

tallan los amuletos que describiremos más adelante, y quiénes colectan y venden, viajando de localidad en localidad, muchas de las materias y substancias que se manipulan ritualmente. Los Callaway constituyen - según Oblitas Poblete (1954, 1963: 13 sigs., 282 sigs.), Otero (1951) y Paredes (1963: 245 sigs.) - un grupo étnico cerrado, que actualmente suma unos 2 000 individuos, conserva lengua y cultura propias, y se concentra en diversas poblaciones - Chajaya, Canlaya (K'anlaya), Chari, Huata-Huata (Wata-Wata), Inca y Curva - de la Provincia Bautista Saavedra (dep. La Paz). La denominación que se les aplica se vincula con su especialización profesional, pues deriva, según la opinión más difundida (2), de las voces aymara colla (k'olla), "medicamento" y huayuna (wayuna) "llevar" "arrastrar". Desde la antigüedad son conocidos como incansables viajeros, cuyas incursiones se extienden por Perú, Bolivia y el NO argentino; Hissink y Hahn (1961: 390) pudieron comprobar que hasta hace pocos años atrás, éstos visitaban periódicamente algunas poblaciones tacana. Su especialización profesional y su marcado etnocentrismo parecen haber contribuido a que sus creencias religiosas - que no se diferencian fundamentalmente de las de los grupos de habla quechua y aymara - se conservaran particularmente bien.

b) La parafernalia de culto

1. Amuletos y talismanes

Diversas clases de amuletos y talismanes desempeñan un papel muy importante en el ceremonial indígena. Como se verá, algunos son objetos naturales y otros producto de la industria humana.

Con las denominaciones genéricas de illa y mullu (3) se designa actualmente en Perú, Bolivia y el NO argentino, a los talismanes que los Callaway tallan con una piedra blanca y blanda, que ha sido diversamente determinada por los especialistas (4). Ponce Sanginés (1950: 7 sigs.) los clasifica, por su forma, en antropomorfos, zoomorfos, geométricos, misceláneos y compuestos.

Entre los amuletos geométricos, misceláneos y compuestos, figuran diversos tipos que desempeñan un importantísimo

papel en el curso de las ceremonias que vamos a describir más adelante. Los que corresponden a uno de estos tipos se denominan popularmente "mesa" o "mesa de la fortuna", poséen forma prismática, y presentan una decoración grabada, sobre la cara superior, que se compone de pequeños círculos, cuadrículas y otros motivos (5). En Chucuito, Tschopik (1951: 238 sig.) pudo comprobar que éstos se usan como "spirit seats", y que la misma función se atribuye también a otros amuletos que difieren tipológicamente de éstos. Se trata de representaciones de una vivienda, con todas sus dependencias, parcelas y ganados, y, por esta razón, se denominan uta illa, "amuleto casa", o esta illa, "amuleto completo" (6). Como los anteriores, éstos tienen una superficie, cubierta de grabados geométricos, que constituye el "spirit seat" propiamente dicho. Gracias a la gentileza del Dr. Bouroncle Carreón, de Lima, nos hallamos en posesión de la fotografía de un interesantísimo ejemplar de este tipo de amuletos. Este fué adquirido en el mercado indígena de Arequipa, en agosto de 1965, y representa, según declaración de la vendedora, a la diosa Pachamama en medio de sus sembradíos. El torso de la deidad, rudamente tallado en ronde bosse, emerge, con los brazos extendidos, de la superficie, totalmente cubierta de retículos grabados, del amuleto. Los senos, esquematizados mediante dos círculos, no dejan duda alguna sobre el sexo del personaje representado. En una comunicación epistolar del 1º de mayo de 1966, Bouroncle Carreón nos informa que tuvo en sus manos otro ejemplar, que además de los elementos mencionados, presentaba parejas de animales domésticos. La informante dijo que este tipo de amuleto se llamaba alto misayoc. No parece ser muy corriente, pues Oblitas Poblete (1963: 202 sigs.) y Ponce Sanginés (1950: 14) no lo mencionan, a pesar de aludir a amuletos que representan terrenos labrantíos.

Los talismanes zoomorfos - llamados illa, en algunas regiones, enka (enq'a) ó enkaycho (encaicho, enk'aycho, engaychu, inkaychu), en otras (7), y también con otros nombres (8) - figuran llamas, alpacas, ovejas y toros muy sencillamente tallados, y representados, aisladamente, o en pares o grupos (9), y son muy apreciados por creerse que protegen a las especies animales que representan y que favorecen la reproducción de las mismas. Por esta circunstancia, estos talismanes se entierran en los campos de pastoreo, en los abrevaderos y los corrales, se guardan cuidadosamente en las viviendas y se mani-

pulan en el curso de las ceremonias propiciatorias de la multiplicación animal. Además de estos amuletos, manufacturados por los Callaway y asequibles en todos los mercados indígenas del S de Perú y Bolivia, existen otros modelados en arcilla o fundidos en metales diversos. Algunos son verdaderos recipientes zoomorfos, que se llenan de chicha y otras bebidas alcohólicas, y otros poseen un orificio, en el que se coloca sebo y otras sustancias, durante las ceremonias. En muchos casos, los talismanes son reemplazados por animales embalsamados o por figulinas modeladas con cera o con una masa de sebo y harina de maíz (10). Las fuentes históricas y el material arqueológico evidencian que los mismos eran tanpreciados antiguamente como lo son en la actualidad (11). Algunos ejemplares fueron hallados en los santuarios de altura, que mencionamos en el capítulo anterior (V. págs. 81 sigs.).

Igualmente importantes y funcionalmente equivalentes son los objetos y productos naturales que enumeraremos a continuación. Con la misma voz illa, que en el Perú y en el NO argentino se emplea para designar genéricamente a los talismanes que acabamos de describir, se denomina desde la antigüedad a las piedras bezoares, que se extraen del vientre de las vicuñas, venados y llamas. En el s. XVII, éstas se llamaban, asimismo, ayaylla o ayaynin y quicu (12) y, como actualmente, eran muy apreciadas como talismanes propiciatorios de la multiplicación animal y de la abundancia en general (13).

Dotes similares se atribuyen también a las piedras naturales, cuya forma, color o venas, reproducen aproximadamente la imagen de un animal doméstico. El siguiente relato es muy ilustrativo acerca de las nociones que los indígenas vinculan con las mismas: "A veces entre los ganados de verdad encuentran los pastores una piedra bien pintadita, parecida en todo a una alpaca. Esta piedra es un ganado del cerro. Se convirtió en piedra para que no lo vieran. Esta piedra se considera en mucho. Es illa. Es como rey del ganado. Cuando los pastores hacen la herranza, la adornan y la ponen en el centro de una mesa delante de los corrales, para que el ganado aumente, y sea tan lindo como el ganado del cerro..." (14). Cualidades similares parecen atribuirse a los guijarros con los que se erigen los "mojones" o kuiri, que describimos en el capítulo precedente (V. págs. 72 sigs.).

Tan difundida como antiguamente se halla la práctica de apartar los frutos excepcionales, para conservarlos como talismanes protectores de los cultivos. En Jujuy, donde se tiende a denominar "pachamama" a todo lo que se vincule con esta deidad y su culto, se aplica dicho apelativo también a las papas y mazorcas excepcionales (15). Tanto en esta provincia argentina, como en distintas regiones de Bolivia, éstas se designan igualmente pirua (piura, pirgua, pirhua, pirwa), es decir, "troje", "granero" (16) y, en el área de habla quechua, se conserva una serie de denominaciones, que ya se usaban en la época de la Conquista, tales como llallahua (llallawa, l'al'awa) (17) saramama (zaramama, mamazara) (18) y otras muy largas de enumerar. La práctica, antiguamente muy generalizada, de venerar representaciones de estos frutos y de las "madres" de los distintos cultivos, ha perdido, por el contrario, su vigencia. Estas representaciones parecen haber sido reemplazadas por algunos de los amuletos callahuaya, ya descritos, y por otros que representan chacras labradas (ojan pacas) y huertas de frutales (werta sepja) (19).

Los talismanes, a los que nos hemos referido en estas páginas, son considerados, sin excepciones, como objetos sagrados. Por ello, las familias indígenas se los transmiten de generación en generación, los guardan amorosamente en bolsas para coca o en escondites secretos, y los ungen periódicamente con sebo de llama, polvos minerales, pétalos de flores y otras sustancias, que remuevan su poder. En los Valles Calchaquies, Ambrosetti (1963: 170) pudo constatar, asimismo, que los amuletos zoomorfos se envuelven con trozos de piel o con lana de los animales que representan. Cuando se los manipula ceremonialmente, se les ofrecen también libaciones y sahumerios (20).

2. Paños-altares

En todas las ceremonias que requieren la preparación de ofrendas compuestas, y el despliegue de diversos objetos de culto y sustancias rituales, se utilizan tejidos indígenas que, extendidos sobre el suelo, sobre una mesa o sobre una plataforma de piedra, cajones, etc., hacen las veces de altares. Con frecuencia se denomina "mesa" al tejido extendido con esta finalidad (21), como también se designan algunos de los ya

mencionados amuletos y ciertas ofrendas compuestas, a las que nos referiremos más adelante (V. págs. 88, 103 sig.). Como Tscho-pik (1951: 238) y otros autores lo confirman, los paños ceremoniales son, teóricamente al menos, de mejor calidad que los de uso corriente (22). Se trata, por lo general, de aguayo (awa-yo) - unas mantas grandes de acarreo - o de inkuña - unos rebazos o mantillas, a los que también se denomina unko, unkuña y lliclla (llijlla). Consideramos probable que una parte de los suntuosos tejidos, encontrados en las tumbas de Paracas y otras pretéritas culturas de Perú y Bolivia, hayan sido utilizados para fines semejantes. Su rica decoración, preñada de simbolismo, y la disposición, de ninguna manera caprichosa, de las figuras, hablan en este sentido (V. págs. 238 sig.).

