

# **PREGUNTAS A LOS HISTORIADORES DESDE LOS RITOS ANDINOS ACTUALES**

**Xavier Albó, CIPCA, La Paz**

(Trabajo presentado al encuentro "Cristianismo y Poder en el Perú Colonial",  
Fundación Kuraka, Cuzco, junio 2000)

## **1. Introducción**

En el Congreso Internacional de Americanistas realizado en Quito en julio de 1997 presenté un ensayo titulado "Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas", en el marco del simposio "La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias" (ver Albó 1999). El tema fue entonces abordado sobre todo desde la perspectiva de la historia lingüística. Para la presente ocasión retomo y amplío sólo una selección temática de algunos de los materiales allí presentados. Pero esta vez insistiré más en lo que ellos nos plantean desde la perspectiva de la cristianización, esperando la reacción de tan ilustres especialistas aquí reunidos. Este nuevo ensayo sigue siendo todavía un intento preliminar para formular una inquietud cuestionadora que sólo podrá contestarse con estudios más detallados y sistemáticos, dentro de un enfoque interdisciplinario.

En las fuentes documentales, la inmensa mayoría de los materiales sobre la primera cristianización presentan la perspectiva de los mismos misioneros. Se trata sobre todo de sacramentales, rituales católicos, sermones y otras ayudas catequéticas, por lo que nos permiten sobre todo comprender cuál era el enfoque teológico, pastoral o misionero de aquellos clérigos de la casta "española", sean nacidos en Europa o ya en Indias. Pero, para adentrarnos más en la otra vertiente, la de aquellos a los que se pretendía cristianizar<sup>1</sup>, sólo disponemos de materiales indirectos, como los confesionarios más extensos, que bajan a muchos detalles etnográficos, sobre todo al tocar el primer y sexto mandamientos, o los vastos memoriales sobre la extirpación de idolatrías, más centrados en las regiones andinas centrales, hoy peruanas, que en las del mundo qulla, hoy mayormente boliviano. Pero, una vez más, esta información sigue siendo desde la perspectiva de los clérigos y frailes.

Los célebres relatos de Huaruchiri, mandados recopilar por Francisco de Avila en 1608, si bien pertenecen también de alguna forma a este conjunto de literatura (Acosta 1987), son más neutros, al no tener referencias explícitas ni a las campañas de extirpación o ni siquiera a la cristianización y sus efectos (Taylor, ed. 1987). Ocupan, en este sentido, un lugar cercano al de

---

<sup>1</sup> Evito las palabras "evangelizar, evangelizador" y otras semejantes, cuyo significado y alcances puede quedar más sujeto al enfoque teológico de cada autor. He privilegiado más bien –a igual que los organizadores de este encuentro– el término "cristianizar" y sus derivados, que parecen subrayar más el contenido cultural de aquel proceso de colonización cultural ocurrido a partir del siglo XVI.

aquellas crónicas y relatos orientados a registrar la religión precolonial. Todos ellos prescinden del impacto cristianizador<sup>2</sup> y, por lo mismo, no son tampoco tan relevantes para nuestro tema, salvo para detectar continuidades en el tiempo, antes y después de haberse establecido el sistema cristiano colonial, y por atestiguar la temprana presencia de ciertos préstamos castellanos religiosos en sus textos en lenguas andinas.

Algo más neutra es la perspectiva de los mejores diccionarios de la primera época colonial, como el de González Holguín (1608) para el quechua cuzqueño y el de Bertonio (1612) para el aymara, que han pasado a ser una fuente etnográfica única. Aun ahí existe cierta autocensura marcada por el carácter cristianizador y proselitista que seguía teniendo todo el trabajo lingüístico de aquellos misioneros. Por ejemplo, en el prólogo de su obras, Bertonio sigue tildando a los aymaras de "bárbaros" y "llenos de espinos y abrojos en sus coraçones". En el prólogo a su rico vocabulario, la más reconocida y utilizada de sus cinco obras, nos confiesa que no pretendió anotar todos los vocablos "porque no es necesario saverlos todos para enseñar los sagrados misterios". Pero, pese a ello, esta sigue siendo hasta ahora una de las pistas más útiles para comprender la cosmovisión aymara de la época en su propia lógica (Albó y Layme 1984).

Algunos pocos cronistas, muy particularmente aquellos de origen indio como Guamán Poma (que es mucho más que un simple "hombre-pantalla" de Blas Valera<sup>3</sup>), nos añaden una perspectiva ya más cercana a la del cristianizado, aunque marcada naturalmente por la propia conversión cuando no la autocensura que exigía el régimen colonial. Su juego permanente de alabanzas y críticas a clérigos y frailes con los que Guamán entró en contacto, nos aproximan más que otros a una visión de "el mundo al revés", que además es vista como algo que "no es cristiano", para recordar dos típicas muletillas de este cronista.

En este trabajo exploraré otra pista aún más indirecta, pero que puede también tener la particularidad poco común de introducirnos algo más en la perspectiva del cristianizando. Me refiero sobre todo a la terminología que se sigue utilizando en los rituales más autóctonos del mundo andino contemporáneo y en otras creencias y relatos de apoyo. Sorprende en ellos la presencia de tantos y tan específicos préstamos castellanos, muchos de ellos de textura antigua colonial y utilizados ahora sólo en este contexto sacralizado.

Para facilitar la argumentación, reproduciré estos préstamos en su forma castellanizada, al menos las primeras veces que aparecen, añadiendo entre corchetes [ ] la refonemización más común en quechua o aymara, cuando no resulta ya patente. Los términos rituales utilizados para nuestra reflexión, sean o no préstamos, van en **negrilla**; las glosas, entre comillas simples o entre paréntesis. La mayúscula A indica un término aymara; Q, un término quechua; y C, uno de origen castellano.

---

<sup>2</sup> Aunque éste pueda estar implícito de alguna forma, por ejemplo en la relectura cristianizada de algunas prácticas y textos quechuas, como por ejemplo los himnos de Cristóbal de Molina.

<sup>3</sup> Sobre la larga controversia desatada en este punto por Laurencich y su equipo, ver entre otros, el dossier publicado en el n° 16 de la *Revista Antropológica* (Lima) en 1998, con artículos de Laurencich, Adorno y Albó. Aunque sólo se han divulgado avances de nuevos documentos aún inéditos (ver Mumford 2000), no parece que lleven a modificar la perspectiva de fondo que ahí expresé. En la *Nueva crónica y buen gobierno* Guamán Poma no es ni mucho menos un simple portavoz de datos e ideas ajenas.

La existencia de préstamos de una lengua en la otra en un mundo como el andino, en que han transcurrido ya casi cinco siglos de intercambios muy estrechos entre los pueblos originarios y quienes los invadieron desde España para establecer un régimen colonial y su apéndice republicano, es un fenómeno obvio y de sobras conocido, que en sí mismo no merecería mayores comentarios. Pero lo nuevo que aquí quiero explorar es la fuerte incidencia de préstamos de contenido específicamente religioso, muchos de los cuales tienen poco uso en el lenguaje ordinario y ni siquiera son considerados de origen foráneo por quienes los usan. Pero, además, se trata de su presencia precisamente en los rituales y creencias de más profundas e indudables raíces andinas, realizados con frecuencia de manera clandestina, a ocultas de los agentes religiosos católicos.

¿Cómo explicarlo? ¿Qué indica ello con referencia a la cristianización inicial? ¿Nos pueden dar pistas sobre qué aspectos causaron mayor impacto y sobre cómo fueron apropiados por la población andina?

El ideal sería poder contar con este mismo tipo de material para una serie cronológica mucho más amplia. Pero lamentablemente no conocemos tal tipo de documentación para épocas antiguas. Más aún, sólo recientemente las descripciones de ritos andinos incluyen además, en detalle, los rezos y otros textos en ellos utilizados. Como ha subrayado Ina Rösing (1995: 169-174) la mayoría de los investigadores de los rituales andinos han sido "mudos", es decir nos han descrito los gestos pero han omitido los textos, quizás porque no los entendían. Por tanto, sólo nos es posible analizar textos rituales relativamente contemporáneos y, a partir de ellos, lanzar algunas hipótesis y sobre todo preguntas a los historiadores, muy particularmente a los historiadores de la cristianización.

Mi reflexión y preguntas surgen de datos seleccionados un poco al azar, dentro de una gama temática y geográfica relativamente reducida. Proceden sobre todo de algunas regiones del antiguo Qullasuyu, que hoy pertenecen a la república de Bolivia. En la mayoría de ellas se habla ahora el aymara, pero no me limitaré al ámbito de sólo esta lengua pues –como ya subrayó Howard-Malverde (1995)– en el lenguaje ritual de este mundo qulla no hay una clara frontera idiomática quechua o aymara.

Este enfoque se acerca al de Arnold y Yapita (1999b) en su contribución al mismo congreso y simposio de Quito. Aparte de la mayor fineza y detalle de su análisis, hay otra diferencia metodológica: ellos optaron más bien por seleccionar una celebración de claro origen cristiano la fiesta de las Pascuas o **paskusay**. Pero el resultado acaba siendo muy comparable al nuestro, porque en la región de Qaqachaka por ellos estudiada, esta fiesta ya está totalmente andinizada<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Valga la ocasión para recordar que el término religioso "pascua" es uno de los que más pronto quedó incorporado en el vocabulario andino. En los relatos quechuas de Huaruchiri, de 1608, es el que más ocurre, fuera de "Dios" y ya ha adquirido su nuevo sentido genérico de 'fiesta', otro término igualmente común (Taylor, ed. 1987: 537). Con este mismo sentido aparece también en Guaman Poma ([1616]: # 317/319), en una de las tan escasas muestras de literatura aymara popular colonial. Pero esta temprana adaptación semántica no fue reconocida en los diccionarios más clásicos.

## 2. El mundo de Arriba, el de Abajo y sus pobladores

No hay duda que uno de los aspectos centrales de la cristianización y catequesis colonial fue su énfasis en que los buenos van Arriba, al cielo, y que los malos se condenan para siempre en el infierno, Abajo. Los templos coloniales están llenos de pinturas catequéticas sobre los novísimos, subrayando ante todo el contraste entre el cielo de los bienaventurados y el infierno de los condenados, que es sin duda el aspecto subrayado con más realismo. ¿Cómo ha quedado ello reflejado en los ritos y creencias más andinas?

Es común hablar de una división en tres **pacha** o 'mundos, espacios' cada uno con sus propias divinidades:

'Arriba/lejos' A:	<b>Alax pacha</b>	Q:	<b>Janaq pacha</b>
'Aquí'	<b>Aka pacha</b>		<b>Kay pacha</b>
'Abajo/adentro'	<b>Manqha pacha</b>		<b>Ukhu pacha</b>

El concepto andino **pacha** es en realidad más complejo. Implica, como aquí, categorías simbolizadas en el espacio, pero se usa igualmente para épocas en el tiempo, como cuando se habla del 'tiempo de los **chullpas**', que vivían antes de la salida del sol (ver Harris y Bouysse 1988). En cuanto a los otros términos, aunque en el texto simplificaremos su glosa como 'Arriba' y 'Abajo', recuérdese que el primer concepto incluye también la idea de distancia y el segundo, la de profundidad, hacia o desde adentro de la tierra. Por lo mismo, incluye más la idea de cercanía, con cierto umbral de contacto con 'este' mundo (**aka, kay**), 'aquí y ahora', en que vivimos los humanos.

Actualmente, se suele asumir que se trata de tres categorías andinas precoloniales, sin embargo no hay evidencias definitivas sobre tal origen, al menos en cuanto a la manera en que muchos las interpretan actualmente. La predicación colonial adoptó enseguida estos términos aymaras y quechuas, pero sólo en su sentido espacial<sup>5</sup>: los del mundo de Arriba para referirse a su *cielo* cristiano y los del mundo de Abajo para referirse a su *infierno*. Debido probablemente a este hecho, no es hoy raro que muchos **yatiri** (A) o **paqu** (Q), incluso algunos de clara orientación indianista, sin conocer esta historia previa, asocien espontáneamente el mundo de Arriba con lo bueno y el de Abajo con lo malo, como en el cielo e infierno cristianos. Sea pues lo que fuere sobre los orígenes de esta división tripartita del espacio sagrado, resulta útil para los fines de este trabajo clasificar nuestro material sobre todo en torno al mundo de Arriba y al de Abajo.

Entrando más directamente al tema de los préstamos lingüísticos, llama la atención que en un ambiente tan andino y tan poco castellanizado como es el Norte de Potosí no se usan tanto los tres nombres quechuas y aymaras, consagrados ya desde las primeras versiones andinas del catecismo católico, sino otras formulaciones más castellanizadas:

'Arriba/lejos'	<b>Diosa parte</b> [Yusa parti]	'La parte de Dios'
'Aquí'	<b>Jiwas parte</b>	'La parte nuestra'
'Abajo/adentro'	<b>Saxra (o Diablo) parte</b>	'La parte del diablo'.

---

<sup>5</sup> No adoptó, en cambio, el término **pacha** para referirse, por ejemplo, a Antiguo y al Nuevo Testamento.

Nótese ante todo el uso de **parte** [parti] Ni siquiera se tiene en cuenta el término **pacha** (tierra y espacio) de uso común tanto en el lenguaje ordinario como en el ritual especializado. Por otra parte, en vez de un concepto espacial abstracto, se prefiere indicar cada lugar por una referencia a quienes lo habitan. El espacio intermedio, "el nuestro", aparece así más claramente influenciado, si no agitado, por quienes manejan y controlan los espacios de Arriba y Arriba: Dios y el Diablo, a los que por tanto se debe ofrendar culto y pleitesía para que en reciprocidad nos brinden también sus favores.

