianas (1870: 230).

Este tipo de constataciones se han hecho con frecuencia y aún en nuestros días. Algunos ejemplos:

En muchos casos hay una mezcla singular de nociones antiguas con cristianas (Bandler, 1914: 216).

Paganismo y cristianismo han sido mezclados tan estrechamente, que podemos hablar de una religión especial en que han sido combinados elementos de dos civilizaciones diferentes (Métraux, 1940: 54).

No es un secreto que la totalidad de la experiencia religiosa de los indios del Altiplano peruano y boliviano presenta una mezcla entre ideas antiguas y doctrina católica (Trimborn, 1968: 74).

Se ha constatado repetidamente que dentro de esta religión la dimensión autóctona tiene el mayor peso y esto ha sido comprobado tanto por científicos como por eclesiásticos. Girault, al final de un profundo y extenso análisis del 'ritual popular' de los aymaras, llega a la conclusión de que "se puede decir que, en el conjunto, es el substrato indígena el que domina" (1988: 450). El misionólogo Gorski afirma que "la subestructura básica sigue siendo su religión ancestral" (1970: 3). Y el que fue obispo auxiliar de La Paz, monseñor Adhemar Esquivel, quién durante muchos años trabajó en el Altiplano, ha dicho que el aymara "en lo más íntimo de su ser mantuvo su propia religiosidad" (s.f.: 10).

Científicamente hablando, este resultado ha sido interpretado de diferentes maneras: la religión aymara sería un sistema doble, una religión sincrética o una síntesis entre religión autóctona y religión cristiana. Me parece importante analizar brevemente estas interpretaciones o categorizaciones.

Schreiter, en su estudio sobre teologías locales, distingue tres formas de sistema doble o de yuxtaposicionismo religioso: 1) el cristianismo y la religión ancestral son experimentados como dos tradiciones diferentes que se practican simultáneamente; 2) el cristianismo es practicado en su totalidad, pero se practican también elementos seleccionados de otra tradición al lado del cristianismo; 3) el cristianismo es practicado en su totalidad pero se mantiene la fidelidad a la propia identidad nacional⁹⁸.

La primera forma de estos llamados sistemas dobles ha sido aplicada a la religión aymara y a las religiones andinas en general. Borges, en su estudio sobre métodos misionales en el siglo XVI, dice, por lo que respecta a la práctica religiosa de los indígenas, que se trata simplemente de “una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo, practicando en ocasiones el uno sin dificultad para practicar en otras ocasiones el otro. Los indios quisieron cumplir al mismo tiempo con dos religiones opuestas: ser cristianos pero sin dejar por ello de ser paganos” (1960: 522). La categoría ‘sistema doble’ se aplica también a la religión aymara actual. Veamos algunos ejemplos:

La religión indígena y el catolicismo generalmente son practicados por la misma gente. Los dos han sido parcialmente sincretizados, aunque en gran parte siguen siendo distintos (Lewellen, 1977: 104-105).

Basándonos en observaciones de nuestros antropólogos, podemos decir que elementos que solían ser considerados como sincretismo (o la fusión de dos religiones en una tercera), ahora empiezan a aparecer como un sistema religioso dual, en que el cristianismo y prácticas religiosas nativas pueden operar simultáneamente sin que haya la necesidad de mezclarse o de confundirse (McGourn, 1977-1978: 37).

El mismo Schreiter dice que “entre los aymaras de Perú y Bolivia el cristianismo y la antigua religión aymara son practicados lado a lado. La gente participa en los ritos de ambos sistemas y no tienen ninguna dificultad de hacerlo”(1984: 179).

La aplicación de una categoría científica a un caso concreto debe basarse en un conocimiento lo más profundo y objetivo posible de ese caso. Por lo que respecta a los autores que acabamos de citar, podemos dudar muy seriamente de que hubieran tenido tal conocimiento de la religión aymara. Lewellen, un antropólogo norteamericano protestante, hizo un estudio de la relación entre economía y religión en una comunidad de la provincia de Chucuito (Puno). Su hipótesis era que hay mayor progreso económico donde se ha tomado mayor distancia de la religión ancestral. Encontró una comprobación de esta hipótesis en las familias que pertenecían a la secta de los Adventistas del Séptimo Día. Desde esa óptica, veía a los católicos de la comunidad como atrasados, porque, según su impresión, no se habían distanciado todavía de su religión ancestral y seguían practicándola al lado del catolicismo. Durante su estadía en la zona de Chucuito, Lewellen estuvo en permanente contacto con el padre McGourn, que era entonces director del Instituto de Estudios Aymaras de Chucuito. Según me consta, la información del padre McGourn se basa casi exclusivamente en las conclusiones que sacó Lewellen. El teólogo Schreiter

no indica en su estudio de dónde ha tomado su información sobre los aymaras, pero estoy casi seguro que la obtuvo del artículo de McGourn, primero, porque los datos que proporciona sobre la historia de la evangelización en los Andes⁹⁹ se encuentran en el mencionado artículo de McGourn, y, segundo, porque el texto de McGourn es el único sobre la religión de los aymaras, según mi conocimiento, en que se usa explícitamente la expresión ‘sistema doble’.