3. Vasos libatorios y otros recipientes ceremoniales

Entre los distintos tipos de vasos libatorios, utilizados en el curso de las ceremonias formales, figuran algunos que tienen carácter prehispánico. Tal ocurre con los gero (kero, khero, quero) o vasos libatorios de madera, conocidos desde la época de Tiahuanaco y que siguen fabricándose aún en la actualidad. Ejemplares antiguos que se heredan de generación en generación y se consideran como objetos sagrados, continúan utilizándose, según Herrera (1923a:440), en algunas provincias del departamento de Cuzco. La denominación de keru se aplica actualmente, en el departamento de Puno, a unos cuencos dobles de madera, que se fabrican en las provincias de Carabaya y Sandia, y también en Bolivia, y que se usan, igualmente, para ofrecer libaciones de chicha y otras bebidas (23). Con este mismo fin se emplean también unas tazas de plata, con asas zoomorfas, que actualmente se denominan "templos" o tilinki, y que en la época incaica parecen haberse llamado aquilla (24). Varios tipos de vasijas de alfarería se utilizan ritualmente como repositorios de los brebajes alcohólicos o de la sangre de las víctimas de sacrificio, o como vasos libatorios. Entre ellos figuran los ceramios zoomorfos, ya mencionados, y unos vasos chatos, con aplicaciones zoomorfas, a los que se denomina qocha (xocha), es decir, "laguna", en algunas localidades de los departamentos de Cuzco y Arequipa (25). A estas vasijas ceremoniales tradicionales se suman actualmente botellas, palanganas de metal enlozado y otros productos industriales.

Varios tipos de conchas marinas integran la parafernalia de culto, y se usan como vasos libatorios, como receptáculos para ofrendas y amuletos y como morterillos para moler incienso y otras substancias. Al igual que los vasos chatos de arcilla, que mencionamos en el párrafo anterior, éstas se denominan gocha, en muchas localidades, y simbolizan a los lagos y manantiales, de los que habrían surgido las llamas y las alpacas (26). En razón de ésto, las conchas son generalmente guardadas junto con los amuletos, y tratadas con la misma veneración que éstos.

Diversas vasijas, piedras planas y aún tiestos, se emplean actualmente como sahumeros. Ocasionalmente, se usan también verdaderos braseros de arcilla, fabricados en Pucará y otras poblaciones de alfareros (27). Antiguamente debió ocurrir otro tanto, porque Hernández Príncipe (1923: 56) dice que, en Ocros (prov. Huailas, dep. Ancash), se usaban ollas grandes de barro y aras de piedra para sahumar e incensar a las huaca, y Poma de Ayala (1936: 268, 1956: 191) dibujó a un indio disponiéndose a deponer un sahumerio a los pies de sus ídolos (28).

4. Otros objetos de culto

Ciertos animales embalsamados son requisitos indispensables para la celebración de algunos rituales. Entre ellos figuran los titi, - también llamados titi p'isi o titi mal'ku (29) -, o gatos silvestres, a los que muchas familias indígenas del área aymara veneran como protectores de sus viviendas (30). En Chucuito, éstos se consideran como qolqe hausiri o "money callers", se tratan como objetos sagrados y se disponen, en las fiestas propiciatorias de la fertilidad animal, a diestra y siniestra de los paños-altares. Idénticas nociones se asocian a las patas embalsamadas de puma, que se denominan puma ampara (31). A juzgar por lo que se desprende de los hechos que exponemos en otro capítulo, originariamente debió haberse tratado de animales simbólicos, que tuvieran una enorme importancia mitológica (V. págs. 139 sig., 203 sig.). En aquéllas localidades, donde las cacerías ceremoniales han sido reemplazadas por pantomimas cálticas, se usan vicuñas embalsamadas, para representar a las presas que se cobran en las ocasiones reales (32).

De las minuciosas descripciones de Nachtigall (1966: 301 sigs., 317 sig., 331) y de Tschopik (1951: 243 sig., 263, fig.

8) se desprende que, en el curso de los rituales formales, se requiere, asimismo, una abigarrada colección de pequeños objetos, a los que se asigna un simbolismo o función específica. Entre los mismos figuran espejuelos y esferas perforadas de bronce, que en las ceremonias de convocación de los espíritus tutelares, representan el sagrado lago Titicaca y el rayo (kaxya), es decir, aquel fenómeno atmosférico que confiere poder a los oficiantes de culto y que se veneró antiguamente como deidad personificada (V.págs.201 sigs.). En la Puna de Moquegua, Nachigall vió utilizar, asimismo, puntas de flecha de factura antigua (lare) y sartas de trozos de concha (kuya), cuentas de vidrio, piedras semipreciosas (tariska) y cascabeles (33). Un elemento imprescindible en las "mesas" ceremoniales, son las chuspa o bolsas para coca. Casi todas las familias poseen algunas, que se usan sólo ritualmente, y son de mejor calidad que las de uso corriente.

Como era de esperar, después de cuatro siglos de influencia cristiana, algunos objetos del culto católico se han incorporado a la parafernalia indígena. Se trata principalmente de crucifijos de manufactura casera, de rosarios, medallas, estampas y pequeñas campanas, que se hacen sonar cuando se procede a invocar a los genios sobrenaturales. Tschopik (1951: 243 sig.) pudo comprobar, no obstante, que estos objetos no son considerados sagrados.

c) Materias rituales. Ofrendas y sacrificios

1. Coca (Erythroxylon coca)

Si bien su uso se ha secularizado considerablemente con la generalización que experimentó su consumo a partir de la época colonial, antiguamente la coca era una planta sagrada de utilización exclusivamente ritual (34). Según una relación mítica que conservó Toledo (1920: 114), ésta había brotado del cuerpo descuartizado y enterrado de una bellísima diosa, que fué asesinada para castigar su lujuria. Paradójicamente, pero siempre en concordancia con la noción de que esta extraordinaria planta procedería de una deidad femenina, los indígenas contemporáneos la consideran como un don de la Virgen María (35).

Hojas de coca forman parte de todas las ofrendas, sea cual fuere la deidad, fuerza sobrenatural u objeto sagrado al

que éstas se dediquen. No cabe duda de que ello también fué así antiguamente, pues todos los cronistas citan la coca al enumerar las cosas que se ofrendaban a las huaca (36). Además de las hojas, se oblacionan frecuentemente semillas (mujillo, coca moqullo ó coca murú) de esta planta (37).

La información, dispersa en la moderna literatura etnográfica y folklórica, evidencia que existen formas tradicionales de ofrendar hojas de coca y, que el tamaño, color y calidad de las mismas son factores, que se tienen en cuenta, cuando se las utiliza ritualmente (38). Muy generalizada se halla la práctica de ofrendar grupillos de tres, seis, nueve o doce hojas perfectas, dispuestas en forma de ramillete, o con la cara más verde hacia arriba (39). Estos se denominan aita (aytu, aitu) en el departamento de Puno y k'into (k'intu, kkintu, quintu) en otros departamentos peruanos (40) y, como las hojas individuales, se ofrendan frecuentemente en grupos de tres, seis, nueve y doce y, en ciertas ocasiones ceremoniales, también en una formación especial, descrita por Tschopik (1951: 251 sig., 273 sigs.), que consta de doce docenas de aita o k'into, dispuestos en doce hileras sobre un paño-altar. Esta interesantísima forma de ofrendar coca se llama p'awaqa en Chucuito y podría ser antigua, pues, a comienzos del s. XVII, Bertonio (1879 II: 254) documentó en Juli la voz Phahuacasitha y la definió como: "Derramar coca los hechizeros en honra de sus Idolos". Regionalmente, y en determinadas ocasiones ceremoniales, también se ofrecen grupillos de cuatro y cinco hojas, e incluso atados que contienen varias onzas (41). Antes de ofrendarse, las hojas agrupadas suelen espolvorearse con raspaduras de untu o sebo de llama y con diversos productos pulverizados de origen vegetal y mineral.

Fuera de hallarse evidentemente vinculadas con un simbolismo numérico, que concede gran importancia al número tres y sus múltiplos, estas formas de ofrendar hojas de coca parecen tener concomitancias de índole mítica y socio-ceremonial. En Chucuito, Tschopik (1951: 255) pudo comprobar, por ejemplo, que, cada una de las ciento cuarenticuatro aita que integran la p'awaqa, se dedica a un ser sobrenatural diferente (42). En otras poblaciones del departamento de Puno y en algunas localidades del vecino departamento de Cuzco, Gilt Contreras (1956: 82 sig.), Palacios Ríos (1961: 226 sig.) y otros autores constataron, en cambio, que el número de k'into, ofrecidos en las

ceremonias, coincide con el número de personas participantes en las mismas.

En caso de desgracia, se utilizan hojas de coca para interpelar a los poderes sobrenaturales acerca de sus causas. Bandelier (1910: 126) dice, que las hojas perfectas y que caen con el lado lustroso hacia arriba, representan, en tales ocasiones, a los achachila de la localidad, donde se halla el objeto o sujeto de la consulta o donde ocurre una acción determinada y directamente conectada con el asunto de que se trata (43).

En el curso de las "señaladas" del ganado es frecuente el uso de hojas de coca para realizar ritos mágico-propiciatorios, en todo semejantes a los que se ejecutan con piedras. Ciertas hojas, de características especiales, representan, en tales casos, una determinada cantidad de animales de cada especie, sexo y edad (V. pág. 172).

Al acto de coquear en sí, y a las nociones de índole mítico-religiosa que se asocian al mismo, nos referiremos más adelante (V. págs. 114 sig.).

2. Coa (coba, cogua, koa, khoa, khoba, howa, koa,q'oa)

Con esta denominación, que proviene, según Nardi (1967: 263), del Quechua qowa o qoa y del Aymara q'oa o qoa, se designan diversas especies vegetales aromáticas, que se emplean como materia prima de sahumerios y también con otros fines ceremoniales. Los sahumerios de coa son tan habituales, que el acto mismo de sahumar o fumigar se designa, en Bolivia y el NO argentino, con las voces cckoai y khoaña o con la forma españolizada "coar" (kóare) (44).