Con relación al espacio y "parte" de Abajo, nótese también que no se usa el término quechua-aymara **supay(a)**, privilegiado por los primeros catecismos (ver infra), sino el más popular **saxra** (QA) o directamente el préstamo castellano **diablo** [yawlu].

### *Los lejanos de Arriba*

La parte de Arriba, más asociada al panteón cristiano y al orden, tiene también en todos los Andes el nombre castellano de **gloria** [lurya], actualmente mucho más común que los términos oficiales de los catecismos coloniales, y que, como después veremos, se aplica igualmente al rayo. ¿Por qué se han impuesto precisamente este término, que los primeros misioneros más bien trataban de expresar con neologismos aymaras o quechuas<sup>6</sup>? Gerardo Fernández (1997: 116-117, 126-129, 132) nos da una posible explicación, recogida en la región de Omasuyos, junto al lago Titicaca: en Semana Santa se abre el mundo de Arriba (**Alax Pacha**) para recibir a Cristo, muerto y resucitado. Por eso, la gente sube a los principales cerros sagrados a hacer ofrendas de incienso a la **Gloria**, horas antes de que ocurra la muerte de Cristo, porque más tarde ya perderían eficacia. Habría, pues, una clara relación entre el nombre de **gloria** y el misterio central de la predicación cristiana, aunque éste se interpreta, una vez más, desde una perspectiva cósmica.

En cambio el nombre **cielo** [silu] se oye bastante menos, al menos en este sentido del lugar de descanso final de los bienaventurados, ubicado en un mundo superior. Cuando se utiliza, se refiere más bien a lugares y altares sagrados, llamados también **calvarios**, como los promontorios artificiales que sacralizan en forma radial la inmensa pampa del territorio uru de Chipaya (Wachtel 1990: 48-57; ver también Abercrombie 1998: 344-345). Los curanderos y chamanes kallawayas actuales de la región quechua de Charazani, al norte de La Paz, sí hablan de **cielo** en un sentido espacial más general, comparable al de **gloria**, o incluso de **cielo justicia, gloria justicia**. ¿Será el añadido **justicia** una alusión al Juicio Final, para el que los primeros cristianizados habían adoptado el término **pacha kuti** (QA) de tan largas resonancias andinas pero que no llegó a cuajar?<sup>7</sup>

No podemos entrar aquí a describir en detalle las características de este mundo de Arriba, pero sí queremos llamar la atención sobre las características de algunos de sus moradores. Tras la

---

<sup>6</sup> Bertonio (1612: 250), por ejemplo, da la glosa **Alakhpacha cusisiña** 'la alegría del mundo de arriba [cielo]', exactamente paralela a la que pocos años antes daba González Holguín ([1608] 1952: 532) para el quechua.

<sup>7</sup> Puede ser también una referencia más al abundante vocabulario jurídico religioso de los rituales, que incluye **cabildo, abogado, comisionado, licencia, multa**, etc., tema que merece mayores indagaciones, pero que aquí no podemos desarrollar. Ver Platt (1992) y Albó (1999: 265-267).

conquista y cristianización europea, es natural que se ubique allí a Dios (A: **Yusa, Yus Tata, Tatitu**), pero sin que por ello queden desbancados los antiguos dueños de casa, que son el Padre Sol, su consorte la Madre Luna y la cohorte de estrellas, que ordenan el día, la noche, las estaciones y, con ello, todo el ciclo anual productivo y, a la vez, ceremonial. Varios autores concluyen incluso que hasta hoy en algunas partes, como el Norte de Potosí y Oruro, se sigue identificando al Padre Dios y el Padre Sol<sup>8</sup>. Nada raro entonces que, además de sus nombres cotidianos en quechua y aymara –**inti** AQ y **phaxsi** A o **killá** Q, precedidos o no de tata y mama– reciban también hasta hoy otros nombres rituales de origen cristiano como **Santisimo** e incluso **Nostramo** [mustramu] para el Sol, y **Santísima**, para la Luna (Abercrombie 1998: 511, 520). Estos nombres están sobre todo asociados con la hostia en su custodia, cuyo simbolismo solar es fácil descubrir. Es ésta una asociación muy común en todos los Andes pero que llega a su ápice en el Cusco, la antigua capital Inka, donde el Corpus Christi y el Inti Raymi son prácticamente parte de un mismo ciclo festivo (Flores Ochoa 1990: 95-158).

### *Los temibles y ambiguos de Abajo*

Pasemos al mundo de Abajo y de Adentro, sentido combinado que tienen tanto **ukhu** (Q) y **manqha** (A), las palabras con que se lo conoce. Aunque su exacto sentido original se nos escapa, ya vimos que los misioneros adoptaron los términos **ukhu pacha** y **manqha pacha** para referirse al concepto cristiano de el término infierno, y consiguieron efectivamente meter con ello la idea de que este mundo de Abajo y Adentro era el lugar donde más se concentra el mal. Sin embargo, rara vez se escucha en los Andes que sea éste el lugar a donde van a parar los malos. A diferencia de lo que ocurría con la **Gloria**, aquí no hay un préstamo castellano común para referirse a este mundo profundo interior. El término **infierno** no es tampoco un préstamo de uso corriente en las lenguas y ritos indígenas. ¿Por qué todas esas preferencias y resistencias?

La visión cristiana colonial del **infierno** sigue siendo hasta hoy una cosmovisión europea poco asimilada, a pesar de haber sido un tema casi obsesivo de la predicación y la pictórica catequética colonial. Los **condenados** –nombre que sí ha calado hondo en los Andes– son sobre todo aquellos que en vida realizaron hechos abominables como tener relaciones sexuales con sus comadres. Pero no son temidos por ir ni arrastrar a otros al fuego eterno del infierno sino porque siguen merodeando por este mundo, en vez de ir al de los muertos, como correspondería. Aquí, están intranquilos y siguen intranquilizando a los vivos en busca de un descanso que no pueden encontrar.

Actualmente hay, ciertamente, una mayor asociación de este mundo de Abajo y Adentro con el mal. La manera más directa para aludir a él es referirse a sus habitantes. Todos ellos son **saxra** (A, pasado también al Q local como **saqra**), nombre (y adjetivo) genérico que significa ‘vil, miserable, perverso, malo’ y también ‘demonio, diablo’. Sin embargo, inesperadamente, en el clásico y cuidadoso diccionario colonial aymara de Bertonio (1612: II, 305), este término aún no tiene connotaciones religiosas. Sólo significa “flaco, ...que no tiene mas que el pellejo”. ¿Cómo, cuándo y por qué habrá surgido su nueva acepción religiosa?

---

<sup>8</sup> Ver, entre otros, Harris y Bouysse (1988: 265-266), Platt (1996: 54) y Abercrombie (1998: 105, 323-325).

Para esta categoría de seres malignos de este mundo de Abajo existen otros varios términos genéricos como **supay** (QA) –de que luego hablaremos–, **ñanqha**, **anchanchu** (A), más otros específicos para determinadas funciones. Existen además importantes préstamos castellanos: Como era de esperar, el más conocido es **diablo** [yawlu], que en la mayoría de los contextos rurales es casi sinónimo de **saxra**<sup>9</sup>. Ciertos parajes reciben además nombres prestados como **awicha**, diminutivo aymarizado del préstamo **abuela** (que en A antiguo era **apachi**), presente sobre todo en quebradas, o **sirinu/a**, del castellano **sirena**, ser con figura humana que tiene el don de templar los instrumentos musicales que le dejan (ver sección 4 infra) pero seduce también a quien, descuidado, se haya quedado dormido en sus dominios y le dejan podridos sus genitales. Los lugares habitados por estos **saxra** o **diablos** reciben también el atributo de **phiruni**, es decir son lugares con algo **fiero** [phiru, QA], palabra castellana que se ha aclimatado al mundo andino para significar a alguien a la vez salvaje peligroso, maligno y feo. Una de las expresiones más típicas del poder maligno de ciertos lugares y cerros son los graves derrumbes y accidentes que se producen en algunas laderas deleznable. Una de éstas, en el actual camino de La Paz a Yungas se llama ahora **Sacramento** (Alto, Medio y Bajo). ¿No será una castellanización cristianizada del carácter **saxra** de ese paraje?

Cuando algunos de estos diablos se asocian con la riqueza del interior de la mina, toma connotaciones distintas. Entonces se lo llama también con el apelativo cariñoso y familiar de **tío** [tiyu]. Este préstamo del castellano se usa en el lenguaje cotidiano quechua y aymara para referirse al pariente del mismo rango que en castellano pero también para saludar a cualquier miembro de la comunidad de la generación mayor y, en los cuentos tradicionales, para referirse al zorro, asociado con el mundo salvaje. Pero ahora es, además, la forma común para referirse a las divinidades del interior de las minas, en ese mundo de adentro, a las que Platt (1983) considera vinculadas con el dios Wari precolonial.

En toda mina suele haber una o varias imágenes esculpidas del **tío**, dueño de cada "paraje" Su imagen desnuda, con grandes cuernos de diablo y un prominente pene erecto, está siempre "vestida" con abundantes serpentinatas, que recuerdan los permanentes **akullikus** (sesiones sociales y rituales de mascar coca y fumar cigarrillos), que los mineros comparten con él en los descansos de su trabajo. El **tío** es el dueño del subsuelo. Puede dar vetas de mineral si es bien atendido o puede causar graves accidentes si no es tomado en cuenta. Hoy se lo asocia al "diablo", pero se trata de ese diablo a la vez temible y bondadoso que da también lugar a las festivas diabladas del Carnaval de Oruro.

Fuera del ambiente minero, el título de **tío** y **tía** se usa también para saludar a los cerros sagrados en las invocaciones rituales.<sup>10</sup> El **tío**, o más exactamente los **tíos** de cada lugar, tienen también el secreto del dinero y la riqueza –como los diablos de la Europa medieval– y como tales, son objeto de **ch'allas** especiales también en las ciudades por parte de los artesanos, dueños de puestos de comida, tiendas y otros negociantes, sobre todo los días martes y viernes.

---

<sup>9</sup> Los **diablos** y **saxras** tienen también su correlato en el calendario ritual: la noche del primero de agosto la tierra se abre y empieza "el mes del diablo". Se dice que en esta noche se pueden encontrar los **tapados** o tesoros ocultos, y las cumbres de determinados cerros sagrados se llenan de gente que acude a ellos para realizar ofrendas especiales, sobre todo para que les vaya bien en sus negocios (Fernández 1997: 116-123).

<sup>10</sup> Ver varios ejemplos de invocaciones rituales con ese título, en Albó y Layme (comps. 1992: 146-147).

¿Qué nos insinúa todo esto acerca de la primera cristianización? Un nuevo dato, procedente de Qaqachaka, Oruro, nos acerca a una posible respuesta de carácter más global. Allí, para referirse a este mundo de Abajo/Adentro, se usa también el término **jintila parti** y éste se complementa además con la expresión **jintil timpu** (Arnold y Yapita 1998: 52, 508). Es decir, el concepto andino **pacha**, que fusiona espacio y tiempo, ha quedado desglosado en dos préstamos distintos –**parte** y **tiempo**– y añade además otro préstamo traído por los primeros misioneros: **gentil**.

Significativamente, los dos diccionarios más completos de la colonia temprana evitan este neologismo y prefieren, en cambio, la glosa originaria que significa "los adoradores de **wak'as**" (González Holguín ([1607] 1952: 532, y Bertonio 1612 I: 250). Actualmente la bina **gentil** vs **cristiano** sigue manteniendo también cierta vigencia popular con carga étnica –salvaje vs. civilizado– para las relaciones interétnicas en varias partes de Bolivia<sup>11</sup>, reflejando sin duda una vieja práctica, comparable a la que en España persiste también cuando se dice "hable en cristiano" si alguien utiliza otro idioma distinto del castellano.

Demostremos unos pasos más. Este término **jintila** se aplica también a las **chullpas**, es decir a las tumbas, viviendas y otros restos arqueológicos semejantes, que la gente andina suelen atribuir a una época o pacha anterior a la llegada del Sol (a la vez inka y cristiano)<sup>12</sup>, sea cual fuere la evidencia arqueológica. Son comunes, por ejemplo, los relatos de que, queriendo evitar al flamante Sol –identificado en varias versiones con Jesucristo– que había desaparecido por el oeste, los humanos (o prehumanos) de esta primera era construyeron la puerta de sus viviendas al este pero quedaron achicharrados cuando el Sol perseguidor amaneció por el lado contrario<sup>13</sup>.

Se llama asimismo **jintila** a ruinas de construcciones precoloniales más sofisticadas a las que además se les añade muchas veces otro préstamo, **jintil turi**, "torre de los gentiles". Hay también muchos lugares que, por la presencia de estos monumentos, se llaman simplemente **turini** o incluso **turi turini**. En todos estos casos la referencia implícita es a una "torre" de iglesia. Es decir, se da un reconocimiento aún más explícito de cierta legitimidad subyacente de la religión antigua al añadirle este atributo tan cristiano. Más aún, las torres de las actuales iglesias son también reinterpretadas en función de esta misma religión andina, recibiendo muchas veces el nombre de **turi mayku** (o **mallku**, 'autoridad originaria principal, cóndor grande') y son objeto de ritos especiales que tienen como aspecto central la fertilización que esta **torre** hace a la **plaza**, que nunca falta frente al templo y que simboliza a la **Pacha Mama**<sup>14</sup>. La torre misma puede ser tam-

---

<sup>11</sup> Alguna gente de valle que se siente más "civilizada" se distingue así de gente de altura, más apegada a la indumentaria y tradiciones (por ejemplo, en Raqaypampa, alturas de Mizque, Cochabamba). Lo mismo ocurre entre los hacendados blancos y los guaraní-chiriguano en el sudeste de Chuquisaca. Allí, hasta principios de este siglo, los libros parroquiales caracterizaban a los no bautizados como "N.N, gentil", evitando incluso registrar su nombre propio no cristiano.