Hay un sinnúmero de definiciones de la categoría sincretismo, y estas definiciones son tan diferentes que se puede preguntar seriamente si su aplicación a casos concretos tiene algún sentido¹⁰⁰. Estas definiciones giran, por decirlo así, entre dos polos: la yuxtaposición y la síntesis. Baird, en su estudio sobre formación de categorías para la historia de las religiones, dice: “El único uso del término sincretismo que tiene sentido es describir una situación en que ideas o prácticas conflictivas son puestas en conjunto en un complejo nuevo que carece de coherencia” (1971: 151). En este caso, de hecho se trataría de yuxtaposición. Schreiter, a su vez, dice que hay sincretismo “donde el cristianismo y una otra tradición se encuentran para dar forma a una nueva realidad en que la otra tradición ofrece el cuadro fundamental” (1984: 179). Aquí, más bien, se trataría de una síntesis.

Varios autores han usado la categoría sincretismo en relación con la religión aymara¹⁰¹, pero sólo Girault y Comblin explican en qué sentido usan esa categoría. El primero dice: “El sincretismo religioso es, por definición, una mezcla que llega a formar un conjunto. Implica, por eso, préstamos de divinidades o de ritos y, en diversos grados, transformaciones de estos préstamos en vista de adaptarlos (...). Cuando se examina, en función de estos principios, el panteón indígena de hoy, se percibe que el sincretismo ha jugado un papel reducido” (1988: 450). El estudio de Girault se centra especialmente en los destinatarios de los ritos y en la composición y la función de las ofrendas complejas. Se ha fijado casi exclusivamente en lo autóctono original y no ha hecho un mayor esfuerzo para integrar en su análisis de la religión aymara la dimensión cristiana; por eso, vislumbra esta dimensión sólo remotamente. Al usar la categoría sincretismo más en sentido de síntesis, y al fijarse demasiado en la dimensión autóctona de la religión aymara, lógicamente llega a la conclusión de que “el sincretismo ha jugado un papel muy reducido”. Comblin, en un encuentro que hubo en la ciudad de Oruro en 1972 y que tuvo por tema ‘Religiones nativas y religión cristiana’, refiriéndose concretamente a la religión aymara y a la religión quechua actuales de los Andes, dijo: “*A fortiori* habrá sincretismo si la religión no tiene unidad: si se trata de una yuxtaposición de elementos cristianos y elementos paganos” (1972: 10). Desde fuera se ve, o se quiere ver, una falta de unidad o de consistencia en la religión aymara, y desde el comienzo de la evangelización ha sido así. Es más, siempre se ha tratado de convencer a los aymaras de la inconsistencia de su religión, porque desde la perspectiva de la evangelización era imposible aceptar la compatibilidad de los dos componentes de esa religión.

99 Véase Schreiter, 1984: 179.

100 Para mayores detalles sobre la problemática del sincretismo, véase Hartman, 1969 y Colpe, 1980.

101 Véase Osborn, 1952: 186; Monast, 1972: 313; Lewellen, 1977: 104 e Iriarte, 1980: 1.

En las últimas décadas varios autores han sugerido dejar de usar la categoría sincretismo para interpretar los fenómenos religiosos. Los argumentos más importantes son los siguientes: a. Lo que se llama sincretismo es un fenómeno tan universal e inevitable que no puede ser una categoría que ayude a captar la peculiaridad de, por ejemplo, una determinada tradición religiosa, y a interpretar esa tradición. Todas las religiones son de alguna u otra manera sincréticas, b. Los que usan el término, generalmente, tienen un conocimiento insuficiente de la religión que clasifican como sincrética y por eso no ven su coherencia interna. c. Sincretismo es irrelevante para los que practican una determinada religión, porque no los representa auténticamente. d. Finalmente, el uso de la categoría sincretismo lleva las más de las veces una connotación peyorativa: cuando se dice que una religión es sincrética, se la considera generalmente como inferior¹⁰².

Apoyamos estos argumentos, y en cuanto al caso concreto de la religión aymara, de ninguna manera quisiéramos hablar de una religión sincrética, ni mucho menos de una religión inconsistente. La religión aymara actual es una totalidad armoniosa que presenta una síntesis de la religión original y la religión cristiana; tal síntesis se fundamenta en la identidad del pueblo aymara como pueblo agricultor. La identidad de un pueblo no es algo estático, sino que evoluciona gracias a las experiencias vitales que tiene. En el desarrollo de la identidad hay principalmente dos movimientos: la afirmación o la negación de ciertas determinantes de la identidad y la integración de nuevos determinantes, que implica una reorientación de la misma. En el caso concreto de los aymaras vemos, basándonos en el análisis que hemos hecho a lo largo de este estudio, una afirmación de su relación peculiar con la tierra y la naturaleza, que es determinante para su productividad, para su vida ritual y para su cosmovisión. Esta afirmación no se altera prácticamente en nada cuando se integra el cristianismo como nuevo determinante de la identidad. Más aún, hasta cierto punto, se refuerza por la reinterpretación de lo cristiano en dirección a lo autóctono. Al respecto, ha dicho Lewellen muy acertadamente: “Es difícil encontrar algún aspecto del cristianismo que sobrevivió intacto su transferencia de la cultura europea a la cultura aymara. Los indios han adaptado todo a sus propias necesidades y su propia mentalidad y cosmovisión” (1977: 118). Así, el resultado de la cristianización del mundo aymara y de la aymarización del cristianismo es la afirmación de una identidad que da sentido a la existencia en este mundo y que busca para esa existencia un equilibrio duradero en el centro mismo de este mundo que es la tierra.

Estamos convencidos que los aymaras, con su identidad dinámica, serán capaces de integrar en su cultura y en su religión, también en el futuro, nuevos elementos y de formar nuevas síntesis, sin perder su carácter propio como personas tan estrechamente vinculadas con la tierra.

102 Para más detalles, véase Baird, 1971: 142-151.