Según lo comprobó Munizaga (1962: 102), en la Puna de Atacama, koa sería el nombre ceremonial de Lepidophyllum quadrangulare, una Composita conocida, corrientemente, con el nombre indígena chacha. Las muestras de coa que trajimos de la vecina Puna de Jujuy pertenecen, igualmente, a esta especie (45), que La Barre (1948: 205) y Nordenskiöld (1907: 159) vieron utilizar en Bolivia con el mismo fin ceremonial. Es indudable, no obstante, que otras especies son también denominadas coa (q'oa) en las mismas regiones. Una de éstas es, según Cabrera (1957: 359, 364, 403), Parastrephia quadrangularis, y otra, Men-

tha pulegium, una Labiata, que parece haber sido traída a América desde los países mediterráneos, de donde es originaria (46). Parece improbable, por lo tanto, que esta última sea la misma planta "... medio entre poleo y orégano ..." que, según Cobo (V, xxxviii), se había denominado coa y huaycha, en Aymara, y muña, en Quechua, y que, por su gran aromaticidad, se había usado medicinalmente en el s. XVII y para perfumar las iglesias en ocasiones festivas (47). En una comunicación epistolar del 2 de julio de 1968, Homer V. Pinkley, botánico de la Universidad de Harvard, advierte que el nombre de coa también se aplica en el NE de Perú a Borreria latifolia, una rubiácea de la que no sabemos aún si se usa ceremonialmente (48).

El problema se complica aún más por la aparición de otras voces indígenas, que podrían ser nombres regionales de las mismas especies vegetales. Una de ellas es la voz huiracoya (uira-ko-ua, uira-coya, Wira Q'oya). La misma designa a una o a varias plantas, que se caracterizan por su gran aromaticidad y se emplean ceremonialmente con los mismos fines que la coa. Las muestras que hizo analizar Karsten (1938: 41) pertenecían a una Composita probablemente emparentada con las especies del género Gnaphalium (49). Otra de dichas voces es kunuja. La misma se utiliza en la Puna de Moquegua, para designar a una planta, que podría ser menta, a juicio de Nachtigall (1966: 273 sig.), y que constituye el principal ingrediente de los sahumeros ofrecidos a los poderes sobrenaturales.

Sea cual fuere la identidad botánica de estas plantas, su importancia ceremonial es tal, que los indígenas emprenden largos viajes para aprovisionarse de ellas, nombran funcionarios especiales para hacerlo, y depositan ofrendas compensatorias, en los lugares donde éstas crecen (50). En Jujuy, existe la creencia de que la coa fué creada por Pachamama (51).

Aunque ignoremos si antiguamente se utilizaban las mismas plantas para preparar los sahumeros, no cabe duda de que existía la práctica de quemar leña y hierbas aromáticas en honor de los dioses (52). A la información positiva de los cronistas, se suman las siguientes entradas lexicológicas de González Holguín (1952: 70, 549, 664):

"Ccoznichini. Hazer ahumadas o çahumar, o dar humaço, o quemar olores.

Humear dar humo. Kozñin kozniyan.

Humear haçer humo. Koznichini.

Sahumar con humaço. Capachi chacuni.

Sahumerios. Coznichinacuna."

3. Incienso

Muy difundido se halla, en la actualidad, el uso ceremonial de incienso. Refiriéndose a los Aymara de Chucuito, Tscho-pik (1951: 249 sig.) especifica que éstos emplean dos clases diferentes del mismo: un preparado comercial ("insensia"), que se vende para quemar en las iglesias y santuarios domésticos, y una resina, proveniente de las regiones selváticas del E de Perú y Bolivia, a la que se denomina copal o "kopala". Si bien la bibliografía comparativa alude frecuentemente a los sahumeros de uno y otro producto, se ignora si la práctica de ofrecer resinas aromáticas a los númenes es prehispánica. Pese a que admite que los antiguos peruanos las conocían, von Tschudi (1891: 103 sig.) opina que éstos no las incineraban en el curso de sus rituales. En favor del origen europeo de la práctica habla, a juicio de Tschopik, el hecho de que los indígenas contemporáneos sólo empleen voces españolas deformadas para designarlas y parezcan desconocer, asimismo, una voz aborigen para denominar a las vasijas que utilizan como incensarios. Más que probar lo contrario, las siguientes entradas lexicológicas de González Holguín (1952: 143, 244, 502, 664) parecen confirmar estas opiniones:

"Encensar. Encienso huan kosnichini (sic).

Encienso. Mizqqui aznak hachap veqquen.

Sahumar encensar, Mizquicta coznichini.

Mizqquiaznay, o, aznallicuy, o mizzqui mucana cuna. Olor bueno y fragante.

Hachhap veqquen. Resina, o goma del árbol "(53).

4. Tabaco

Distintas especies de tabaco silvestre, a las que se aplican los nombres vulgares de sairi (sayri) y thusa thusa (tuhsa

tuhsa) (54), se usan desde la antigüedad con diversos fines ceremoniales. Las fuentes históricas nos brindan la evidencia de que se hallaba difundida la práctica de aspirar por la nariz ciertos polvos obtenidos de estas plantas (55), y de que los sacerdotes indígenas se valían de sus hojas, y de las de plantas del género Datura, para sumirse en un estado de trance (56). En nuestro siglo, esta última práctica ha sido documentada por Tello y Miranda (1923: 527) en Casta (dep. Lima) y por Paredes (1963: 107) en Bolivia. Es interesante señalar que Pachamama había sido, según un mito tacana (57), quién iniciara a los sacerdotes indígenas en los secretos de la preparación de polvos de tabaco y coca.

Fundándose en Balboa, von Tschudi (1891: 131) señala que el tabaco se usaba también para la adivinación. En la "Relación" del Anónimo (1879: 142) leemos, por lo demás, que el sayre figuraba entre las yerbas medicinales que los Inca sacrificaban a las huaca. Actualmente, parece ser corriente el ofrecimiento de cigarrillos y cigarros o de restos de los mismos. Una de nuestras informantes jujeñas (Rita de Velázquez) afirmó, que durante las ceremonias del 1^o de agosto, es frecuente enclavar varios cigarrillos encendidos en torno del hoyo de ofrendas "... para que la Pacha fume". La práctica, aparentemente moderna, de fumar colectivamente en ocasiones ceremoniales, será discutida más adelante (V. pág.115).

5. Maíz

El maíz en grano y su harina se emplean frecuente y diversamente en el culto centro-andino. Granos de diferentes colores, distribuidos en pares o en grupos de tres, forman parte de casi todas las ofrendas compuestas, se agregan a los sahumeros y se utilizan para la adivinación (58). Grande es la importancia ceremonial del llampu, es decir, de la harina del maíz blanco y de diversas mixturas, conocidas con el mismo nombre (59). Según Quispe (1969: 21), el llampu es principalmente utilizado para atenuar las adversidades, resultantes "... de quebrantar la armonía de relaciones con el wamani..." o dios-montaña (60). Anteriormente señalamos que una masa de sebo y harina de maíz se emplea, en algunas regiones, para modelar figulinas zoomorfas, que reemplazan a las illa o talimanes protectores del ganado (V. pág. 89). En Jujuy, ésta se denomina

piri (61), y se prepara con harina proveniente de mazorcas blancas, amarillas y moradas.

Todas ellas son prácticas antiguas, pues los cronistas no sólo dicen que antiguamente se acostumbraba oblacionar maíz entero y molido, sino que aluden, frecuente y detalladamente, a la importancia, que en las grandes ocasiones ceremoniales, se concedía al sanco (zanco, zancu), un pan o potaje de maíz, al que también se denominaba parpa o elba, y se consideraba como el manjar dilecto de las huaca (62). Cobo (XIII, xxii) se refiere, además, a unos sacrificios de "masas o confecciones" preparadas con harinas y otras mixturas, tales como sebo, lana, etc.

6. Paja y flores

Tanto en el arte decorativo como en el ceremonial incaico, las flores desempeñaron un importante papel y, entre ellas, muy especialmente la Cantua buxiflora Lam., que, en Quechua, se conoce con los nombres de qantu, qantutay o qellmo, y en Aymara con el de kantuta (63). Aunque las flores de jardinería hayan reemplazado, en parte, a las especies silvestres autóctonas, ésto sigue siendo realidad actualmente. Los datos dispersos en la bibliografía evidencian que éstas, o sus pétalos, se utilizan para ofrendar a los seres sobrenaturales, engalanar a los fetos que se oblaconan en ciertas ceremonias, aumentar el poder propiciatorio de los talismanes y, también, para asperjar a las víctimas de sacrificio y a las sustancias que se queman en los sahumerios y que se deponen en los hoyos de ofrendas (64). Una práctica muy generalizada es, asimismo, la de ornarse los sombreros con flores, cuando se toma parte en las tareas de siembra y cosecha, en las batallas y cacerías rituales, y en todas las ceremonias que propician la fertilidad de los campos y la fecundidad de los ganados. Un papel ceremonial igualmente importante y variado posee la paja (65).

Nociones duales se asocian, con frecuencia, al empleo ceremonial de flores y pastos. Tello y Miranda (1923: 536 sig., 547) nos brindan un ejemplo muy ilustrativo, que registraron en Casta (dep. Lima). Estos autores comprobaron, que, en ocasión de las fiestas anuales de limpieza de acequias, las muchachas y mancebos recién casados, tienen la obligación de aprovisionar-

se de ciertas plantas y flores, que parecen tener un simbolismo sexual, y que sólo crecen en lugares apartados y de muy difícil acceso. Fundándose en las observaciones que realizó en el valle del Mantaro, Arguedas (1953: 266 sigs.) describe una bella ceremonia que tiene lugar, cuando los pastores que descienden, una vez al año, de las punas, se encuentran con los hacenderos que los esperan en el valle. Unos y otros intercambian, en el curso de dicha ceremonia, flores silvestres puneñas, traídas por los pastores en el sombrero, y flores de jardinería, aportadas por los hacenderos (66).

7. Ofrendas de origen mineral

Diversos minerales y polvos minerales figuran, muy frecuentemente, entre los productos que la población autóctona ofrenda a sus númenes, y utiliza con otros fines rituales.