<sup>12</sup> Actualmente son los urus sobrevivientes en Chipaya quienes, aunque cristianos, se siguen considerando a sí mismos y con orgullo descendientes directos de los **chullpas**, que vivían antes de la aparición del sol (Wachtel 1990: 216-217); y a veces son llamados también **jintila** por los aymaras (Van den Berg 1985: 83).

<sup>13</sup> Un bello ejemplo de K'ulta, en Oruro, está relatado en Dillon y Abercrombie (1988).

<sup>14</sup> Astvaldsson (2000) centra su estudio del culto actual de los **wak'as** en Sullka Titi Titiri (Jesús de Machaqa, La Paz) precisamente en un tallado arqueológico y un lugar llamados ambos **Turi Turini**. Ver también Wachtel (1990: 58-70), entre otros muchos.



bién considerada **wak'a**, principal término con que los primeros misioneros caracterizaban la idolatría de los gentiles aún no cristianizados.

Atando cabos, este juego de préstamos religiosos cristianos nos reitera y confirma, desde la perspectiva de los propios andinos, algo que ya se podía sospechar: el mundo de Abajo, de los diablos, es a la vez, el mundo de los antepasados y de sus divinidades ancestrales, es decir, parte de lo propio. Toda la información etnográfica nos confirma también que es un mundo mucho más cercano y vivencial que el de Arriba. Podríamos concluir que aquellos primeros predicadores se esforzaron tanto en pintar la religión andina original como "diabólica", que acabaron más bien haciendo al diablo y a su mundo infernal menos malo de lo que lo pintaban. Cuando los dioses de los vencidos son satanizados, esos nuevos diablos siguen teniendo algo de divino en el sentir de los que han quedado subyugados. En Oruro (como en Puno), esta belleza y atracción "diabólica" llega a inundar las calles de la ciudad en las joviales y brillantes diabladas de Carnaval, sin que esta imagen visceral llegue a quedar perturbada por esa especie de auto sacramental llamado "relato", en que se escenifica la victoria del ángel sobre los diablos, a los pies de la Virgen del Socavón.

Junto a ello, no descartamos que los propios conquistadores, ávidos de riquezas e impregnados de las creencias y tradiciones europeas sobre el poder del diablo sobre el dinero, hayan reforzado de paso esta imagen de un diablo potencial bienhechor. Pero en Europa, el precio era que para lograr sus favores había que venderle el alma. Aquí, en cambio, este diablo o, mejor, diablos son también los **tíos**, miembros de la familia, parte de la raíz. Por eso, cuando se les brindan ofrendas para congraciarse por cualquier motivo, previamente se pide permiso a Dios, el poder de la otra parte; y viceversa, si la ofrenda se dirige a la **Gloria**, previamente se hace alguna ofrenda a los del mundo de Abajo, para que queden "amarrados" y no se sientan marginados ni ofendidos. Hay una relación de reciprocidad entre nosotros y estos dos mundos que nos influyen, exigen, moldean y –si los atendemos bien– también nos ayudan.

### 3. Mediaciones

Complicuémoslo todavía más. Hay varios seres cuya asignación a uno de los tres espacios resulta ambigua o quizás múltiple. Para empezar, hay un margen mal definido entre lo que pertenece al mundo profundo de adentro y lo que pertenece a "este" mundo en que vivimos, **aka** (A) o **kay** (Q) **pacha**. Muchos sabios andinos, por ejemplo, asignan los cerros abuelos (**achachilas** A, **machulas** Q, **wak'as** AQ, **cumbreras** [AC, kumrira]) y la propia Madre Tierra (**Pacha Mama**) a este mundo de Adentro, de los **saxra**. Pero otros –probablemente los más influenciados por los esquemas llegados de afuera– piensan que ya son parte de "este" mundo. Para nuestra discusión, es particularmente interesante el caso de la **Pacha Mama** y también otro, aún más estructural, el del **rayo**<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Para ambos casos, debo agradecer muy particularmente a Olivia Harris haberme hecho caer en la cuenta, ya hace tiempo, de su riqueza y ambigüedad. Ver Harris y Bouysse (1988).

## *La Virgen Pacha Mama*

El término **Pacha Mama** está compuesto de **pacha**, cuyo significado y riqueza semántica ya conocemos, y de **mama**, que en quechua significa ‘madre’ y ‘señora’ y en aymara “señora” (diferenciado de **tayka** ‘madre’). Por tanto, en rigor etimológico, podría traducirse como ‘Madre y Señora del tiempo y el espacio’ (Albó 1982). Pero en la práctica cotidiana se lo entiende como ‘Madre Tierra’. En algunas partes del Norte de Potosí se la llama **Laq’a Tayka** (A), que significa ‘madre’ (**tayka**) ‘tierra’ (**laq’a**) en el sentido más concreto de la substancia del suelo y sin las implicaciones metafísicas del término más común **Pacha Mama** (Copana *et al.* 1996: 232 ss.; Stobart 1996: 439).

Este último término es sin duda conocido y utilizado en todo el campo. Pero lo significativo para nuestra argumentación es que tanto en quechua como en aymara en muchos lugares y ocasiones rituales se usan todavía más otros términos equivalentes pero de origen cristiano colonial. Los principales son:

**Tierra** [tira]

**Virgen** [wirjina]

**Santa Tierra** [santa tira]

**Santísima Virgen**

En los ritos mismos se dan también combinaciones híbridas como **Santa Tierra Pacha Mama**, **Virgen Pacha Mama**, el término parcialmente redundante **Pacha Tierra** o la variante **Pacha Abuelita**. En el área aymara de Puno, que tuvo un proceso más intenso de cristianización, se la invoca directamente como **Pacha Mama Virgen María**, junto al Padre, al Espíritu Santo y a los cerros **achachilas** (Llanque 1982); y en Oruro se la llama **María llumpaqa**, ‘pura’ (Alconz 1976: 59, en Van den Berg 1985: 121).

Ante todo no deja de sorprender que se use tanto el préstamo **tierra** [tira] cuando en el habla cotidiana se mantienen los términos andinos **jallp’a** (Q), **uraqi** o **laq’a** (A). Es un préstamo que sólo se usa en este contexto ritual, para referirse a la Madre Tierra. El uso también muy común de **santa tierra** acentúa todavía más esta connotación religiosa de un término que en castellano no la tenía. ¿Cómo se introdujo y por qué? En este caso no hay indicios de que fuera el resultado de su uso en la predicación. ¿O reflejará cierta oposición de los clérigos a la asociación quizás más temprana de la Madre Tierra con la Virgen?

En efecto, en todas estas denominaciones cristianizadas de la **Pacha Mama** sobresale ante todo su identificación con la **Virgen** [wirjina] explicitándose a veces que se trata de la **Virgen María**. No se hace, con todo, una elaboración conceptual del contraste dialéctico entre su doble condición de virgen y de madre. Da la impresión que el préstamo aymarizado como **wirjina** ha perdido ya su referencia al concepto de virginidad y se usa sólo como un nombre alternativo de la **Pacha Mama**.

La Virgen María de los antiguos misioneros no se asocia sólo con la **Pacha Mama**, aunque es esta la vinculación más frecuente. Abercrombie (1998: 105) nos proporciona el siguiente relato de una **wilara**<sup>16</sup> en la puerta del templo de K’ulta, Oruro:

---

<sup>16</sup> **Wilara** o **wilancha** ‘sacrificio de un animal con ofrenda ritual de su sangre (**wila**)’.

“Nos hicieron arrodillar y nos entregaron dos braseros. Don Bartolomé, la antigua autoridad... se nos acercó y nos explicó que el brasero de la derecha... era ‘para Dios’ y que el de la mano izquierda era ‘para la Virgen’. Cuando la fragancia del incienso ya inundaba el ambiente, nos pidió recitar *Tata Awatir Awksataki* y *Paxsi Mamalataki*... ‘Para Nuestro Padre y Pastor’ y ‘Para la Señora Luna’... títulos honorarios aplicados a Cristo y a la Virgen y, al mismo tiempo, al Sol y a la Luna.”

Es decir, ya tenemos aquí una posible de mediación entre los dos mundos, en este caso a través de esta identificación de dos divinidades andinas con la misma Virgen María, traída por los misioneros, pero reinterpretada en clave cósmica en las dos principales divinidades femeninas, la una del distante mundo de Arriba y la otra del cercano mundo de Adentro.

Esta Madre Tierra Virgen andina es bondadosa, porque nos da la vida, haciendo brotar a todas las plantas y alimentando y cobijando a todos los vivientes en su seno. Por eso mismo se le **ch’alla** o liba constantemente, cada vez que alguien toma alguna bebida; se la menciona en posición privilegiada en casi todos los ritos y se la hacen ofrendas especiales en determinadas ocasiones, muy particularmente en su propias chacras durante el Carnaval. Pero es a la vez peligrosa, sobre todo cuando está en lugares solitarios, pues puede ‘agarrar desde abajo-adentro’ (Q **jap’iqay**, A **katjaña**) –a igual que el **wak’a**, el **saxra**, el/la **sirena** [sirina]<sup>17</sup> y otros seres de Abajo– y provocar enfermedades e hinchazones al que desprevenidamente se sienta o recuesta en alguna roca que le pertenece. Los ‘agarrados’ por esa enfermedad se llaman **jap’iqasqa** (Q) o **katjata** (A). En los valles quechuas de Cochabamba también se llaman **pachamamasqa** y en el área hoy castellano hablante al sudeste de Chuquisaca, “avirginados”. Por eso en varias partes, no dudan de considerarla un **saxra** más.

Sin dejar de ser ella misma, es, además, múltiple, muy local y concreta: cada chacra o parcela tiene su **Virgen Pacha Mama**. El término se puede aplicar también a los productos agrícolas “mellizos” que denotan abundancia (por ejemplo, a una mazorca de maíz duplicada), y a exquisitos pedazos de mineral. En Cochabamba se llama también **Pacha Mama** a las grandes ollas medio enterradas para madurar la chicha y, en todas partes, se la asocia a las imágenes o piedras de tantas **mamitas** o vírgenes cristianas con cualquier advocación, que están en las capillas públicas y privadas, y a las que anualmente se ofrecen **misachikus** (fiestas familiares en torno a una misa católica).

La **Pacha Mama** tiene además otra vertiente, urbana, donde adquiere un contorno semántico relativamente distinto del de su “tocaya” rural. Llama enseguida la atención que sea precisamente en este ambiente urbano donde más universalmente se usa el término quechua aymara de **Pacha Mama**, interpretado ahí casi exclusivamente como ‘Madre Tierra’, y rodeado sólo de contornos semánticos positivos. Como vimos, en las comunidades rurales quechuas y aymaras es más frecuente referirse a ella con los préstamos castellanos **Virgen** o **Santa Tierra**. Howard-Malverde (1995: 143) cita incluso a una monolingüe quechua del Norte de Potosí, que le precisó: “Dicen **pachamama** en castellano... En quechua es **wirjina**.”<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Sobre este préstamo, adaptado de la mitología griega, ver el final de la sección 4. Sobre una “mujer-pezuña” precolonial, distinta de la que aquí mencionamos, ver Gisbert (1980: 51-60) y Wachtel (1990: 549-586).

<sup>18</sup> Para hacerlo más interesante, esa refonemización de ‘virgen’, con una **a** final [wirjina], refleja la lengua substrato aymara en la región, lengua que persiste sobre todo en el vocabulario religioso.

Desde hace apenas dos o tres décadas, centenares de miles de peregrinos, muchos de ellos de sectores urbanos se movilizan en agosto desde La Paz, Santa Cruz e incluso la república Argentina hasta Cochabamba para acudir a la Virgen de Urcupiña, que al menos ahora se interpreta como **Urqupiña** (Q, lit.: ‘Ya [está] en el cerro’)<sup>19</sup>. Aunque la patrona de la fiesta es una imagen de la Virgen, su rito central es el intercambio de piedras de un roquedal tras el santuario, las cuales son arrancadas con picota por los propios devotos y se consideran préstamos de la Virgen, que durante el año se transformarán en dinero en efectivo. Hay una clara referencia a la Madre Tierra, pero ya no se la vincula a su rol proveedor de vida para la agricultura; en la ciudad se ha transformada en la proveedora y multiplicadora de dinero.

En síntesis, hay un cruce en ambas direcciones: los andinos reconocen rápidamente a la Virgen María como a su Madre Tierra, y los descendientes de europeos, sobre todo los mestizos, aceptan rápidamente e incluso hacen suya a la **Pacha Mama** andina. Por esta doble vía, la **Pacha Mama** resulta ser (junto con el Sol, circunscrito al mundo de Arriba) la principal divinidad andina que se libró de ser demonizada por los conquistadores y misioneros durante la Colonia. Probablemente ha influido en ello su temprana vinculación con la Virgen María pero, como ha subrayado Harris (1985, 1988), puede haber ayudado también el sustrato agrario y mediterráneo de los misioneros y conquistadores. Ya antes en Europa, se había producido una transformación semejante que había llevado a la cristianización de viejos cultos agrícolas, a través de su “universalización femenina” y, posiblemente, también con cierta mediación mariana. En nuestro caso andino, podríamos mencionar también el establecimiento del culto de la Virgen de Copacabana precisamente en uno de los lugares más sagrados del culto Inka, que sufrió una transformación en la continuidad, comparable a la de la Virgen de Guadalupe en México.

### *El rayo*

El rayo es una de las principales divinidades andinas, por ser la fuente de la multiplicación de la vida. Gracias a sus impactos, surgen mellizos en cualquier especie viva, incluida la humana, a los que se llama **ispa** (A) o con el nombre ritual cristiano **San Marcos** (C ritual AQ). Algunos cerros o rocas partidos en dos, se supone que son así por obra del rayo; reciben el nombre de **pächata**, **pächiri** o **pächjiri** [el que se hecho o es doble] y son objeto de peregrinaciones y ritos. Cuando un ser humano es tocado por el rayo y no muere, es que ha sido elegido por él para que sirva a la comunidad como **yatiri** (A) o sacerdote andino.