Pese a que actualmente los mismos sólo se oblabonan en cantidad nimia o se reemplazan por ofrendas que los representan, el primer orden de importancia le sigue correspondiendo al oro y la plata (67). Los empobrecidos indígenas contemporáneos se limitan, por lo general, a ofrendar hojas de papel dorado y plateado, cuentas y banderillas fabricadas con las mismas y trozos o polvos de ciertos minerales y metales - tales como pirita de hierro y galena, purpurina de bronce y de metal blanco - que se asemejan a los preciosos metales por su color y su brillo (68). Como Tschopik (1951: 247) ya lo advirtió en Chucuito, el oro y la plata se hallan profundamente enraizados en el ceremonialismo centro-andino. Ello se pone particularmente de manifiesto en una serie de fórmulas rituales que se intercalan en las plegarias y cánticos religiosos y que aluden a cosas tales como "estrella de oro", "estrella de plata", "vara de oro", "vara de plata", "libación de oro", "libación de plata", etc. (69). Nociones duales parecen vincularse también con estos metales, pues el mismo Tschopik (1951: 253) reunió indicios de que el oro se asocia ceremonialmente con el S, y el lado derecho, y la plata con el N, y el lado izquierdo. Los pocos mitos salvados por los cronistas evidencian, por lo demás, que determinadas nociones simbólicas se relacionaron antiguamente con estos codiciados metales, que también se utilizaban para fabricar ídolos, talismanes y otros objetos de culto (70).

Diversas sustancias minerales, a las que se agrupa bajo las denominaciones genéricas de collpa (ccollpa, k'ollpa, q'olpa) y millu (71), y diferentes ocre ferruginosos, a los que se denomina tacu (taku, taq'o, tako), puca-llampu o kito, poseen importancia ceremonial, y se usan medicinalmente con mucha frecuencia. El tacu o kito parece apreciarse, en primera línea, por su color rojo y, reducido a polvo, se asperja sobre los sahumerios, las vasijas con brebajes ceremoniales y las víctimas de sacrificio, o se sopla en dirección de las montañas sagradas (72). En el curso de los rituales propiciatorios de la fecundidad de los ganados, los recentales se señalan frecuentemente con rayas, círculos y cruces pintados con este mineral, que también se usa para contrarrestar los efectos del rayo (73). Valdizán y Maldonado (1922 II: 20) incluyen también otros productos minerales entre las cosas que, en el Cuzco, se utilizan para "pagar a la tierra". Nociones simbólicas se asocian, indudablemente, al color de estas sustancias; en Cuyo Grande (distr. Pisac, dep. Cuzco), Casaverde Rojas (1970: 228) verificó, por ejemplo, que los lugareños diferencian dos variedades de taku, una rojiza, llamada Lloq'e taku o "taku izquierdo", y una negruzca, llamada Paña taku o "taku derecho".

Según los cronistas, los antiguos peruanos habían ofrendado, además de oro y plata, diversos polvos minerales que se diferenciaban por su color, y recibían los nombres de paria, binços (binzos), llacsa y carvamuqui (74).

8. Chicha y otras bebidas intoxicantes

Tanto se ha escrito ya sobre la cerveza de maíz - llamada aka (acca, akha, aqha), aqua (azua, asiva, aswa) y khusa (kusa) en Quechua y Aymara y corrientemente conocida con el nombre alóctono de chicha - que nos limitaremos aquí a señalar algunos hechos vinculados con su utilización ceremonial (75).

Aunque actualmente se utilicen también bebidas alcohólicas de origen industrial con fines cúltricos, en algunas regiones existe todavía gente, que conserva antiguas recetas para la preparación de chichas especiales para el culto. De algunos documentos inéditos se desprende, por ejemplo, que los oficiantes profesionales de la provincia cuzqueña de Canas hacen preparar sankaillu, "... una chicha calentada con coca y azúcar...", para ofrecer libaciones a los númenes y que, en la Puna de

Jujuy, la chicha "para la Pacha" se elabora a base de harina de maíz, mezclada con la cutícula disecada y molida del hongo vulgarmente llamado ancañoca (?) (76). La información referente a algunos de estos brebajes especiales - tales como la accahampiscca o "chicha curada", que se prepara hasta nuestros días en la provincia de Andahuailas (dep. Apurimac) (77), y el Yalc (Yale) que se elaboraba antiguamente en los llanos "... desde Chancay a baxo ..." - les asigna la virtud de provocar alucinaciones visuales y auditivas y otros estados mentales anormales; Arriaga (1910:24) y Villagomes (1919:163), los cronistas que aluden al segundo, dicen que los sacerdotes indígenas bebían del mismo, luego de haberlo echado sobre las huaca, y se volvían como locos (78).

Además de constituir elementos sine qua non de todas las ceremonias destinadas a propiciar la fertilidad de los campos y la fecundidad de los ganados, las libaciones de chicha solemnizan los actos más diversos de la vida diaria. Estas son ritualmente tan importantes, que las voces indígenas con que se las designa - ch'alla (chchalla, čala) ó ch'allakuy, t'inka (tinca, ttinca) ó tinkayo y ch'uuya (cuya, cchuhua, chchua) (79) - se aplican, por extensión, a la totalidad de los complejos ceremoniales de los que forman parte (80).

La circunstancia de que se empleen métodos diversos, para preparar la chicha ceremonial y la de consumo, y el hecho de que ésta se ofrende preferentemente en las ceremonias que propician la fertilidad, enraízan en concepciones míticas, presumiblemente muy antiguas, y aún vigentes entre los Tacana. Como se recordará, éstos conservan un mito, según el cual, Pachamama no sólo había sido quién legara este valioso brebaje a la humanidad, sino quién la iniciara en los secretos de la preparación de ambos tipos de chicha. El mito afirma, además, que la misma Madre Tierra había reservado uno de los brebajes para su culto, e indicado expresamente que el mismo debería libarse periódicamente, para que prosperasen las plantas. Al referirnos a la imagen mítica de Pachamama, citamos ya algunos hechos que permiten asumir que estas nociones no eran ajenas a los pueblos de los Andes Centrales. Éstos se ven reafirmados por la práctica, universalmente difundida entre dichos pueblos y ya documentada por los cronistas, de ofrendar algunas gotas a la tierra, toda vez que se bebe el precioso licor (81). En las concepciones mitológicas andinas, la chicha representa, simbólicamente, al agua que riega los campos de culti-

vo, y aparece vinculada a diversos númenes femeninos. Uno de los más hermosos mitos huarochirenses hace surgir un manantial en el lugar donde la bella Capyama derrama, incidentalmente, la chicha que porta en una calabaza (82).

Además de ofrecer libaciones con chicha, los indígenas contemporáneos la oblacionan en botellitas, taponadas con marlos de maíz o bolas de sebo decoradas con flores. Regionalmente, otras bebidas fermentadas autóctonas - tales como la aloja (83) - reemplazan a la chicha y, en la actualidad, lo hacen también, crecientemente, el aguardiente de caña, el alcohol medicinal, el vino y otras bebidas industrialmente elaboradas. Infusiones no alcohólicas y diversamente compuestas se utilizan, en algunas ocasiones, para los mismos fines ceremoniales (84).

9. Sebo y fetos de auquénidos

Regionalmente, el sebo de llama se sigue denominando, como antiguamente, huira (bira, vira, wira), si bien, en la actualidad, se hallan más difundidas las designaciones de "untu" - derivada del término español "unto" - y llampu (85). El sebo más apreciado ritualmente es el que se obtiene del pecho de las llamas sacrificadas ritualmente (86). No conformes con emplearlo como una substancia mágica, que transmite poder a los amuletos y otros objetos de culto (87), los sacerdotes indígenas lo oblacionan, en toda ocasión, a los númenes y modelan, con él, diversas ofrendas compuestas, que parecen tener un recóndito significado.

En la isla Titicaca, Bandelier (1910: 97 sigs.) vió preparar y ofrendar, a comienzos de siglo, bolas de una pasta, compuesta con los siguientes ingredientes: raspaduras de sebo y de un talismán callahuaya, vino, hojas de uira-koua, y trocitos de piel de titi, es decir, del gato salvaje al que se venera como protector de las viviendas y como "money caller" (V. pág. 92). Antes de ofrendarlas, el oficiante introducía un aita, o grupo de tres hojas de coca, en las bolas dedicadas a los achachila o dioses-montaña, y un manojillo de dichas hojas, en las destinadas a Pachamama (88).

En diversas regiones de Perú, se prepara también una interesantísima ofrenda, a la que se denomina "mesa". El ele-

mento básico de la misma es un pequeño paralelepípedo, modelado con raspaduras de sebo. Este paralelepípedo se divide cuidadosamente en mitades y se decora, luego, como lo prescribe la tradición vigente en cada región. Los oficiantes profesionales de Chucuito, adhieren papel dorado, sobre la mitad derecha del mismo, y papel plateado, sobre la mitad izquierda, distribuyendo unas pequeñas figurillas de estaño, frente a frente, sobre ambas mitades de la misma, y decorando sus bordes con diminutas banderillas, fabricadas con dichos papeles (89). Puesto que los oficiantes preparan estas ofrendas con el rostro vuelto hacia el naciente y existe alguna evidencia de que los papeles dorados y plateados - y por extensión, el oro y la plata - se vincularían simbólicamente con los rumbos S y N (V.pág.100), podría pensarse que esta forma de decorar las "mesas" de unto tendría connotaciones más profundas, de lo que parece a primera vista. Esta hipótesis se ve confirmada por lo que Arguedas (1956: 225 sig.) dice, acerca de la forma en que se preparan y ofrendan estos dones compuestos en Puquio (prov. Lucanas, dep. Ayacucho). Textualmente, su descripción reza así: "Sobre una manta, con un cuchillo, (el pongo u oficiante) forma del llampu un cuadrilátero, que modela con la hoja del cuchillo, como con una espátula. Sobre esa forma delicada y cuidadosamente emparejada, hace una cruz con muy pequeñas hojas perfectas de coca, el coca kintu. De tres en tres, en ramos, a distancias casi imperceptibles, coloca los kintus y dibuja los brazos y el madero vertical. Luego prende en cada esquina de la mesa, velas. Adorna la forma con clavelinas. Hunde cuatro cigarros en el llampu, sin crear desorden con los otros elementos, sino obedeciendo a un modelo preconcebido. Alrededor de la mesa, coloca pequeñas botellas de vino, aguardiente y chicha.

Tendida la mesa, la adora de rodillas. Luego la parte por la mitad. Hace un hueco en el suelo con el cuchillo, y entierra la mitad de la mesa; la otra mitad la echa a la corriente del riachuelo que pasa hacia los extremos sur o norte de la ciudad. A alguno de ellos, según el barrio". (nuestro subrayado)

Esta descripción resulta más comprensible, si se tiene en cuenta que Puquio se halla dividida en cuatro ayllo o barrios - geográficamente distribuidos a ambos lados de una carretera, y socialmente agrupados en dos mitades - y que esta forma de organización social posee respaldo mítico, y se pone

particularmente de manifiesto en ocasión de las grandes fiestas anuales (90).

Como el sebo natural o las raspaduras del mismo, las ofrendas compuestas, ya descritas, se oblacionan en las ocasiones más diversas. Tschopik (1951: 252 sig.) comprobó en Chucuito, por ejemplo, que las "mesas" de unto tienden a reservarse para las ceremonias de carácter propiciatorio pero no dejan, por ello, de prepararse con otros fines. A juicio de Palacios Ríos (1959: 343), éstas reemplazan a los talismanes del mismo nombre, que se usan como "spirit seat" (V. págs. 87 sig.). La información, que los cronistas nos brindan acerca de la utilización ceremonial del unto o bira, no permite comprobar, si antiguamente se preparaban también ofrendas especiales con esta substancia (91).

Con el nombre quechua y aymara sullu (sullo, suyo), "feto", "aborto", se designa desde Perú hasta el NO argentino, a los fetos disecados de llama o alpaca, que se utilizan frecuentemente para fines cúlticos (92). Estos se obtienen por compra - figurando entre las mercancías que venden los Callahuaya, y entre las que son asequibles en muchos mercados indígenas - o haciendo abortar a las hembras preñadas con diversos métodos inductivos (93). Dada su escasez y alto costo, suelen ser reemplazados por fetos de oveja y cerdo (94).

Tschopik (1951: 248) afirma que los sullu son ofrendas particularmente importantes, por creerse que su poder de coacción es superior al de las restantes oblaciones (95). A juzgar por un dato de Paredes (1963: 52), la idea de que los animales sólo son puros en este estado, parece ser uno de los factores que los transforman en dones dilectos para los dioses. Antes de ofrendarlos, se los unge, por lo general, con "untu" o sebo y brebajes alcohólicos, y se los decora con flores, banderitas, hojas de papel dorado y plateado, mostacillas y otras cosas (96).

La siguiente entrada lexicológica de Bertonio (1879 II: 327) prueba que, a orillas del Titicaca, la práctica de ofrendar fetos de auquénidos era también corriente a comienzos del s. XVII:

"Sulluna churasitha, vel Hamppathitha: Ofrecer a las guacas el abortino de carneros".

Si bien las noticias, conque contamos a este respecto, no son muy explícitas, en el antiguo Perú parecen haberse ofrendado también los niños abortados (97).

10. Sacrificio cruento

Excepción hecha del Anónimo (1879: 142 sig.) y de Garcilaso (II, viii), quiénes lo niegan terminante y apasionadamente, los cronistas admiten que en época incaica se practicaban sacrificios humanos, y nos brindan abundante y precisa información acerca de las formas y ocasiones en que se realizaban (98). Gracias a la existencia de animales domésticos, lo suficientemente valiosos como para substituir al hombre, los sacrificios humanos se reservaban, en el antiguo Perú, para las ocasiones de mayor gravedad y solemnidad (99). La mayoría de las víctimas eran niños y niñas sin mácula, que las provincias pagaban en tributo (capacocha). Resulta interesante señalar que, según Poma de Ayala (1936: 251, 1956: 176, 424), en algunos lugares se habían enterrado niños vivos en el mes de agosto, cuando se barbechaban las chacras, y se practicaban los rituales que acompañaban a esta actividad. Algunos datos, dispersos en la literatura etnográfica y folklórica moderna, evidencian que la práctica de ofrecer sacrificios humanos en casos de excepcional gravedad no ha desaparecido aún, en algunas regiones, y que, en otras, se halla fresco el recuerdo de su pretérita realización (100). Una forma particular de sacrificio humano tiene aún plena vigencia, como lo veremos, en aquéllas localidades donde se celebran batallas de carácter ceremonial (V. págs. 159 sigs.).

Si bien el sacrificio de ovejas y cerdos ha reemplazado parcialmente al de llamas y alpacas, en la actualidad, y el de cobayos (cuy) sigue teniendo importancia en las zonas donde éstos se crían, ambas especies de auquénidos continúan siendo las víctimas propiciatorias por excelencia (101). Las fuentes contemporáneas aluden al sacrificio cruento, en general, y al de auquénidos, en particular, con las denominaciones de huilancha (vilancha, wilanča) o huilara (102) - sendas derivaciones de la voz aymara huila (wila), "sangre" - y de kuchu (cuchu, cucho, kjucho) - voz quechua y aymara que se usa con diversos matices diferenciales (103). Aunque los depauperados indígenas contemporáneos no estén siempre en condiciones de respetar las prescripciones tradicionales, aún tienden a seleccio-

nar las víctimas de acuerdo con la finalidad ceremonial perseguida. Entre los Aymara de Carangas, Monast (1969: 184 sigs.) vió sacrificar llamas de determinado pelaje a distintos niveles ecológicos: blancas "para el Padre Eterno", en la cumbre de una montaña, negras "para los demonios", a media ladera, y overas para la Pachamama, a los pies de la misma.

Aún se emplean las técnicas tradicionales de sacrificio. Una de ellas consiste en abrir a la víctima, por uno de los flancos, y en arrancarle el corazón y los bofes latientes a mano limpia. Las noticias de los cronistas permiten comprobar que esta técnica era conocida en todo el Perú, y que se utilizaba también para sacrificar seres humanos (104). Su vigencia ha sido documentada, en lo que va de nuestro siglo, en diversas localidades escalonadas entre el S del Perú y el NO argentino (105). El degollamiento es otra de las técnicas usuales de sacrificio. En Chucuito éste se efectúa todavía como antiguamente, es decir, haciendo arrodillar a la víctima, y volviéndole hacia atrás la cabeza (106). El sacrificio va acompañado de una serie de prescripciones rituales, que se respetan aún cuando éste no se ejecuta en un marco festivo. Entre las más generalizadas, figuran las de disponer a la víctima con la cabeza hacia el naciente y la de asperjarla previamente con chicha, hojas de coca, flores, y polvos minerales o de alimentar la simbólicamente con dichos productos (107).

La primera sangre de las víctimas constituye una ofrenda más valiosa que todas las que hemos enumerado hasta ahora. Cuando éstas se degüellan, se la deja manar directamente sobre la tierra o se hace que borbote, manteniendo erguido al animal, en dirección del sol naciente. En caso contrario, es decir, cuando se sacrifica por desgarramiento del corazón, la sangre se extrae de la cavidad torácica y se asperja sobre la tierra y en dirección de los cuatro puntos cardinales. Siendo, como lo es, la sustancia lustral kat'exochén, ésta se emplea también para embijar a los circunstantes y a los objetos de culto (108).

La generalizada práctica de consumir, colectivamente, las partes blandas de los animales sacrificados en un marco ceremonial, revela el arcaísmo de las nociones que los pueblos andinos asocian a la ofrenda cruenta. Estas presuponen, como Goldammer (1960: 337 sig.) bien lo señala, que la deidad puede ser revitalizada, si se la insta a participar en un banquete en el que se consuma una víctima que, durante la duración del ac-

to, comparte la sacralidad de ésta. Los indígenas contemporáneos materializan esta idea, mediante el sencillísimo recurso de dedicar una víscera importante - el corazón aún palpitante, en algunas regiones, y el hígado en otras - o la primicia de los platos, preparados con la carne de las víctimas, a sus númenes nativos (109). Igualmente arcaica, aunque derivada de otro tipo de concepciones, es la práctica de enterrar ceremonialmente los huesos de la víctima sacrificada (110). Los informes de los Agustinos (1952: 58) y de Hernández Príncipe (1923: 32) permiten confirmar que, antiguamente, los huesos de los auquénidos sacrificados se preservaban en "poyatillas" - expresamente existentes en los cercados ceremoniales - o en los mismos santuarios subterráneos, en los que se conservaban las huaca de cada ayllu, junto con las momias de las víctimas humanas (capacocha) y de los "hechiceros consultores" de aquéllas y éstas (111).

En relación con el ritual fúnebre, adquiere importancia el sacrificio de perros negros. Los testimonios arqueológicos y los datos de los cronistas evidencia que, la práctica de sacrificarlos para que sirvan de psicopompos, no sólo se remonta hasta épocas muy antiguas, sino que se hallaba tan difundida como en la actualidad (112). Según las tradiciones del NO argentino, se trata de uno de los animales que siempre acompañan a Pachamama (V. pág.33).

En la actualidad, el sacrificio de animales domésticos es, con frecuencia, reemplazado por o complementado con sacrificios pars pro toto y sacrificios puramente simbólicos. Muy difundida se halla la práctica de ofrendar a la Madre Tierra y a los señores del ganado, los trozos de oreja y/o de rabo, que se cortan a los animales en ocasión de las "señaladas". Esta parece ser prehispánica, pues uno de los mitos huarochirenses, que se refieren a la obra cultural de Pariacaca, dice que éste degollaba llamas en honor de su hijo Chuquihuampo y le ofrecía trozos especialmente rebanados de las orejas del ganado (113). En el NO argentino se realizan frecuentemente sacrificios simbólicos, que consisten en despedazar figulinas zoomorfas, modeladas con llicta (lliphta, llista, yicta) (114), y en repartir los trozos entre los circunstantes, para que éstos armen, con ellos, el bolo de coca (115). La práctica recuerda a la antigua costumbre de mezclar la sangre de las víctimas con sanco, el potaje ceremonial de maíz, y de repartir esta mezcla entre los asistentes a las fiestas (116).

11. Otras ofrendas

Con los nombres de "recado" o chiuchi (chhiuchi) (117) se conocen las diminutas figurillas de estaño o plomo fundidos, utilizadas para preparar la ofrenda compuesta, a la que se llama "mesa" (V. págs. 103 sig.). Estas representan varias especies de animales, seres humanos, astros y objetos diversos (118), y pueden adquirirse en todos los mercados indígenas del S de Perú y de Bolivia. Una parte de ellas son vaciadas por los Callahuaya, en moldes especiales de piedra caliza, y el resto se manufactura industrialmente en La Paz e incluso en Europa y Japón. Si bien no cabe duda de que nociones no autóctonas han contribuido a darles su forma actual, no es improbable que se trate de adaptaciones modernas de las pequeñas ofrendas votivas de metales preciosos, piedra y hueso, que se deponían en los santuarios incaicos (119). Oblitas Poblete (1963: 229 sigs.) afirma que éstas son verdaderos ideogramas, que los Callahuaya combinan diversamente, según la ocasión ceremonial de que se trate (120). Aunque el número de figurillas empleadas sea variable, es habitual ofrendarlas por pares.