A pesar de la importancia persistente de esta divinidad, en muchas partes ya no llaman al rayo con su nombre antiguo, **illapa/u** (QA) sino más bien con el préstamo castellano **rayu** y otros varios términos onomatopéyicos relacionados con diversos aspectos del fenómeno natural pero de menor relevancia ritual, como **khaxya** AQ ‘rayo’, **q’ixu q’ixu** A o **qhun qhun** Q ‘trueno’, **llixu llixu** A o **lliph lliph** Q ‘relámpago’, etc. Quedan vigentes los términos emparentados **illa** e **ispalla** (es decir, **ispa illa**) de sentido también ritual, como espíritus multiplicadores de los animales y de los productos agrícolas. Pero en el ámbito ritual el rayo es ahora invocado sobre todo

---

<sup>19</sup> No quisiera descartar, con todo, la posible etimología **urqu phiña**, ‘el enojo del cerro’, en alusión al tan común carácter ‘maléfico’ (**phiña**) de tantos cerros, característica que se expresa también con el préstamo **phiruni**, ya explicado en el texto.

con el nombre de algunos santos, como **San Jerónimo**, **San Felipe** y –el principal de todos– **Tata** (o **Señor**) **Santiago** o **San España** (Fernández 1999: 95, 163), directamente relacionado con todo el poderío militar español: el Santiago español siempre aparecía con la espada para matar moros y ya llegaba acompañado de con su nombre bíblico de Boanerges (hijo del trueno). Durante la Reconquista y, después, en la Conquista del Nuevo Mundo era invocado en medio los disparos de arcabuz. Nos es pues casual esta asociación, testimoniada desde los primeros años de la conquista (Girault 1988: 57-71). Al rayo se le puede llamar incluso **Tata** (o **Mama**, según los lugares) **Santa Bárbara** (Van den Berg 1985: 172), que en España es la patrona de la artillería, pero que en aymara se pronuncia [warawara], nombre que significa ‘estrella’. Este vínculo temprano entre el rayo y la artillería es tan fuerte que el viejo nombre del rayo –**illapu/a**– llegó a significar arcabuz ya en los primeros diccionarios coloniales y sigue figurando en los más recientes como “escopeta” o, en su forma verbalizada, como “disparar arma de fuego”. Cuando se aparece en sueños, el rayo toma con frecuencia la figura de un caballero elegante, de rasgos españoles (por ejemplo, en Rösing 1996a: 157-158).

Tristan Platt (1992) nos ha transcrito una sesión nocturna o **cabildo** [kawiltu]<sup>20</sup> en el Norte de Potosí en la que el condor-cerro (**jurq’u**) habla a través del **yachaq** que actúa como medium<sup>21</sup>. En ella este cóndor-cerro, refiriéndose al **Rayo Tata Santiago**, le atribuye la siguiente retahíla de atributos castellanos, en pleno discurso quechua: **Señor Santiago, Gloria, Estrella Nacimiento, Tata Santísimo Nostramo**. Ya vimos que esta última expresión, que en el lenguaje tradicional católico se refiere a la hostia consagrada, en algunos ritos quechuas y aymaras se aplica también al Sol.

Con relación al término **gloria**, que ya conocemos como nombre muy común para el mundo de Arriba, se utiliza también para referirse a diversos lugares que fueron tocados por el rayo, llamados también **calvario**. Asimismo, las piedras redondas y pesadas, sobre las que cayó el rayo y quedaron fundidas por éste, son también llamadas **gloria balas** (otro término militar) o, a veces, **suerte** [surti] **balas**. Se las guarda en algunos **calvarios** o como parte del instrumental de los **yatiris**, que las usan para comunicarse con sus **abogados** [awukatu] o ‘mediadores’. Pueden ser también parte de los objetos rituales de las ofrendas rituales llamadas **gloria misa/mesa** [lurya misa]<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Por toda América Latina, incluidas partes de los Andes y otras áreas indígenas el término castellano **cabildo**, fue rápidamente asimilado como forma de organización social y asamblea. Pero en rituales andinos **kawiltu** significa también las sesiones de consulta y diálogo con las divinidades convocadas de noche por algún especialista religioso, designa el lugar desde donde se les envían ofrendas o es incluso el nombre de la organización interna que tienen estas divinidades, por ejemplo los cerros protectores de una comunidad y región que –a igual que en la comunidad– se distribuyen anualmente las responsabilidades para apoyar a sus protegidos. Ver Albó (1999) y Rösing (1992). En Qaqachaka, Oruro, incluso la placenta recibe el nombre ritual de **kawiltu** durante el rito propiciatorio para el parto (Arnold, Yapita y Tito 1999: 122).

<sup>21</sup> **Yachaq** es, etimológicamente, el equivalente quechua de **yatiri**, ‘el que sabe’. Nótese que cuando actúa como medium en sesiones de consulta y diálogo con los seres del otro mundo (normalmente, de Abajo) pueden tener otros varios nombres, siendo uno de los más comunes **ch’amakani** ‘el dueño de la oscuridad’. En el lado cusqueño es denominado con un préstamo castellano tan sugerente como misterioso: **alta misayuq** ‘el dueño de la misa/mesa alta’.

<sup>22</sup> Ver, entre otros, Tschopik (1968: 281-283), Abercrombie (1998: 503-513), Fernández (1999: 95-96).

Todas estas referencias indican una asociación ritual del rayo con el mundo de Arriba, que ha mantenido una continuidad básica desde el tiempo del Inka –hijo del Sol y hermano del Rayo (MacCormack 292-292)– hasta después de la conquista española y la subsiguiente cristianización. Pero la gran peculiaridad del rayo es que no es sólo de Arriba. Es, por ejemplo, convocado con frecuencia a diálogos y consultas en sesiones nocturnas como la del **yachaq** recién citado por Platt (1992), algo que sólo suele hacerse para las divinidades de Abajo. Ahí mismo se explica que hay la gloria de Arriba pero también la gloria de Abajo (**ukhu pacha gloria**; ver también Rösing 1996a: 67) y que esta última es la ‘raíz’ (**saphi**), concepto que, según Platt, se vincula a la fertilidad propia de los espíritus de adentro. El **yatiri** Domingo Jiménez, del ayllu Jukumani, en el Norte de Potosí, nos dio una bella explicación que sintetiza este rol mediador del rayo: “es el respirar de la **Pacha Mama**, que asciende hasta el mundo de Arriba y, de ahí, retorna otra vez”.

### *Lo andino y lo cristiano*

Todo este análisis anterior pone en duda muchas afirmaciones y creencias demasiado simplistas: aunque hay ciertas tendencias en este sentido, ni cabe identificar lo cristiano con el mundo de Arriba ni a lo andino con el de Abajo; tampoco los de Arriba son tan absolutamente buenos ni los de Abajo tan malos como se los pretendía pintar. Ni siquiera es exclusiva la asociación de los nombres cristianos como **gloria**, **dios** o **santos** con el mundo de Arriba. En la misma ceremonia ritual quechua recogida por Platt (1992: 444), se menciona incluso a los **santos chullpas** (chullpas [de/para] santos) y al **ukhu pacha dios** (Dios del Mundo de Abajo).

Nuestros datos, si bien muestran la existencia de ciertas categorías espaciales rituales, nos dejan algo perplejos sobre la utilidad de añadir atributos muy exclusivos a cada una de ellas, pues éstos con frecuencia se entrecruzan de una y otra categoría en el uso cotidiano, como seguiremos viendo en las siguientes páginas. Probablemente reflejan una ambigüedad –o mejor, complementariedad– existente ya en la concepción precolonial. En frases de Abercrombie (1998: 110), que hizo una búsqueda semejante en K’ulta,

“Es ciertamente posible ver esferas relativamente ‘más cristianas’ y relativamente ‘más andinas’ en el contraste entre **alax pacha** (cielo) y **manxa pacha** (mundo de Arriba), contraste que también parece corresponder modo grosso a prácticas rituales realizadas en contextos “más públicos”, en un caso, o “más privados” en el otro. Sin embargo, al parecer, las cualidades y características de las divinidades ‘cristianas’ y ‘andinas’ se han penetrado unas a otras de forma tan a fondo que en cierta forma la búsqueda de contrastes parece hueca. Por mucho que me haya esforzado en buscar los ritos más secretos y privados, o sumergirme en los sacrificios o brujerías más locales, siempre he acabado encontrando a los santos, a Cristo y a la Virgen en el corazón de esas ceremonias ‘nativas’. De igual forma, he encontrado también a los chamanes y a los espíritus de los cerros en medio de la iglesia durante la misa solemne.”

## 4. Almas y muertos

Otro campo fecundo dentro de la terminología cristianizadora es todo el referente al mundo "espiritual", cuyos principales términos en castellano son "alma", "ánima" y "espíritu". En cuanto a los dos primeros, los catecismos tempranos y los principales diccionarios quechuas y aymaras utilizaron ambos términos de forma prácticamente intercambiable, dando quizás cierta preferencia a "anima". Su intención expresa era utilizar tales préstamos en toda su amplitud semántica castellana cristiana para mejor evitar malas interpretaciones en algo que ellos consideraban tan fundamental como novedoso para los indios. Querían inculcarles que el espíritu anima al cuerpo como principio vital muy distinto de la materia; y que, gracias a él, se distingue a los humanos de las bestias, puesto que persiste tras la muerte para recibir el premio o castigo eterno.

Dice, por ejemplo, Bertonio (1612 I: 39, 53; II: 94), para el aymara:

"Alma: alma, porque ya sauen y usas deste vocablo"  
"Anima racional: Haquena almapa vel chuymani... alma".

La primera versión se traduce literalmente como 'de la persona su alma', contraponiendo así a humanos y animales, precisión central en el catecismo del III Concilio de Lima (1584: 14v); la segunda se traduce como 'alma que tiene corazón'; la palabra para éste, sólo en sentido figurado, es **chuyma**, que a su vez se define como "todo lo perteneciente al estado interior del ánimo bueno o malo: virtud, o vicio, según lo que le precediere".

Y González Holguín ([1606] 1952: 401, 408, 329), para el quechua, traduce cada préstamo por el otro y da una explicación exactamente igual a la segunda de Bertonio, lo que nos indica claramente cuál era la orientación pastoral de la época:

"Alma: Anima"  
"Anima racional: sonccoyoc alma".

Es decir, el ánimo es 'el alma que tiene corazón'; y **sunqu** es también 'corazón' sólo en sentido figurado, o sea "la consciencia, y el juicio o la razón, y la memoria... y la voluntad y entendimiento".

En este punto, ni los cristianizadores ni los lingüistas hicieron ningún esfuerzo notable para adaptar posibles términos autóctonos para estos conceptos, salvo como ayudas y explicaciones complementarias. Pero el recientemente descubierto y publicado *Memorial* del cura Bartolomé Álvarez ([1588] 1998: 145.), que tiene acerbos críticos contra las traducciones y la teología (para él demasiado laxa) del III Concilio de Lima, publicado cuatro años antes, sí hace un esfuerzo interpretativo que, como suele suceder, a la vez plantea nuevas preguntas:

"De espíritu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros nos significa "ánima"; de donde vino que algunos, o los más, tenían que el hombre se acababa todo cuando moría; y otros dicen que lo que llaman **mullo** en lengua aimará —que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no de todo sino cuando más espavorido [=despavorido (los eds.)] de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito— dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel temor. Y así dicen "**mullo apa**", que quiere decir "el **mullo** me falta". De este **mullo** no tienen cierta ciencia, ni saben en qué parte está ni qué parte del hombre es. Oyendo predicar del alma, han considerado que lo que ellos llaman **mullo** es el alma, por razón [de (los eds.)] que les decimos que cuando el alma sale del cuerpo, entonces muere el hombre."

Sugerencias como estas de Alvarez no tuvieron eco y los préstamos cristianos llegaron, efectivamente, a incorporarse del todo en el vocabulario religioso quechua y aymara. Pero, ¿qué ha pasado con ellos cuando son utilizados ahora en el mundo de los ritos y creencias andinas? Aunque tienen todavía algo de sinónimos intercambiables, ha ocurrido también cierta diversificación semántica, al menos en nuestra área de estudio: **alma** se usa mucho más para después de la muerte, y **anima**, o más comúnmente **animo** [animu], sin acento, mientras la persona está viva. Pero una y otro se ubican en un contexto semántico y cultural mucho más complejo que lo que hubieran podido prever aquellos primeros teólogos y misioneros. Nuestra reflexión se entenderá mejor si empezamos por el fin, con lo que ocurre después de la muerte.

### *El espíritu de los muertos*

Actualmente, **alma** es el término ritual más usado para referirse al espíritu del muerto, contraponiéndolo a **amaya** (A) o **aya** (Q), que simplemente significan ‘cadáver’.

En los hechos, este préstamo cristiano **alma** se ha impuesto sustituyendo incluso a otros términos antiguos que tenían cierta semejanza semántica, como fue seguramente el **supay[a]** (ver infra). Sin embargo, ha modificado el sentido más amplio pretendido por los antiguos misioneros, para referirse sólo al espíritu de los difuntos. Dentro de este sentido más restringido, se le pueden añadir una serie de aditamentos, de acuerdo al tiempo transcurrido desde la muerte (alma antigua, nueva, caliente) u otros atributos, como su carácter cósmico (**mundo almas**), etc. (Van den Berg 1985: 18-19).

Las **almas** son objeto de determinadas ceremonias para que descansen tranquilas y para que así colaboren gustosas a los vivientes que las han tratado bien. Para ello los sobrevivientes las ayudan con **alma misas** (o **misachiku** en Q) católicas en la iglesia –muy particularmente la misa de nueve días– y, en los tres años siguientes, las reciben el día de las **almas**, es decir del mediodía de Todos Santos al mediodía de Difuntos. Esta es una de las mayores celebraciones andinas, mucho más importante que Navidad o Semana Santa. Se celebra prácticamente en la misma época del año que antes de la Colonia, como atestiguan los dos relatos y dibujos de Guaman Poma (1616). Supone mucho tiempo de preparación y convoca a quienes han ido a vivir lejos, todo ello sólo para recibir a estas almas.

Todos los familiares reciben a sus **almas** más cercanas, preparándoles **mesas**<sup>23</sup> y **despachos** en las llamadas **tumbas** (o Q **mast’aku**), repletas de frutas y muñecos de pan (**t’anta wawa** AQ), tanto en la casa como en el **panteón** [pantiyuna, pantiyma] o cementerio. El ambiente es de gran alegría y de reafirmación de la vida, puesto que estas almas, que ya están en el mundo de Abajo, vienen cuando llegan las lluvias y, aunque se las despide al día siguiente, de alguna forma

---

<sup>23</sup> En Albó (1999) se discute la diferencia y a la vez ambigüedad entre **misa** y **mesa**, otros dos préstamos religiosos del castellano que se pronuncian igual en quechua y aymara: [misa]. Para complicar aún más la interpretación, Jorge Flores (1997) nos ha recordado que ya González Holguín ([1608] 1952: 237) menciona un término quechua *misa* que tiene, entre otras, la glosa “qualquier cosa de dos colores” y que este término sigue en uso en diversas partes del sur andino peruano para distinguir productos y tejidos con dos campos de colores contrastantes, asociados con frecuencia a la “buena suerte” y a ofrendas rituales. Es decir, al decir /misa/ actualmente se evocan, cruzan y complementan sentidos provenientes de palabras sinónimas de una y otra lengua.



siguen entre con nosotros durante todo el ciclo de crecimiento de las plantas, hasta Semana Santa, cuando se van junto con las lluvias. Por eso mismo, en muchas partes el Jueves Santo es, de nuevo, un día para que toda la comunidad se encuentre con ellas en el **panteón**.

Las únicas **almas** que inspiran algún temor son aquellas que siguen merodeando por el contorno de la casa porque no han sido aún debidamente atendidas y sobre todo aquellas que, por sus pecados especialmente nefastos, nunca logran su descanso y siguen molestando a los vivos como **condenados**.

Hay otras varias situaciones. Los muertos más antiguos, anteriores a la conquista y a la cristianización, ya no reciben este nombre prestado del castellano sino el originario **chullpa** (QA) u otro préstamo distinto que nos trae de nuevo un eco de aquel proceso temprano: **gentil** [jintila]. Como tales, se las asocia a los actuales diablos, y pasar cerca de sus tumbas puede ocasionar enfermedades cuya curación es privativa del **yatiri** o chamán aymara.

Mención especial merece el caso de los niños. El nombre más común dado a los que mueren sin haber llegado al uso de razón es **angelitos**, lo que se simboliza poniéndoles alas de cartón al enterrarles. Sólo de ellos se dice inequívocamente que van al **cielo** [silu] siendo éste el caso en que hay mayor coherencia entre el nombre castellano y la creencia cristiana. Pero también ahí hay una variante. A los niños aún no bautizados se les llama **moros**; y si mueren en este estado (incluso si son fetos), son además **limbos** [limpu]<sup>24</sup>, nombre que en la tradición cristiana se daba al lugar especial donde se suponía iban a parar las almas de estos niños.

Pero, tras estos nombres, la creencia andina es muy distinta. Ante todo, ocurre un interesante juego semántico. El término *moro* se usaba también con ese mismo sentido en el castellano colonial (y en el boliviano actual), como una reliquia de la Reconquista castellana frente a los musulmanes. Pero en quechua y aymara ha quedado refonemizado como [muru], lo que le confiere un nuevo sentido, pues en esas lenguas **muru significa** ‘truncado’, es decir, aquello a lo que le falta una parte, por ejemplo, un jarro descascarillado, un cerro sin punta o alguien rapado, sin oreja o descabezado.

Lo que al **muru wawa** les falta, es ser ya parte del mundo cultural, mediante el nombre, que se adquiere ritualmente con el bautismo. Por la importancia de este rasgo, los padrinos de bautismo son llamados en aymara **suti awki/tayka** 'padre/madre de nombre' y no con el nombre de **padrino** (o **animan awki/tayka** 'padre/madre del alma'), que proponía el ritual colonial (Oré 1607: 90). Mientras sea **muru** o incompleto, el niño o feto sigue perteneciendo al mundo natural, que es dominio de los **achachila**, es decir de los antepasados antiguos, con frecuencia asociado a los cerros, que protegen a la comunidad pero reclaman también con fuerza lo que es suyo. Si han sido enterrados a ocultas en el lugar y sin ceremonias especiales, pueden causar enfermedades a su madre o provocar granizadas a su comunidad, porque esta es la manera que el **achachila** reclama lo que les es debido. Esta creencia, muy arraigada, tiene varias implicaciones. Una es que, muchas madres –posiblemente solteras o aquellas cuyo esposo no es el padre de la criatura– se sienten angustiadas si su bebé muerto, o incluso su feto nacido muerto, se encuentra en tales circunstancias y buscan de cualquier manera que sea bautizado. Otra es que, si llega una granizada a la comunidad, las autoridades la van recorriendo casa por casa para ver qué mujer

---

<sup>24</sup> En la región de Qaqachaka (Oruro), Arnold, Yapita y Tito (1999: 62) registran también para ellos el nombre de **angelito**.

joven y sin hijo reciente tiene los senos listos para dar de mamar. Cuando, por fin se descubre a la madre responsable, se desentierra el cadáver del **murú** y se lo devuelve al **achachila** con ritos especiales que pueden implicar subir al cerro con el que se identifica o asocia... aunque siempre queda la argucia ritual de enterrarlo sólo en la comunidad vecina, para que la nueva granizada caiga allí (Allen 1972).

Como se ve, todos estos mecanismos de control social ritual muestran a la vez lo fuerte que arraigó la predicación colonial sobre la necesidad ineludible del bautismo pero también cómo las doctrinas cristianas referidas a esta ceremonia han sido reinterpretadas dentro de la cosmovisión andina.

A lo largo de todo este proceso, los términos precoloniales para referirse al espíritu de los muertos ya se han perdido o han cambiado de sentido. El caso más estudiado es el del término **supay** (Q) o **supaya** (A), que ahora sólo significa ‘diablo’, pero –según ha clarificado Taylor (1980)– antes de la cristianización colonial era la “sombra” o espíritu vital del muerto, que seguía influyendo sobre los vivientes. El *Memorial* ya citado del clérigo Bartolomé Álvarez, escrito mayormente en el altiplano aymara orureño entre 1587 y 1588, ratifica el análisis de Taylor y lo amplía incluso a **wak’a**, otro concepto ritual clave del mundo de Abajo (Astvaldsson 2000). Dice explícitamente:

“De lo que digo acerca de las **uacas** –que significaban los pasados a la otra vida– vinieron a entender que los muertos les podían hacer mal en este mundo; y como el diablo – que pensaban ser el muerto– les hacía males algunos y daños vinieron a entender que los muertos les podían hacer mal. De dónde vino llamar **çupai** [supay] a los muertos no lo he alcanzado .... Llamaron **çupai** a los muertos que tenían en veneración, a quien ofrecían sacrificios. El natural nombre de “muertos”, que solo esto signifique, es **amaya** [‘cadáver’], o **hiueri** [**jiwiri**, ‘el que muere o acaba de morir’]; .... (Álvarez [1588] 1998: 103; transcripciones y traducciones mías.)

### *El espíritu de los seres vivos*

¿Cómo se denomina, entonces, a los espíritus que siguen dando vida al ser humano? Este punto es mucho más complejo, pues para los aymaras puede haber varios, de jerarquía y nombres distintos, según su mayor o menor resistencia para desprenderse del cuerpo. Los tres nombres más utilizados son, del más importante y resistente al más débil y volátil, **ajayu** o **jañayu** (A), **animu** o –menos común– **anima** (C) y **coraje** [kuraji] (C). La única caracterización común que los tres espíritus vitales tienen ahora en aymara es más bien **ch’iwi**, ‘sombra’ (Fernández 1999: cap. 5), término que se aplicaba ya al **supay** precolonial y que ahora se usa también –y sobre todo– para la sombra solar.

Estos tres espíritus o sombras pueden abandonar el cuerpo incluso en vida (por ejemplo, por un susto) y entonces, para que retornen, se requieren ritos especiales. Pero sólo abandonan definitivamente su cuerpo a los ocho o nueve días después de la muerte. Recién entonces los muer-

tos, transformados ya en **almas**, emprenden la marcha hacia su descanso definitivo, en algún lugar hacia poniente<sup>25</sup>.

Para una interpretación etnohistórica de las actuales concepciones de estos varios principios vitales, resulta de nuevo útil recurrir a Bertonio. En la parte castellana, “sombra” se traduce sólo como “cchiuu” [ch’iwu], que en la parte aymara se glosa “la sombra de las cosas” (Bertonio [1612] 1984: I, 436; II, 88). Recién en la parte aymara aparece el otro vocablo “hahayu” [jajayu], que traduce casi igual que “cchiuu”: “la sombra de todas las cosas” (II, 108), pero en ningún caso estos dos términos se vinculan con un principio vital. No hay, en cambio, entradas para ‘coraje’ ni para ‘ánimo’, salvo el término ya comentado **ánima**, sólo en la parte castellana.

Para complicarlo más, **ajayu** ya no se usa actualmente para la sombra física sino sólo para referirse a este espíritu vital, llamado también **ch’iwi**, que sí es también ‘sombra’. ¿Se tratará sólo de imprecisiones en el lingüista jesuita? Si no es así, ¿cuándo habrá ocurrido la actual transformación semántica?, ¿cómo y cuándo ese **ajayu** moderno se ha empezado a combinar con los otros dos significados de ‘sombra’ que se expresan hoy con las palabras castellanas **coraje** y la de mayor tradición colonial, **animu**?

### *El Espíritu*

Esta es la tercera palabra más usada por los antiguos misioneros. Bertonio (1612 I: 228) opta por mantener este mismo término en aymara y, efectivamente, es el que utilizan los diversos catecismos coloniales, sobre todo para referirse al Espíritu Santo, para el que sólo recientemente algunos sacerdotes han introducido la versión aymarizada **Qullan Ajayu**.

Efectivamente, hasta ahora es común en diversos ritos tradicionales andinos hacer la señal de la cruz pronunciando al mismo tiempo su trilogía final *Yus* [C: Dios] *Awki*, *Yus Yuqa*, *Yus **Ispiritu Santu***. Pero más allá de la fórmula, casi nada sabe la gente sobre su significado cristiano, pues “del Espíritu Santo no se dijo prácticamente nada en los catecismos y sermones” (Van den Berg 1990: 237).

**Tata Espíritu** es más que nada una referencia al día de Pentecostés en el calendario anual. Pero éste tiene importancia ya no por su referencia especial a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad sino más bien por ser un momento importante dentro del calendario agrícola ritual para realizar ritos con productos de la nueva cosecha<sup>26</sup>. En la ciudad, los comerciantes aymaras hacen fogatas en la puerta de la casa –quizás en una conmemoración inconsciente de las lenguas de fuego del Pentecostés bíblico– para pedir la bendición para sus negocios. Pero en el campo, es la fiesta de los productos recién cosechados y marca, además, el principio de la estación del “hambre” (**awtji pacha**) y es una de las fechas que anuncia cómo será el clima del siguiente año, de

---

<sup>25</sup> Los del Norte de Potosí, por ejemplo, se dice que van a Tacna (Perú).

<sup>26</sup> Como el bello rito descrito por Llanque (1972) que se realiza en esta fecha pero que, en sus oraciones se limita a incluir su nombre al pedir licencia al Padre, Hijo y Espíritu Santo, para después concentrarse en llamar a la ‘madre semilla’ de la papa, para que siga multiplicando este producto.

acuerdo al brillo y ubicación de las Pléyades o Cabrillas, una de las principales constelaciones andinas desde tiempos precoloniales<sup>27</sup>.

La poca relación con la Tercera Persona de la Trinidad –o, si se prefiere, su fusión con las otras Personas de la fórmula trinitaria que siempre acompaña a la señal de la cruz– se manifiesta también por la asociación de **Tata Ispiritu** con Cristo Crucificado. Esta relación se expresa, por ejemplo, en la costumbre de llevar cruces con o sin imágenes de Cristo a la iglesia el día de Pentecostés. Es igualmente típica la siguiente estrofa que, en los valles quechuas de Cochabamba, cantan las comparsas de peregrinos al Señor de Santa Vera Cruz [**wilacrus**] al que acuden desde lejos por su poder multiplicador de productos y animales:

**Espiritu tatalitu**            Papito Espiritu  
**Juk'ucha uya machitu**    Viejito con cara de ratón<sup>28</sup>.

Aunque menos común, hay un último uso de **ispiritu**, que acerca también este término al de principio o aliento vital, que tenían los otros términos estudiados. El estudio de las ofrendas rituales de Gerardo Fernández (1995: 409-410) menciona ya muy de paso que, cuando hace su ofrenda a la Pacha Mama, el paciente debe incluir en ella "su 'nombre', su **ajayu**, su **coraje**, su **espíritu santo**, es decir su 'alma' completa".