En su enumeración de las cosas que se oblacionaban en la época incaica, los cronistas Arriaga (1910: 26) y Villagomes (1919: 166), mencionan plumas de varias aves y, entre ellas, las del flamenco que, como las plumas mismas, se denomina popularmente parina (pariuna) y parihuana en Quechua y Aymara. En nuestros días, Barthel (1959: 31 sigs., 38) recogió muy interesante información acerca de la forma de emplearlas ceremonialmente, en el curso de las fiestas primaverales de Socaire y otras localidades de las Punas de Atacama y Jujuy. De esto se desprende que, cada participante es "representado", en el lugar de culto, por una pluma, cuyo color y tamaño difieren según el sexo y la edad de la persona en cuestión. Según uno de los informantes consultados por dicho autor, éstas se eligen de acuerdo con el siguiente esquema simbólico: plumas blancas representan a los impúberes, plumas rosadas, de diferente tamaño, a las mozas y mujeres, y plumas negras, igualmente de distinto tamaño, a los mozos y hombres adultos. Estas se queman, al final de la ceremonia, junto con coa y otras ofrendas.

La primera porción de los platos ceremoniales, y los frutos más perfectos de la cosecha, se siguen ofrendando aún a los númenes nativos, pese a que los empobrecidos indígenas

actuales recurren, cada vez más, a ofrendas substitutivas de condimentos, y de caramelos y confites (121). Particular importancia adquieren las ofrendas alimenticias, en relación con el culto de los antepasados (122).

Otro producto que halla diversos usos ceremoniales y que, en el NO argentino, se considera como una ofrenda exclusiva para la Pachamama, es la lana llamada cunti o cunte (?). Se trata, como Boman (1908 II: 496 sig.) y otras fuentes lo especifican, de lana de alpaca, que se tiñe de rojo con un colorante vegetal determinado (123). Si bien la misma se utiliza ceremonialmente también en Bolivia y Perú, no parece conocerse en estos países con la denominación que se le asigna en la Puna de Jujuy. Con hebras de esta lana, que es un símbolo de sangre, según Girault (1958: 41), se envuelven los corazones de las víctimas de sacrificio y los talismanes, y se rodean los menhires y cairns ceremoniales durante las fiestas; motas de la misma se ofrendan a los númenes nativos en las apacheta y se anudan a la lana de los recentales, que se señalan en las fiestas del ganado (124). Los cronistas no sólo dicen que, en ciertas fiestas incaicas, era habitual ofrendar lana de los auquénidos sacrificados, sino que afirman también que, en ocasión del Capac Raymi, se ofrendaba la lana ensangrentada de seis corderos a los que se hacía correr, luego de horadarles una vena (125).

d) Actos y procedimientos rituales de carácter general

1. Formas de dedicar y disponer las ofrendas

Puesto que ellas son muy ilustrativas de las nociones que los pueblos centro-andinos asocian al acto de ofrecer dones a sus dioses o de sacrificar bienes en honor de los mismos, comenzaremos por pasar una breve revista a las voces más comúnmente empleadas para designarlo.

A comienzos de nuestro siglo, Boman (1908 II: 485, Nota 1) comprobó ya que, la palabra híbrida "corpachar" o "corpanchar", es la que se usa más frecuentemente en el NO argentino con este fin. La misma deriva, según Nardi (1967: 263), de las bases quechua gorpacha-, "hospedar, recibir huéspedes" y aymara k'orpacha-, "hospedar, alojar" (126) y es ocasionalmente

reemplazada por expresiones españolas - tales como "invitar a la Pachamama", "hacerle u ofrecerle un convite", "dar de comer a la tierra" - que también condicen con la aquí difundida práctica de ofrecer la primicia de los platos ceremoniales a la Madre Tierra, y con las arcaicas concepciones que subyacen a la misma. Conceptualmente muy semejantes a "corpachar", son los términos karay y karaku, que diversos autores oyeron utilizar con el mismo fin, en distintas partes de Bolivia, y que, a juicio de Pucher de Kroll (1950: 113), derivan del verbo quechua karakuy, "servir, hacerse plato de algún potaje" o "servir algún potaje para invitar" (127).

De las investigaciones de La Barre (1948: 172), y Tscho-pik (1951: 269 sigs., bajo "General Propitiatory Rite, mesa loqaña) y de diversas fuentes lexicológicas, se desprende que, en el área de habla aymara, se utilizan preferentemente los verbos loqaña (log'taña, lok'taña), "ofrecer, sacrificar, alcanzar" y churaña (curaña), "dar, obsequiar" o churayaña, "hacer dar" (128). Conceptualmente, éstos pueden equipararse al infinitivo quechua haywachiy (jaiwachiy), "alcanzar", "dar" (129) - que se utiliza en territorio callahuaya y en los departamentos peruanos de Puno y Cuzco - y a los verbos españoles "regalar" y "entregar" que, hibridizados con desinencias quechuas, figuran en diversas fórmulas dedicatorias, documentadas en el NO argentino (130).

Si bien el Anónimo (1879: 171) especifica que, el Quechua poseía antiguamente las voces harpay, "ofrecer carne con sangre", haspay, "ofrecer carne sin sangre" y cocuy, "ofrecer oblacones, como pan y mieses" (131), resulta evidente que éstas han dejado de usarse, siendo reemplazadas por el verbo español "pagar", que, en su primera acepción, significa "dar uno a otro, o satisfacer, lo que le debe", y resulta apto para designar el acto de ofrendar con intención compensatoria. La literatura comparativa evidencia que, expresiones tales como "pagar a la tierra", "hacer el pago a las montañas", "pagar al puquio", "pagar abuelo", etc., se usan tan corrientemente en Perú y Bolivia como las formas hispano-quechuas "pagay", "pagapuy" y "pagapu" (132). Aunque los infinitivos quechua ch'allay y t'inkay, o sus equivalentes aymara, chchallaña y ttinkayaña, y sus formas españolizadas "challar" y "tincar", designen, específica y respectivamente, los actos de asperjar brebajes ceremoniales, con un gesto amplio de la mano y con

un papirotazo (133), por extensión, se usan también para designar al acto de ofrecer dones de otra índole.

Todas las ceremonias formales comienzan con la preparación de la "mesa", o sea, con la operación de desplegar un paño-altar sobre una mesa, una plataforma de piedras, cajones, o directamente sobre el suelo, y de distribuir sobre el mismo los objetos de culto, requeridos para la ocasión, y los productos a ofrendar (134). Esta operación corre por cuenta de un oficiante profesional, que trabaja en cuclillas y con el rostro vuelto hacia el E, la dirección ceremonial por excelencia (135). El ordenamiento de los objetos y materias rituales sobre el paño-altar se ajusta a patrones fundados en las nociones simbólicas tradicionales. Entre los Callawaya de Kaata (prov. Bautista Saavedra, dep. La Paz), Bastien (1973: 125 sigs.) comprobó, recientemente, que el resultado de la operación es un modelo del universo, tal como éstos lo conciben y lo experimentan ecológicamente.

Una serie de actos rituales preceden al ofrecimiento de los dones extendidos sobre el paño-altar. Las fuentes aluden frecuentemente a una práctica llamada samaykuy ó samincay que consiste, como se desprende de sus mismos nombres (136), en exhalar el aliento sobre las vasijas que contienen los productos a ofrendar. Igualmente difundida se halla la práctica de "despertar" o "llamar la atención" de los destinatarios sobrenaturales de las mismas. La información, dispersa en la moderna literatura etnográfica y folklórica, evidencia que los oficiantes indígenas se valen para ello de gritos y melodías especiales o de sonidos diversos, que producen raspando o golpeando los instrumentos de culto o haciendo restallar hondas, látigos y otros objetos (137).

La dedicación de las ofrendas se ajusta a normas muy generalizadas y antiquísimas. Las libaciones destinadas a la Madre Tierra se vierten sobre ésta, y las que se dedican a los genios locales que se invocan junto con ella, se asperjan en dirección de los cuatro puntos cardinales - comenzando siempre por el E - o hacia el punto del horizonte, donde se encuentra el cairn o accidente geográfico que les sirve de residencia (138). En ocasiones ceremoniales formales, las libaciones se ofrecen generalmente por pares y en grupos de tres (139). De manera muy similar se procede, cuando se dedican los sahumerios y los polvos minerales (140). En Chucuito,

Tschopik (1951: 255) pudo comprobar que, cada uno de los cientos cuarenticuatro ramilletes de hojas perfectas de coca (aita), que integran la ofrenda compuesta llamada p'awaqa, es dedicado de la siguiente manera: el oficiante lo recibe de manos del ayudante, lo empapa con brebajes ceremoniales, lanza su aliento sobre él, lo retiene junto a sus labios mientras lo dedica a un ser sobrenatural determinado, y lo sacude, finalmente, en dirección del accidente geográfico, que sirve a éste de residencia.

Las fórmulas dedicatorias, que acompañan al ofrecimiento de los dones, se pronuncian, generalmente, en voz alta e implorante; Alencastre y Dumézil (1953: 49) documentaron en Langui (prov. Canas, dep. Cuzco), este característico ejemplo:

"Santa Tira (sic)	<u>Paca mama,</u>
Sainte Terre	Terre Mère

kay haywa'ri'sqa'y'ta
ceci que je t'ai offert

caski'yku'wa'y,
accepte-le-moi,

tukuy ima phalta-y'ta-taq
tout ce qui manque aussi

panpa'ca'wa'y!
pardonne-le-moi!"

Cuando las mismas se dirigen a Pachamama, como en éste caso, el oficiante acostumbra besar previamente la tierra, o tocarla con los dedos y llevárselos luego a los labios (141).