Pero quienes más desarrollan este aspecto son Arnold y Yapita en sus varios estudios de Qaqachaka. En su vocabulario sobre el parto, explican el vocablo **ispiritu** y el relacionado de **ispiritu kawiltu** en los siguientes términos:

"**Ispiritu...** *La fuerza vital.* Se dice que cuando entra el espíritu en la barriga [de la madre], ya se forma la wawa ahí... Después el espíritu está en la base de la nalga, sale de la barriga. Luego el espíritu cabildo (**ispiritu kawiltu**<sup>29</sup>) hace que ésa crezca, cuando la wawa es pequeña nomás... Luego el espíritu da un golpe en la parte trasera, iniciando así los dolores del parto. Después ayuda a la wawa para que nazca como persona humana... Durante el parto, la partera tiene que llamar al espíritu de su madre y de su padre para que la wawa nazca sin problemas...: '*Aa ispiritú, Ispiriru Tata, Ispiritu Mama...* Hay aquí dos personas. El hombre pone la semilla y la mujer recibe. Si se mencionara una sola, entonces puede ser malo'... " (Arnold, Yapita y Tito 1999: 96).

Toda esta concepción hace allí parte de otra más amplia. Citando a doña Lucía Quispe Choque, nuestros autores llegan a hablar incluso del todo un mundo del espíritu, llamado **ispiritu parti**, que sería "el dominio de los antepasados del ayllu, las aves y el sonido y aliento como principios vitales". Semánticamente esta concepción parece estar emparentada con lo que José María Arguedas llamó los "arquetipos germinantes" (en Harris y Bouysse 1988: 263) y que, según las regiones y el ámbito recibe nombres como **illa**, **enqha**, **samiri**, etc. Pero en Qaqachaka, según la interpretación de estos autores, el concepto se generaliza y expande más allá: las aves

---

<sup>27</sup> Nótese que, en el calendario litúrgico romano, esta fiesta es móvil y –como tal– cae siempre en un momento del ciclo lunar muy cercano a la luna nueva, momento especial para poder observar esta débil pero significativa constelación. Ver Van den Berg (1990: 230); Arnold y Yapita (1998: 39-400).

<sup>28</sup> Ver Aguiló (1984) y la recopilación bibliográfica de Claros (1993).

<sup>29</sup> **Kawiltu** o 'cabildo' es también el nombre ritual de la placenta (Ibid.): la imagen podría sugerir que ésta, vinculada a su vez con el espíritu que le da vida, protege al nuevo niño indefenso como la organización comunal protege a cada uno de sus miembros. .

son el "espíritu del aire"; hasta las **sirenas** [sirina] claramente asociadas al mundo de Abajo (que en Qaqachaka se llama **jintil** o **supay parti**) tendrían su asociación con este **ispiritu**, por su relación con las aguas y por su poder generador de nuevas melodías y cantos<sup>30</sup>.

¿Qué preguntas nos suscita todo ello sobre el proceso colonial de cristianización? El uso más corriente nos subraya la relectura cósmica que los pueblos andinos hicieron y siguen haciendo de estos y tantos otros conceptos cristianos para poder apropiárselos. Pero el uso adicional de **ispiritu** registrado en Qaqachaka, nos acerca incluso a la concepción bíblica del espíritu que fecunda las aguas y da vida al universo, concepción presente también en el rito católico del bautismo, que incluye un soplo del celebrante al niño para infundirle la nueva vida cristiana. La diferencia es que aquí, más allá del nombre, no hay ninguna referencia a la Tercera Persona de la Trinidad. Tal vez podemos hacer extensivo a Qaqachaka lo que Tristan Platt (1996) plantea para otros valles colindantes del actual Norte de Potosí, como un diálogo intenso entre las teologías de los cristianos colonizadores y de los cristianos andinos colonizados. No olvidemos que en la época colonial toda esta región, ahora tan marginal pero siempre con una intensa y rica cosmovisión andina, tenía una ubicación mucho más céntrica en el contorno inmediato de Potosí. Ello podría explicar la alta densidad de préstamos de origen español cristiano apropiados y reinterpretados hasta lo más íntimo de las prácticas locales andinas.

## 5. Preguntas a los historiadores

Como ya señalé al principio, esta muestra parcial de casos y preguntas, no pretende más que abrir el apetito para llevar a cabo un trabajo más serio y sistemático sobre cómo la primera cristianización fue captada en su momento y cómo ello ha ido sedimentando en la actual vida religiosa de los pueblos andinos. El enfoque interdisciplinario necesario para comprender entender el asunto a cabalidad deberá incluir a historiadores de la cristianización, etnohistoriadores, antropólogos, lingüistas, teólogos y misionólogos. No bastará una yuxtaposición de estudios en cada una de las disciplinas sino que exigirá un intenso intercambio entre todas ellas en un esfuerzo verdaderamente *interdisciplinar*, en que cada participante aporte y se enriquezca con los aportes de los demás.

En el trabajo publicado en 1999 ya lancé varias hipótesis en forma de preguntas entonces dirigidas a lingüistas y etnolingüistas. Ahora las reitero y completo con las siguientes, tomando más en cuenta a historiadores y a etnohistoriadores de la cristianización. No se trata de propuestas necesariamente disyuntivas; cada una de ellas puede ayudar a comprender algún aspecto distinto de la información acumulada. De todos modos, siguen siendo preguntas e hipótesis, que para ser respondidas exigen aún recopilaciones y análisis más exhaustivos en diversos lugares, para épocas distintas y mediante una sinergia entre las varias disciplinas involucradas.

---

<sup>30</sup> Arnold y Yapita (1998: 44-69). La adopción andina del nombre **sirena** [sirina] podría implicar también, según nuestros autores, un juego semántico con **siri+na** 'suele decir'. Sobre una "mujer-pezu" precolonial, distinta de la que aquí mencionamos, ver Gisbert (1980: 51-60) y Wachtel (1990: 549-586).

### *¿Se trata sólo de variantes contemporáneas?*

Se puede argumentar que esta alta densidad de préstamos castellanos se debe más que nada a la aculturación general castellanizante, de alcances y efectos concretos muchas veces imprevisibles, que ha estado sufriendo desde hace siglos el mundo quechua y aymara. Ciertamente, ha ocurrido en el pasado y en muchos textos rituales contemporáneos ocurre mucho más. Por ejemplo, los célebres kallawayas pasan ya largas temporadas en la ciudad para atender a clientes de toda clase social, y este sul mayor roce intercultural deja en ellos un indudable sedimento castellanizante.

Se puede hablar incluso de una *sociolingüística ritual* andina que muestra importantes matices diferenciadores entre la manera en que se desarrolla y verbaliza un mismo rito cuando se realiza en el campo o en la ciudad. Buechler (1980) lo mostró en el tipo de relaciones y mensajes indirectos de las fiestas familiares o de grupos mayores, y Fernández (1995) lo ha ejemplificado en toda la gramática y semántica simbólica de las mesas rituales, que sufre importantes simplificaciones y nuevas referencias semánticas cuando es realizada por **yatiris** o **kallawayas** establecidos ya en la ciudad. Aquí lo hemos visto también, al contrastar el concepto rural o urbano de **Pacha Mama**.

Pero este solo criterio no basta para responder la amplia gama de variación ni tampoco la preferencia por determinados préstamos, sobre todo por aquellos que son de poco uso fuera del contexto ritual, incluso pasando por encima de sinónimos quechuas y castellanos de uso común en el habla ordinaria de las mismas personas. Pensemos, por ejemplo, en el caso del rayo. En este y otros casos deben buscarse otras razones explicativas: Su identificación con **Santiago** e incluso con **Santa Bárbara** es relativamente fácil de explicar. Pero su identificación con otros santos y con la **Gloria** ya es más complicada ¿Por qué la alquimia de la memoria y de la aculturación religiosa ha seleccionado precisamente estos santos y conceptos? ¿Desde cuándo y por qué precisamente en determinados lugares más que en otro? ¿Será una simple cuestión de azar?

Reflexionando mucho más allá del mero vocabulario, Manuel M. Marzal (1983, 1990, ed. 1992) piensa que se ha dado un proceso de ida y vuelta. Según él, después de un primer momento de intolerancias y extirpaciones durante el primer siglo colonial, llegó un segundo momento en el que

“fueron perfeccionándose los métodos de evangelización, la religión de los indios fue cada vez más cristiana, y se dio en el corazón de las masas de los grandes imperios prehistóricos una verdadera transformación religiosa... No fue un simple trasplante del cristianismo de los misioneros, sino que hubo elementos religiosos católicos reinterpretados desde la matriz religiosa indígena.”

Finalmente, en un tercer momento, iniciado ya en el siglo XIX, después de la Independencia,

“con ocasión de la disminución del clero entre los indios, incluso en aquellas regiones indígenas en las que se había dado una verdadera cristianización se inició un verdadero proceso de involución del cristianismo y se consolidaron las religiones sincréticas.” (“Introducción” en Marzal, ed. 1992: 13).

Si la principal base histórica para estas afirmaciones son las fuentes eclesiásticas, es claro que lo que más se refleja es la actitud y percepción de estos agentes. Pero poco nos dice sobre cómo

su mensaje era interpretado internamente por la gente común. Sabremos cómo esta respondía a los indicadores del aparato eclesiástico (por ejemplo, la frecuencia de sacramentos) en cada momento histórico. Pero ¿podemos de ahí llegar mucho más lejos sobre la persistencia o no de prácticas más andinas al nivel privado? La sorpresa y alarma que tuvo la iglesia colonial a principios del siglo XVII, cuando emprendió sus campañas extirpadoras de idolatrías, ¿la hubiera seguido teniendo si no se hubiera hecho ella misma más tolerante? ¡Igual ven ahora idolatrías por todas partes, los nuevos “evangelistas” fundamentalistas!

Hay además un desfase metodológico diacrónico casi insuperable en cuanto al diverso alcance de la documentación, según las épocas. En el primer momento, ésta se refiere sobre todo a los relatos y apreciaciones de los evangelizadores sobre su propio trabajo, aunque cabe cotejarla con datos de aquellos cronistas que, a su modo, nos describen las creencias y ritos andinos en el momento del contacto. En el segundo momento, casi sólo tenemos fuentes eclesiásticas. Recién en el tercer momento, ya se pueden combinar mejor las fuentes eclesiásticas y los datos etnográficos relativamente contemporáneos. Existe por tanto un problema metodológico de comparabilidad, del que debe dejarse debida nota, sin sacar conclusiones apresuradas: la falta de información no siempre implica ausencia de una realidad, si no hubo ocasión o interés para registrarla. Por no mencionar el otro problema, más teológico que cultural, sobre qué es o deja de ser una “verdadera cristianización”.

Este vacío se presenta sobre todo para la época colonial tardía y principios de la época republicana, por lo que hay en muchos autores una tendencia inconsciente a comparar e interpretar lo actual sólo con lo que ocurría en los primeros tiempos de la conquista y la formación inicial de la sociedad colonial, como si nada hubiera ocurrido en los dos o tres siglos intermedios. Vale esto sobre todo en lo referente a la esfera religiosa, pero en realidad ocurre también en otros ámbitos que no interesaran a la administración colonial. Hay, por ejemplo, un bajón abismal entre la producción lingüística del primer siglo colonial y la de los siglos siguientes.

No negamos que en el siglo XIX haya habido un receso en la presencia dominante de los agentes eclesiásticos (mayormente españoles y realistas) y que ello haya tenido también su efecto en la práctica y concepciones religiosas de la gente. Es también natural que, como parte de la permanente transformación de cualquier cultura viva, haya a su vez una continua modificación de prácticas y creencias religiosas, tanto por evolución interna como por la influencia de factores externos. Pero en conjunto, se hace difícil pensar que las formas sincréticas actuales hayan salido de una base notablemente distinta en el siglo XVIII, sobre todo cuando incorporan tantos elementos y términos de sabor antiguo, sean de raíces culturales cristianas o andinas. ¿No será más bien que, con la disminución del control externo, han salido más a la luz pública una serie de prácticas que nunca dejaron de existir?

Debemos hacer un esfuerzo mucho más sistemático para poder encontrar o, por lo menos intentar leer entre líneas, la perspectiva más local e interna de los comunarios en sus prácticas religiosas. No es fácil, por no haber sido esta la perspectiva que interesaba a quienes escribían documentos. Tristan Platt (1996) nos da un ejemplo de lo que se puede intentar escarbar en esta línea, en este caso, a partir de un libro de fábrica de la iglesia de San Marcos (Norte de Potosí), en 1779, que releo “desde la perspectiva de los colonizados” y tomando en cuenta lo que él ha aprendido en la misma localidad, dos siglos más tarde. No es una brecha expedita ni brindará

siempre resultados alentadores, pero es por lo menos un contrapunto indispensable frente a la tentación de concluir que lo que no dicen los documentos simplemente no existió.

### *¿Es sólo un camuflaje de las creencias andinas de siempre?*

Esta ha sido una explicación muy corriente y es probable que haya tenido validez en determinados períodos coloniales. Fue algo evidente, por ejemplo, en el tiempo de la extirpación de las idolatrías. Pero ahora ya no hace mucha falta este camuflaje, aunque la clandestinidad de los ritos andinos no haya desaparecido del todo. La mayoría de los términos castellanos en ellos utilizados son ahora de uso espontáneo, en muchas ocasiones sin que quienes los utilizan en sus celebraciones tengan siquiera conciencia de que son palabras prestadas de otra lengua.

Aun prescindiendo de la hipótesis –poco productiva para los ritos contemporáneos– de que siga existiendo un camuflaje verbal consciente y deliberado, desde mucho tiempo atrás ha habido una polémica irresuelta y quizás inútil sobre qué es barniz de qué. Los antropólogos, más anclados en su trabajo de campo en comunidades rurales lo más aisladas posible, tienden a decir que la sustancia es la cosmovisión andina, mientras que los términos y gestos cristianos son un mero barniz, cuando no la máscara. Los historiadores de la cristianización, en cambio, más sumergidos en documentos producidos sobre todo por el otro sector, tienden a pensar lo contrario. Unos y otros tienden a olvidar las notables evoluciones e influencias mutuas, a veces muy íntimas entre las dos esferas.