Las ceremonias, precedidas por oficiantes profesionales de culto, culminan siempre con el holocausto o deposición del grueso de las ofrendas. Los indígenas contemporáneos llaman "despacho" a este acto (142). Los dones se entregan, por lo general, a las llamas o se deponen en una fosa ceremonial especialmente excavada. Ambas operaciones se realizan en sitios preestablecidos, cuyo emplazamiento se marca con piedras, a las que se considera sagradas (V.pág.59 sigs.). En algunas regiones se construyen verdaderos hornos de incineración, denominados karpa, koimina (qoymina) - o qinyana (143), y en otras se reviste a los hoyos para ofrendas con lajas. Diversos autores informan, que la combustión de las ofrendas sólo puede ser presenciada por el

oficiante y su auxiliar, quiénes infieren presagios de buena o mala suerte, basándose en el crepitar de las llamas o en su aspecto, y determinan, después de observar las cenizas, si los dones sacrificados han sido "aceptados" o no por sus destinatarios (144). Como antiguamente, las cenizas se entierran, a continuación, o se arrojan en un curso de agua o se dejan en el lugar sagrado hasta la próxima ceremonia (145). Bandelier (1910: 98 sig.), y otros autores, pudieron comprobar que, en ocasiones, el procedimiento elegido para disponer de las ofrendas depende de si éstas se dedican a Pachamama o a los espíritus residentes en las montañas sagradas.

Relativamente frecuente, y emparentada con el enterramiento de dones, es la deposición de los mismos en cuevas o en tumbas antiguas (146). En la provincia de Andahuailas (dep. Apurímac), Quintana (1922/3: 301) comprobó la supervivencia de una peculiar manera de hacer llegar ofrendas a los cerros sagrados - ya documentada en los tiempos incaicos por Molina (1959: 92) - la cual consiste en lanzarlos, con una honda, en dirección de los mismos. Tan generalizadas como antiguamente se hallan las prácticas de arrojar ofrendas en los manantiales, y de confiárselas a las corrientes de agua, para que éstas las lleven a su destino (147).

2. Actos sacramentales

Muchos de los actos cúlticos, que integran el ceremonial de los pueblos centro-andinos, poseen una inequívoca naturaleza sacramental. Entre los mismos figura el coqueo o sea la práctica, íntimamente emparentada con la de oblacionar hojas de esta valiosa planta, de masticar bolos de coca durante las ceremonias (148). Esta acción se denomina "chakchar" (chachar, chajchar), en los departamentos peruanos de Arequipa, Junín y Huánuco, akulliy o hallpay, en el de Cuzco, y akullña, en la región de habla aymara (149), y se repite tres o más veces en el curso de cada ceremonia formal (150). En estas ocasiones, los oficiantes y circunstantes se entregan a ella, no sin cumplir con ciertas precauciones rituales, tales como la de abrazarse e intercambiarse sus bolsas de coca o la de ofrecer algunas hojas a los poderes sobrenaturales, con el expreso propósito de que éstos participen del acto (151). Tschopik (1951: 257) y Villarreal

Vara (1959: 103 sig.) averiguaron, que los jaqchu (jacho) o bolls mascados durante las ceremonias, no se tiran, como habitualmente, sino que se entierran junto con las ofrendas.

Pese a que los cronistas hablan del coqueo como de un vicio propio de los indígenas, no cabe duda de que éstos debieron valorarlo de muy otra manera. Además de hacer surgir a la planta de los miembros descuartizados de una diosa tan bella como lujuriosa, el famoso y ya citado mito de Toledo (V. pág. 93), dice que, a partir de entonces, los hombres ya iniciados en la vida sexual comenzaron a llevar coca en bolsas y a mascarla, para rememorar a dicha diosa. Esto es interesante, pues demuestra que los antiguos peruanos asociaban a este narcótico con nociones de fertilidad, y autoriza a creer, como lo señalan Trimborn y Kelm (1967: 254, 278), en el originario carácter sacramental de la hoy tan generalizada práctica (152). Esta hipótesis se ve confirmada por otro episodio mítico, de data probablemente más reciente, que atribuye el origen del coqueo a los designios del dios huarochirense Pariacaca. El mismo alude al asentamiento de su hijo Chuquihuampo, en las inmediaciones de Tumna, y a la consiguiente institución del culto de éste, y concluye con el siguiente mandato de Pariacaca: "Todos los hombres de estas dos quebradas te traerán coca, tú masticarás coca antes que nadie lo haga; y cuando la hayas probado, después que tú, podrán hacerlo los otros" (153).

Carácter sacramental poseen, asimismo, las prácticas de fumar y beber durante las ceremonias. A diferencia de la primera, que parece haber sido importada por los españoles desde las Antillas (154), la segunda es una de las manifestaciones más elementales del ceremonial de estos pueblos eminentemente agricultores. La orgía alcohólica sigue siendo, como antiguamente, el broche final de toda fiesta religiosa y la chicha de maíz, la bebida ceremonial por excelencia (155). Las libaciones son invariablemente precedidas por el ofrecimiento de unas gotas a la tierra. En el curso de los festejos y rituales, que acompañan a la operación de limpieza de los canales de riego de Puquio (prov. Lucanas, dep. Ayacucho), Arguedas (1956: 218, 221) documentó la siguiente forma de libar ceremonialmente: hombres y mujeres se disponen en dos hileras enfrentadas, y beben largo rato, invitándose mutuamente, en copas adornadas con flores de qantu. Su nombre de angosay permite comprobar que se trata de una práctica tradicional (156).

Como el coquear y el beber, el comer es también, en ocasiones ceremoniales, un acto sacramental. Un banquete colectivo, en el que se consumen la carne y entrañas de la víctima de sacrificio, platos ceremoniales tradicionales (157) o los primeros y los mejores frutos de la cosecha, es un elemento imprescindible de las fiestas propiciatorias de la fertilidad de los campos y de la fecundidad animal, así como también del ceremonial mortuorio. La noción de que los númenes y los antepasados, participan de dichos banquetes, se halla muy difundida y hace que éstos se celebren con gran formalismo (158), y sean precedidos, en algunas regiones, por una ofrenda primicial (V. pág. 158). El simbolismo agrario de la práctica, y su íntima vinculación con el culto de la Madre Tierra y con la creencia, propia de éste, de que los hombres surgen del seno terrestre y regresan a él, después de la muerte (159), se ponía claramente de manifiesto cuando se celebraba la citua en el Cuzco incaico. Al respecto, dice Molina (1959: 50) que los habitantes de la ciudad preparaban grandes cantidades de sanco, - el potaje ceremonial de maíz -, y luego de distribuirlo entre parientes y amigos, de deponerlo en los umbrales y alacenas de las casas, de arrojarlo en los manantiales, y de embijar con él a las momias de los antepasados y a las estatuas de los dioses, se entregaban a un banquete, en el que consumían los manjares más dilectos. El cronista aclara, que los antiguos cuzqueños procedían así, porque "... decían que este día si no se holgase y comiese y bebiese, en todo el año había de ser y estar de mala ventura y trabajo".

El coito humano y animal es otro acto que, en ciertas ocasiones ceremoniales, adquiere un verdadero carácter sacramental. Ello resulta particularmente evidente a la luz de una costumbre que Tello y Miranda (1923: 548 sig.) registraron, a comienzos de siglo, en la provincia limeña de Casta. En ocasión de las fiestas anuales, que acompañaban a la limpieza de los canales de riego, contraían matrimonio las parejas jóvenes, haciéndolo de esta manera: concluida la fiesta, los novios huían, portando disfraces que los identificaban con los fundadores legendarios del sistema de riego, y consumaban su unión en los cerros, donde se cree que éstos moran. No parece haber duda de que el matrimonio, así celebrado, haya recordado originariamente a una unión mítica pues los cronistas informan que, en dicha provincia, se veneraba antiguamente, para que no faltase el agua, a dos huacas que eran marido y mujer (160). Un motivo, alusivo a la consumación de los amo-

res de una doncella, angustiada por la sequedad de sus sembrados, y de un héroe cultural, que construye canales de riego o hace brotar manantiales para consolarla, es, por lo demás, un elemento recurrente en los mitos, que se refieren al origen de los acueductos de la vecina provincia de Huarochirí (161).

e. Tiempo ceremonial

Si bien muchos de los rituales centro-andinos tienen lugar durante el día, las ceremonias más esotéricas tienden a realizarse al amparo de la noche. La medianoche es, en Jujuy, la hora elegida por muchas familias, para implorar a Pachamama, y enterrar ofrendas en honor de ella y, en otras partes, la que los oficiantes indígenas prefieren para interpelar a ésta y otros poderes sobrenaturales, o para hacerles llegar las ofrendas de la comunidad a la que representan (162). Aunque no sea aún posible determinar, si la preferencia por esta hora crucial es un rasgo autóctono o un elemento aculturado, hay pruebas concluyentes de que la práctica de implorar a los númenes, al amparo de las tinieblas, se remonta, por lo menos, hasta la época de Chimú (163). Estos rituales nocturnos son característicos de los cultos ctónico-telúricos (164) y parecen haberse asociado, antiguamente, con la realización de observaciones astronómicas. Al igual que otrora, las fiestas duran, actualmente, varios días.

Pese a que el calendario gregoriano rija en Perú, desde hace más de cuatro siglos, y a que muchas de sus fiestas tengan, actualmente, vigencia universal entre la población indígena de los Andes Centrales, resulta evidente, si se analizan las fechas en que éstas caen, y si se tienen en cuenta las ceremonias gentílicas que se incorporaron a ellas o que se celebran por las mismas fechas, que el ciclo festivo anual se halla en correspondencia, como antiguamente, con el agrícola.

El 12 de agosto no solamente marca el comienzo del año agrícola en los Andes centro-meridionales (165) sino que es, para sus pobladores, un día sagrado por excelencia. Los datos que obtuvimos en Jujuy, y los que consignan las fuentes éditas e inéditas, nos lo presentan como un día nefasto. Durante su transcurso se hallan abiertos todos los caminos del mal, porque la tierra está "hambreada", "embravecida", "viva", "abierta", y porque la Pachamama, su personificación, se halla "enojada"

(166). Los indígenas del NO argentino y de Bolivia no trabajan en esta fecha - oficialmente declarada como "Día del Campesino" en el departamento de Tarija (167) -, pues existe la creencia de que el hacerlo atrae desgracias e invalida el éxito de las cosechas. A pesar de que no en todas partes se realizan fiestas primaverales en ese día y los subsiguientes, él constituye, en todo el altiplano, el centro neurálgico de uno de los dos períodos anuales de mayor actividad ceremonial. Aún en las regiones donde no se efectúan rituales formales, es habitual fumigar los campos y las viviendas el 1^o de agosto, o despararrar amuletos por los mismos y hacer lectura de presagios (168).