Los misionólogos y teólogos andinos, especialidades que recién están naciendo, de momento se ocupan casi exclusivamente en reflexionar sobre la situación actual y cómo interpretarla a la luz de la fe. Las respuestas variarán, naturalmente, de acuerdo a la postura teológica de cada cual y también del mayor o menor nivel de apertura hacia una actitud intercultural, en una permanente tensión dialéctica entre fidelidad a la Buena Nueva y el relativismo cultural. Pero, para comprender e interpretar en profundidad estos asuntos, debiéramos añadir algo más, que tentativamente podríamos llamar una etnohistoria de la religión. Para poder argumentar más sólidamente, sería preciso contar además con estudios empíricos de lingüística y semántica histórica que por lo menos ilumine nos sobre los momentos y contextos históricos en que esté documentada o, por lo menos parezca más plausible la aparición de determinados préstamos rituales hoy comunes pero de difícil explicación.

Entre tanto nos seguimos moviendo al nivel de simples hipótesis. Lo único claro es que, pese a las prohibiciones y extirpaciones, muchos cultos andinos siguieron realizándose de forma clandestina. Pero es también evidente que las expresiones religiosas andinas han cambiado notablemente con relación a las que –con sus inevitables márgenes de error– describen los primeros cronistas y compiladores para la época del primer contacto o antes. Tampoco el actual cristianismo andino es un espejo del cristianismo predicado por los primeros misioneros ni aquellos predicaban y enfatizaban lo mismo que los agentes pastorales actuales.



### *¿Reflejan una catequización memorística?*

Esta es la tesis central de Arnold y Yapita (1999b), al reflexionar sobre la fiesta de Pascua en Qaqachaka. Sus conversaciones con la gente mayor del lugar, incluidos los especialistas rituales y las especialistas en enseñar los rezos, eslabón final de una plurisecular serie de rezadores y doctrieros, y otras evidencias confirman que la enseñanza tradicional de los principales rezos y artículos de la fe enfatizó, a lo largo de los siglos, la memorización mediante reiteradas recitaciones orales y asociaciones –semánticas en unos casos o simplemente fonéticas en otras– con poco énfasis en la comprensión. Todo ello ha facilitado, a su vez, la reinterpretación de ciertas palabras castellanas en clave quechua o aymara tanto desde la perspectiva fonética como desde la semántica.

No hay duda de que así ha estado ocurriendo en muchos tiempos y lugares. El recurso a ne-motecnias en forma de dibujos o figurillas de barro, para aprender los rezos, tiene una larga tradición y sigue vigente en algunas partes (Ibarra Grasso 1953, Miranda 1989)<sup>31</sup>. Incluso diáconos aymaras bien entrenados siguen rezando el Padre Nuestro de memoria, saltándose palabras claves y sin percatarse, por ejemplo, de que la versión más común e incluso publicada empieza con una aberración lingüística y teológica: **nanakan awkisa** (lit.: de nosotros [exclusivo] Padre nuestro [inclusivo]).

Estos rasgos memorísticos podemos esperarlos principalmente en aquellas palabras y fórmulas que más se repiten en los rezos y artículos básicos del catecismo que, efectivamente se han transmitido de memoria o que se escuchan permanentemente en la liturgia. Por ejemplo, santiguarse diciendo “en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo”, fórmula que efectivamente es objeto de muchas transformaciones populares tanto literales como semánticas. Recordemos lo explicado a propósito del **ispiritu**. Pero esta explicación deja afuera otras muchas expresiones que no son parte de estas formas memorizadas con la práctica catequética y ritual cotidiana. ¿Por qué, por ejemplo, el rayo se asocia también a **San Jerónimo** o los mellizos por él formados son llamados **San Marcos**? ¿Cómo y por qué nacieron y se impusieron expresiones como éstas?

### *¿Es un lenguaje esotérico propio del misterio religioso?*

La memorización sin interesarse en el sentido de las palabras y las fórmulas no es siempre una simple carencia. El uso de un lenguaje parcialmente esotérico en rituales es un fenómeno religioso común en muchas culturas, para subrayar el contacto con el misterio, lo sobrenatural y, en su caso, el acceso a poderes mágicos. Cada lengua y religión tiene sus *abracadabra*...

El cristianismo lo ha hecho regularmente recurriendo al latín, griego e incluso hebreo. El “don de lenguas” (*glosolalia*) se repite desde el Pentecostés bíblico hasta los actuales cultos pentecostales, en que algunos presentes empiezan a hablar en lenguas desconocidas. ¿No cumplirán

---

<sup>31</sup> En el campo profano, la memorización prescindiendo del sentido sigue siendo también una práctica demasiado común en las escuelas. Pensemos, por ejemplo, en la reinterpretación popular del himno nacional boliviano, donde “el hado propicio” se transforma en “helados propicios”

también esta misma función muchas expresiones y fórmulas “cristianas” poco inteligibles de los **yatiris**?

Los mismos médicos **kallawayas** de la región de Charazani, son célebres por haber desarrollado una lengua ritual única, llamada **machaj juyay**, de gramática y fonología quechua, pero vocabulario propio (Stark 1972), utilizado y conocido sólo por ellos. Algunos han vinculado este último con la “lengua secreta de los inkas” (por ejemplo, Girault 1989) y a la antigua lengua pukina, hoy desaparecida (por ejemplo, Torero 1987), pero un análisis somero de algunos de sus textos nos muestra que hay además la evidente presencia de un vocabulario nuevo, de uso fundamentalmente ritual. Los kallawayas han acuñado, por ejemplo, nombres nuevos para objetos y plantas de claro origen colonial. Hay además diferencias notables en el vocabulario utilizado por uno u otro kallawayas para referirse a los mismos datos e incluso para recitar las mismas oraciones (ver mi *Introducción* a Girault 1989).

Sin embargo, la más abundante recopilación contemporánea de textos rituales en la región kallawayas, realizada en las numerosas publicaciones de Ina Rösing (1992-95, 1996 y otras muchas) no se han captado frases en esta célebre lengua ritual. ¿Será que en los últimos años su uso ha disminuido significativamente? Hay en cambio un uso frecuente, lingüísticamente innecesario y redundante del vocabulario castellano. ¿Será sólo por la mayor influencia de esta lengua en el habla ordinaria de esos médicos andinos, con largas experiencias urbanas? ¿O será que, además, parte de este vocabulario y frases castellanas estarían cumpliendo ahora un rol comparable al que antes tenía el **machaj juyay**?

Es probable que esta u otra función semejante cumplan también al menos algunos de los préstamos en la otra lengua en otros rituales aymaras y quechuas. En los rezos tradicionales católicos ocurre así, por ejemplo, en muchas fórmulas consagradas desde la temprana Colonia. Por ejemplo, para decir ‘creo’ (A **iyawstwa**, Q **inini**), que en ambos casos se traduce literalmente ‘digo i’ (es decir, ‘sí’), fórmula desusada en el lenguaje ordinario.

Hace pocos años, como parte de un encuentro de teología andina, durante la noche hubo un elaborado rito andino a cargo de un **yatiri** aymara. La mañana siguiente consistió en una reflexión conjunta sobre ese rito, junto con el **yatiri**. Yo tuve la imprudencia de pedirle públicamente a éste una explicación sobre una serie de rezos que había musitado en voz poco inteligible, pero en seguida se levantaron voces de protesta de algunos participantes: “¡No avise! ¡No hay que preguntar eso!” El secreto y el misterio era parte del carácter sagrado de aquellas oraciones.

### *¿Diglosia ritual?*

En la sociolingüística se llama *diglosia* a la utilización diferenciada de una u otra lengua (o dialecto) de acuerdo a la condición social de quienes la usan o incluso, de las situaciones sociales en que se encuentra un mismo hablante.

Probablemente este concepto podría ampliarse también al lenguaje simbólico ritual. La **misa** católica, por ejemplo, se usa en determinados contextos socio-rituales y la **mesa** u ofrenda andina, en otros, por mucho que ambos préstamos se pronuncien igualmente [misa] en las lenguas andinas. La actual división en un mundo de Arriba, más ordenado, bondadoso y tal vez más

“cristianizado” pero a la vez quizás estéril, y un mundo de Abajo, más caótico y maligno pero generador de vida y probablemente más “andino”, tiene también un toque de diglosia ritual.

La misma religión andina ahora ya no se llama ‘religión’ sino sólo **costumbre**. El término **religión**, en cambio, se reserva para el culto católico o los diversos cultos cristianos llegados del exterior. Los que practican esas ‘costumbres’ andinas son los **runa** (Q) o **jaqi** (A), ‘gente, persona’, pero también ‘indio’; y en cambio, los miembros de esas iglesias cristianas no católicas ya son los **hermanos** .... Dentro de esta lógica de la diglosia, lo obvio sería un mayor uso del vocabulario castellano en los contextos socio-rituales de mayor prestigio, y un mayor uso de términos quechuas y aymaras en los más familiares y comunales. Es probable que así ocurra, pero debiera comprobarse empíricamente.

Pero este es sólo un ingrediente de la sociolingüística religiosa. Ocurre también que en la ciudad se dice más **Pacha Mama** y en el campo **Santa Tierra**; y que, a veces, en los ritos más andinos aparecen palabras castellanas a pesar de que en la vida cotidiana se utilizan buenos equivalentes en la lengua originaria. Por ejemplo, los diversos nombres rituales del rayo. En estos casos podríamos hablar de una *diglosia ritual invertida*, que nos acerca de nuevo al lenguaje esotérico como una de las claves de acercamiento al misterio de lo sagrado. Naturalmente, el historiador de la cristianización debe entonces preguntarse además cómo se explica la adopción de tal o cual palabra en este contexto.

Hemos mencionado muy de paso la presencia de una abundante terminología jurídica castellana en el lenguaje religioso: **abogado, comisionado, soldado, licencia, cabildo**... ¿Será un ejemplo más de este lenguaje religioso esotérico? ¿O nos indica más bien otra dimensión de la diglosia religiosa, en este caso como un eco de la tradicional alianza entre religión y poder político, tan pronunciada incluso desde antes de la Conquista? ¿Y a qué tiempos históricos nos remonta cada término?

### *¿Sincretismo?*

Todo lo explicado en este trabajo implica alguna forma de sincretismo en el sentido más amplio e intercultural de la palabra. Es ésta una de las explicaciones más obvias y patentes, que no necesita mayores pruebas ulteriores. Casi todas las creencias y ritos ligados a préstamos castellanos, aquí explicados, van acompañados de referencias tanto a la tradición cristiana española como a la andina.

Pero, como nos recordaba tan dramáticamente Thomas Abercrombie al fin de en nuestra sección 3, en los Andes la línea divisoria entre lo andino y lo cristiano no es tan definitiva como algunos estudiosos nos habían hecho pensar. Se cruza en uno u otro sentido con más facilidad de la sospechada. Incluso en lo más andino de lo andino hay una reinterpretación teológica de raíces a la vez andinas y cristianas, que permiten a Platt (1996) hablar, por ejemplo, de los “guerreros de Cristo”, al explicar el **tinku** o batalla ritual entre dos mitades. Son también cada vez más los etnohistoriadores andinos que, al estudiar la estructura interna de textos que hasta hace poco se consideraban las muestras más prístinas de la religión precolonial, descubren en ellos raíces hispanas. Aún ahora podríamos completar el argumento con ejemplos de sentido contrario, como

las **ch'alla** de cristianos muy ciudadanos a “su” **Pacha Mama**, el culto de **alasitas** al igualmente ciudadano **Ekeko** [iqiqu] y otros muchos casos (ver Albó 1999).

En consecuencia, debemos repensar más a fondo el concepto mismo de sincretismo, eliminando la idea de muchos de que se trata de una simple yuxtaposición mal asimilada de dos lógicas contrapuestas. En las prácticas y expresiones cristiano andinas actuales, que tienen acumulados ya tantos siglos de historia y contactos, hay que buscar más bien cómo entenderlo todo como un conjunto que ni es sólo andino ni sólo foráneo en su origen, pero que ha cuajado ya en una unidad, dentro de la que tienen cabida diversas opciones, más cercanas a una u otra fuente, y siempre abierta a nuevas influencias e interpretaciones.

Concluamos con un ejemplo contemporáneo pero iluminador de los procesos que ha venido repitiéndose en todos estos siglos de entrecruzamientos de estas dos grandes tradiciones religiosas simbólicamente tan distintas pero física y socialmente tan cercanas.

En 1993 me mostraron en las alturas de Q'uwari (Tiraque, Cochabamba) diversas **wak'as** a las que la gente del lugar sigue rindiendo culto por su poder multiplicador del ganado y para atajar el granizo, las helados y el rayo. Pero al mismo tiempo son objeto de interesantes mutaciones lingüísticas y simbólicas.

El principal objeto actual de culto, ubicado en la ladera arriba del abra hacia el cerro Machu Quwari, es una roca **wak'a** de 2 x 1 metros cuya apariencia física tiene cierto parecido con “una vaca que está durmiendo, como vaca... con su cabeza, sus cuernos, todo”. Desde años atrás la gente acudía allá en peregrinación, junto con sus rebaños, sobre todo el domingo de **Tentación**, después del Carnaval, para **ch'allar** y pedir por la multiplicación de sus ganados y cosechas.

Hace pocos años algunos devotos construyeron junto a la roca una pequeña capilla, pero a mucha gente de la nueva generación local la palabra ritual andina **wak'a** ya poco les dice y empezaron a hablar más bien de la **Waka**, préstamo del castellano **vaca**. Es la primera mutación.

Una segunda mutación fue resultado del celo extirpador de idolatrías de los “evangelistas” de la zona, pero dio ocasión a una nueva capilla y culto, algo más abajo en la pampa. Su cuidador nos lo explica:

“Los evangelistas... le rompieron los cuernos. Eran [unos] chiquitos todavía [que] andaban por ahí pasteando sus ovejas. Por lo que no respetaron el lugar, se enfermaron. Nosotros los dos pedacitos que vimos rotos los trajimos hasta acá... [y] le hicimos esta capilla... Ya hace tiempito que están aquí, como unos diez años.”

La llamada capilla es en realidad un pequeño cuarto que durante el año sirve también como almacén de productos. Cada pedazo ha recibido su propia identificación y se le asigna un valor ritual distinto. El pedazo mayor, o **Vaquita** [wakita] ahora está totalmente recubierto de papel dorado con sólo una apertura en la parte superior desde la que se puede ver la piedra. El pedazo menor, es el **Muchu**, es decir, ‘carnero macho’.

Pero ahí llega la tercera mutación. Actualmente las dos piedras tienen sus pinturas, encargadas por su cuidador a un pintor de santos en la cercana ciudad y feria de Punata, a unos treinta kilómetros. En la piedra **Vaquita** el artista pintó una virgen, de advocación desconocida, y en la piedra **Muchu** pintó un cordero, en la parte superior, y en el centro un santo, cuya identidad su custodio nos aclaró de la siguiente forma: “[Es] **Tata Toco espiritual**. Así dijo el pintor que lo

hizo en Punata. No sé qué será.” El Señor de Toco es, efectivamente, un Cristo que se venera en el pueblo de Toco, más allá de Punata.

Por esta vía, la piedra **wak’a** ya ha entrado a ser parte del santoral cristiano andino local, como tantas otras imágenes de santos y santas, pintadas con frecuencia en piedras que la gente ha encontrado por el campo y que interpreta como apariciones, para después venerarlas como protectores del hogar, y ofrecerles una misa y fiesta (**misachiku**) una vez al año.

Nuestra **wak’a** original, repartida ahora en la Vaca dormida, la Vaquita y el Mocho, es actualmente objeto de una gran fiesta peregrinación anual que se prolonga del sábado de Tentación hasta el lunes siguiente y atrae a varios miles de devotos. Llegan en camiones o a pie, a veces desde bastante lejos. Unos 80 “pasantes” voluntarios traen sus bandas y pendones, algunos de ellos con la figura de una vaca y la inscripción “Señor de Waca”. En algún momento entran en la capilla, donde prenden sus velas, y ofrecen productos del campo o pelos de sus animales (como en la fiesta del Señor de Santa Vera Cruz; cf. Albó 1974), mientras los dueños de la capilla o algunos de los pasantes les invitan chicha o cerveza. A lo lejos, se ve una permanente caravana que sube o retorna de la **wak’a** principal en la ladera del cerro Machu Q’uwari y toda la explanada bulle con puestos de venta, grupos de familias comiendo, y corros que cantan coplas carnavalescas o bailan cuecas. De momento no hay ningún cura que celebre misa ahí en este día. Pero la fiesta no tiene nada de clandestina. (Albó y Calla 1996: 205-209).

Salvo por las alusiones a camiones y a la cerveza, este relato contemporáneo parecería extraído de algún texto colonial, y podría decirnos algo sobre cómo deben haber sido algunos procesos de cristianización en los siglos anteriores. Nos muestra además cuán vivas y entremezcladas siguen hasta hoy las dos tradiciones.

Qurpa, julio del 2000.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas H.  
1998 *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people.* Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Acosta, Antonio  
1987 "Francisco de Avila". En Taylor, ed., pp. 551-616.
- Adorno, Rolena  
1998 "Criterios de comprobación: El manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista del Perú". *Revista Anthropologica* (Lima) 16: 369-395.
- Aguiló, Federico  
1994 "Significado socio-antropológico de la coplas al Cristo de Santa Vera Cruz". Ponencia presentada en el II Encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba.
- Albó, Xavier  
1974 "Santa Vera Cruz Tatita". *Allpanchis* (Cusco) 7: 163-216.  
1982 "Pacha Mama y q'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad". Ponencia al XLIV Congreso Internacional de Americanistas, Manchester (Publicado con alguna adaptación, como "Visión andina frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad", en Quito: CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas).  
1988, comp. *Raíces de América: El mundo aymara.* UNESCO. Alianza Editorial, Madrid.  
1989 "Introducción". En: Girault, Louis: *Kallawayaya, el idioma secreto de los incas. Diccionario*, pp. 13-19. UNICEF. [La Paz.]  
1998 "La Nueva corónica y buen gobierno: ¿Obra de Guamán Poma o de jesuitas?" *Revista Anthropologica* (Lima) 16: 307-348.  
1999 "Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas". En Sabine Dedenbach-Salazar y Lindsey Crickmay, eds., pp. 249-276. (Versión preliminar, en *Anuario 1997 del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia*, Sucre, 1997, pp. 325-353).
- , Tomás Greaves y Godofredo Sandoval  
1983 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*, vol. 3, *Cabalgando entre dos mundos.* CIPCA. La Paz.
- y Félix Layme  
1984 "Introducción", en Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara* [1612], Cochabamba: CERES, IFEA y MUSEF (Edición facsimilar), pp. IX-LXXV. (Publicado también el mismo año en *Revista Andina* 1: 223-264, bajo el título "Ludovico Bertonio (1557-1625): fuente única al mundo aymara temprano").  
1992, comp. *Literatura aymara. Antología, I. Prosa.* CIPCA. Hisbol y Jayma, La Paz.
- y Mildred Calla  
1996 "Santos y tierra, muertos wak'as y chicha: La religión andino cristiana de los quechuas de Tiraque, Cochabamba". En Bernd Schmelz y N. Ross Crumrine, eds., *Estudios sobre sincretismo en América Central y los Andes.* Bönner Amerikanistische Studien (BAS, Bonn, Alemania), n° 26, Bonn: Holos.
- Alconz, Porfirio

- 1976 “Terminología médica aymara”. *Educación Popular para el Desarrollo* (INDICEP, Oruro) 10: 57-63.
- Allen, Guillermo  
1972 “Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi, Bolivia”. *Allpanchis* (Cusco) 4: 43-68.
- Alvarez, Bartolomé  
[1588] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*.  
1998. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Polifemo.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita  
1996, eds. *Madre melliza y sus crías - Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. La Paz: ILCA e Hisbol.  
1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Hisbol e ILCA.  
1999 “La trama revivificante de los rezos de *paskuchay* (Pascuas) en Qaqachaka, Bolivia. Formaciones textuales de las interpretaciones religiosas”. En Sabine Dedenbach-Salazar y Lindsey Crickmay, eds., pp. 277-312.
- con Margarita Tito  
1999 *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*. La Paz: ILCA y Family Health International.
- Astvaldsson, Astvaldur  
2000 *Las voces de los wak'a* (vol. 4 de *Jesús de Machaqa: la marka rebelde*). La Paz: CIPCA.
- Avila, Francisco de, comp. [1608]. Ver Taylor, ed. 1987.
- Bertonio, Ludovico  
[1612] *Vocabulario de la lengua aymara* [Francisco del Canto, Juli, Chucuyto].  
1984. Edición facsimilar: Albó, Xavier y Félix Layme (eds.). (Documentos Históricos, No. 1; Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo XXVI; Fuentes Primarias, No. 2.). Cochabamba: CERES, IFEA y MUSEF.
- Buechler, Hans  
1980 *The Masked Media*. La Haya: Mouton.
- Büttner, Thomas, Dionisio Condori Cruz, Nicanor Apaza Suca, Kurt Komarek, Domingo Llanque Chana y Víctor Ochoa Villanueva  
1984 *Diccionario aymara-castellano. Arunakan liwru aymara-kastillanu*. Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe.
- Claros, Edwin  
1993 “Santa Vera Cruz. Fiesta de la vida en el valle de Cochabamba. Balance y aportes bibliográficos para su estudio”. *Yachay* (Cochabamba) 9: 157-179.
- Copana G, Norberto / Cipriana Apaza M. / Emiliana Hilaya M.

- 1996 Lo que se hace para que produzca la papa. En Denise Y. Arnold & Juan de Dios Yapita (comp.), pp. 223-310.
- De Lucca, Manuel  
1987 *Diccionario práctico aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Dedenbach-Salazar, Sabine y Lindsey Crickmay, eds.  
1999 *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias*, Bönner Amerikanistische Studien (BAS, Bonn, Alemania), n° 32, y Center for Indigenous American Studies and Exchange (CIASE, St. Andrews, Escocia), Occasional Papers, n° 29.
- Dillon, Mary F. y Thomas Abercrombie  
1988 "The destroying Christ: An Aymara myth of conquest". En Jonathan D. Hill, ed., *Rethinking history and myth*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 50-77.
- Fernández J., Gerardo  
1995 *El banquete aymara*. La Paz: Hisbol.  
1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro Bartolomé las Casas.  
1999 *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: CIPCA, ESA y OMS.
- Flores Ochoa, Jorge  
1990 *El Cuzco, resistencia y continuidad*. Cusco: Centro de Estudios Andinos Cusco.  
1997 "La missa andina". En Rafael Varón y Javier Flores E., eds. *arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, pp. 717-727.
- Girault, Luis  
1988 *Rituales de las regiones andinas de Perú y Bolivia*. La Paz: Don Bosco.  
1989 *Kallawaya, el idioma secreto de los incas. Diccionario*. La Paz: UNICEF.
- Gisbert, Teresa  
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert.
- González Holguín, Diego  
[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Francisco del Canto.  
1952. Nueva Edición con un prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe  
[1616] *Nueva corónica y buen gobierno*. 1987. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Historia 16. (3 vols.).
- Harris, Olivia  
1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". *Revista Chungará* (Universidad de Tarapacá, Arica) 11: 135-152.



- 1985 “Las múltiples caras de la Pachamama”. *Presencia* (La Paz) 28 de julio de 1985.
- 1988 “La Pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano”. En *Mujeres latino americanas. Diez ensayos y una historia colectiva*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, pp. 57-75.
- y Thérèse Bouysse-Cassagne
- 1988 “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En Xavier Albó (comp.), pp. 217-274.
- Herrero, Joaquín y Federico Sánchez de Losada
- 1983 *Diccionario quechua. Estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo*. Sucre: CEFCO.
- Howard-Malverde, Rosaleen
- 1995 “Pachamama is a Spanish Word: Linguistic Tension between Aymara, Quechua and Spanish in Northern Potosi (Bolivia)”. *Anthropological Linguistics* (Bloomington, Indiana) 37. 2: 141-168.
- Huanca, Tomás
- 1990 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.
- Ibarra Grasso, Dick Edgar. 1953. *La escritura indígena andina*. La Paz: Alcaldía Municipal (Biblioteca Andina).
- Laurencich-Minelli, Laura
- 1998 “Historia et rudimenta linguae piruanorum: ¿Un estorbo o un acontecimiento? *Revista Anthropologica* (Lima) 16: 349-367.
- Llanque, Domingo
- 1972 “Mamatan urupa, rito de acción de gracias”. *Revista teológica* (Lima) 2.6: 239-254. (Nueva versión revisada en *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Chucuito, serie 2, n° 10: 6-27, 1982).
- MacCormack, Sabine
- 1991 *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Marzal, Manuel M.
- 1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1990 “Claves de interpretación para el catolicismo popular peruano”. Lima: CAPU, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1992, ed. *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA, Hisbol y Universidad Católica de Bolivia. (Publicado también en 1991, con otros trabajos adicionales de México, en Quito, Abya Yala; y, con el título *El rostro indio de Dios* y, en Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Miranda, Juan. 1989. *Catecismo. Dioswan munanakuyapa kawsanapaj*. Sucre: s/e. 2ª ed.
- Mumford, Jeremy
- 2000 “Clara Miccinelli’s cabinet of wonders: Jesuits, Incas, and the mysteries of Colonial Peru”. *Lingua Franca, The Review of Academic Life*, February 2000, pp. 36-45.

- Ochoa, Víctor  
 1988 "Una ventana a la expresión aymara". Temas cortos en Xavier Albó (comp.). *Passim*.
- Platt, Tristan  
 1983 "Religión andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el Norte de Potosí". En: *HISLA (Revista Latinoamericana de la Historia Económica y Social* (Lima) 2: 47-74..  
 1992 "The Sound of Light. Speech, Script and Metaphor in the Southern Andes". En Silvia Arze et al., eds. *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes* (II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico). La Paz: IFEA, SBH, ASUR e Hisbol, pp. 439-466.  
 1996 *Los guerreros de Cristo*. La Paz: CID y ASUR.
- Rösing, Ina  
 1992-95 *La mesa blanca kallawayá*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro. 3 vols. (Original alemán, 1988).  
 1996a *El rayo, amenaza y vocación*. (Ulmer Kulturanthropologische Schriften.) Ulm. (Original alemán, 1990).  
 1996b *Rituales para llamar la lluvia*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro. (Original alemán, 1993).
- Stark, Louisa  
 1972 "Machaj juyay: Secret language of the Callahuayas". *Papers in Andean Linguistics* (Madison, Wisconsin) 1.2: 199-228.
- Stobart, Henry  
 1996 "Los wayñus que salen de las huertas: Música y papas en una comunidad campesina del Norte de Potosí". En Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (comp.), pp. 413-430.
- Taylor, Gerald  
 1980 "Supay". *Amerindia* (Paris) 5: 47-63..  
 1987, ed. *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: IEP.
- Torero, Alfredo  
 1987 "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI". *Revista Andina* (Cusco) 10.2: 329-405; con debate.
- Tschopik, Harry  
 1968 *Magia en Chucuito*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Van den Berg, Hans  
 1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA e IDEA..  
 1990 *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz: Hisbol y UCB/ISET.
- Wachtel, Nathan  
 1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. París: Gallimard.