Es probable que el período de siembras haya también comenzado, en época incaica, alrededor del 1^o de agosto, pues algunos cronistas dicen que lo hacía en el mes correspondiente a nuestro julio y otros que en agosto (169). Por éstos sabemos que, el mismo Inca daba comienzo a las tareas, que se complementaban con diversos sacrificios, dirigidos al hielo, al aire, al agua, al sol, y a todo aquello que tenía poder para criar y ofender a las sementeras.

Disintiendo con otros cronistas, Molina (1959: 44 sigs., 61) dice que, en agosto, se celebraba la citua (cithua, sítua, sitowa) (170) y afirma, que se trataba de una antigua fiesta, reformada e incorporada al ceremonial oficial del Cuzco, por el Inca Yupanqui. Aunque los Inca no parecen haberla considerado ya como tal, la citua tiene todo el carácter de una festividad de año nuevo (171). Al comienzo de la misma, se realizaban diversas prácticas apotropaicas y purificadoras, con el propósito expreso de ahuyentar las enfermedades y los males de la tierra, y se pronunciaban ruegos como éste: "Oh Hacedor de las cosas, déjanos allegar a otro año para que veamos otra fiesta como ésta!" (172) En los días sucesivos, se ofrecía sanco y manjares selectos a las momias de los antepasados y a las estatuas de los dioses, previamente entronizadas en la plaza, y la población se entregaba, dividida en mitades, a un banquete colectivo y bailaba el ayrihua, o danza del maíz (V. pág. 157). Luego se sacrificaban cuatro llamas, con cuya sangre se empapaba el sanco - del que comían todos los habitantes de la ciudad - y con cuyos pulmones se hacían predicciones para el futuro año. Los sacrificios del cuarto día se dedicaban a la Luna y a la Tierra.

Puesto que Molina (1959: 61) afirma que esta fiesta se celebraba, por la misma fecha, "... en todas las cabezas de provincias ...", no es extraño que algunos de sus elementos nos salgan todavía al encuentro, en las fiestas primaverales de Jujuy, y en las prácticas que, en otras regiones, se realizan en las primeras semanas de agosto. En un trabajo anterior, fundado en investigaciones de campo, señalamos que en Jujuy se celebra, por esta fecha, una importantísima fiesta de propiciación agropecuaria, dedicada a Pachamama. Como la citua, ésta comienza con la realización de prácticas lustrales y apotropaicas (aspersiones de chicha y fumigaciones efectuadas en las casas y los campos), y culmina con el ofrecimiento de manjares selectos a Pachamama y con el sacrificio de una llama (173). Otro elemento común de ambas fiestas, es la costumbre de visitar y hacer ofrendas a los manantiales, para que no dejen de manar. A este respecto es interesante observar que, en el Cuzco incaico, cada parcialidad visitaba y ofrecía dones a las fuentes de su respectivo ceque o línea de santuarios, en dicha ocasión (174), y que, en Jujuy, cada familia hace lo propio con la que riega sus chacras (175).

Un vistazo que arrojemos a las fiestas católicas, celebradas en todo el altiplano centro-andino por esta misma época del año, nos evidencia que éstas son, en todo, consecuentes con las antiguas. La comparación de los calendarios folkóricos de las diversas provincias y departamentos de Perú, Bolivia, el N de Chile y el NO argentino, permite comprobar, en efecto, que la mayoría de las poblaciones celebran una o varias de las fiestas marianas, que caen entre el 16 de julio (día de la Virgen del Carmen) y el 8 de setiembre (Natividad de la Virgen) (176). Estas celebraciones tienen un carácter espontáneo y sincrético, en la mayoría de los casos, e incluyen una peregrinación a solitarios santuarios, probablemente erigidos en los sitios donde antiguamente existieran cercados ceremoniales y templos indígenas (177).

La segunda época del año, que se caracteriza por una intensísima actividad ceremonial, es la de las cosechas. Esta se extiende desde febrero, mes de los campos floridos y de las primeras cosechas, hasta el 3 de mayo, fecha en que se celebra la fiesta católica de la Invención de la Santa Cruz (178), y se da comienzo a la cosecha tardía de maíz y papas. Por esta época se celebran aún rituales muy arcaicos de propiciación

agraria y pecuaria que, incorporados al Carnaval europeo, a la fiesta mariana de La Candelaria o a los festejos de Semana Santa, han dado origen a interesantísimas fiestas sincréticas (179). Al margen de los sacrificios habituales al Sol, y de una fiesta en honor de las insignias reales, los Inca realizaban también, por ésta época, rituales de propiciación agropecuaria, que culminaban, en el mes correspondiente a nuestro mayo, con la celebración del Aymoray o gran fiesta de la cosecha (180). Un dato de Avila autoriza a creer que el Chaicasna o gran fiesta anual de Chaupiñamca, la Madre Tierra, se realizaba en el Huarochirí preincaico por el mes de abril, cuando tenían lugar las cosechas (181).

Valcárcel (1946: 474) y otros autores han señalado ya, que noviembre ofrece una notable coincidencia, pues es el mes que, tanto el calendario gregoriano como el incaico, dedican a la conmemoración de los muertos. Puesto que este mes coincide con la época de máxima sequía, desde antiguo él da ocasión a la celebración de rituales destinados a provocar la pronta caída de las primeras lluvias estivales (182).

IV. LOS OFICIANTES DE CULTO

a) Definición de su esfera de acción

A pesar de su catolicismo formal y de que muchas de sus antiguas ceremonias hayan sido reemplazadas por fiestas eclesiásticas o se hayan incorporado a éstas, la población autóctona sigue recurriendo a sus propios "sacerdotes", cuando desea invocar a los dioses ancestrales. Estos "sacerdotes" coexisten con profesionales de otras clases y desempeñan diversas funciones, no propias del sacerdocio en sentido estricto. Debido a esto y a la imprecisión y fragmentarismo de las fuentes, resulta difícil definir su esfera de acción. La tarea se complica más aún, porque los términos de "status" no se aplican estrictamente, sino que varían regionalmente o se refieren a los peritos en ciertas técnicas muy difundidas y no a las funciones propias de una determinada clase de profesionales (1). Puesto que Tschopik (1951: 219 sigs.) encaró previamente el problema con muy agudo enfoque, nos fundaremos principalmente, para tratar este tema, en su análisis de las condiciones existentes entre los Aymara de Chucuito, y en otros grupos aymara-parlantes.

Su larga convivencia con los pobladores de dicha villa le permitió observar que los poderes para adivinar lo desconocido, curar enfermedades e inducir a actuar a los seres sobrenaturales, son compartidos, en mayor o menor grado, por las seis clases de profesionales culturalmente admitidas. Esto le llevó a reconocer que el papel que juega el pago o "mago blanco", sólo puede ser comprendido y evaluado en su verdadera perspectiva, si se lo estudia junto con el de los otros profesionales y si se tiene en cuenta que "religión", "magia" y "medicina" no constituyen entidades diferentes para el pensamiento

indígena. Esto se hace necesario, porque las respectivas esferas de acción se superponen, a primera vista, y sólo pueden definirse apropiadamente, cuando se las analiza desde el punto de vista de las concepciones nativas, acerca del futuro y del origen de las enfermedades y las desgracias. Lejos de ser producto de la creciente aculturación de los pueblos centro-andinos, este estado de cosas parece ser característico de su profesionalismo en el campo de lo sobrenatural. Así lo sugiere la siguiente cita del cronista Cobo (XIII, xxxiii): "Debajo del nombre de sacerdotes se han de entender todos los hombres que estaban dedicados al culto de sus falsos dioses y entendían en ofrecerles sacrificios y hacer cuantas supersticiones entre ellos se usaban; y como, éstas eran muchas, así también lo eran las suertes que había de sacerdotes ... También había otros muchos que trataban en echar suertes, a los cuales llamamos sortilegos, y todo género de hechiceros, adivinos y agoreros, entre los cuales andaba el oficio de confesores y de curar supersticiosamente. Muchas veces se confundían estos oficios con el primer linaje de sacerdotes, usándolos todos juntos unas mismas personas, y otras andaban divididos, atendiendo cada uno al suyo; si bien lo más común era lo primero, que los sacerdotes eran juntamente confesores, médicos y hechiceros. Por lo cual, aunque dividimos estos oficios tratando de cada uno en su capítulo, no se ha de entender que los oficiales dellos eran siempre distintos". Hecho este excursus histórico, analicemos las causas de este estado de cosas.

En el curso de sus investigaciones de campo, Tschopik (1951: 220 sig.) pudo constatar que la especialización médica de los Aymara se funda más bien en la naturaleza de la enfermedad a tratar y en las "causas", reales o imaginarias, a las que ésta se atribuye, que en el dominio de determinadas técnicas diagnósticas y curativas, y comprobó, como consecuencia de ello, que la actividad médica de las seis clases de profesionales no se superpone de hecho, porque cada una de ellas se especializa en la diagnosticación y/o en el tratamiento de ciertas enfermedades, cuyas causas sólo pueden ser develadas, contrarrestadas o eliminadas, por aquéllos individuos que poseen el "training", y los poderes apropiados para hacerlo. Veamos un ejemplo. A pesar de que su título profesional indica que ellos son idóneos en el arte de curar, y a que sus intervenciones evidencian que no se limitan a tratar males con

causas naturales, los golasiri (2) de Chucuito se niegan a actuar, si sospechan que tienen que vérselas con una enfermedad enviada por las deidades o los demonios o por ambos, a instancias de un brujo; en dicho caso, el único profesional competente es el paqo, pues sólo él posee los poderes necesarios para apelar frente a las primeras y para conjurar a los segundos. Pese a ello, paqo y golasiri comparten algunos métodos terapéuticos (3) y no dejan de preparar y ofrecer sacrificios cuando la curación así lo exige.

Si bien no podemos afirmar que en otras regiones existan clases totalmente equivalentes de profesionales, no cabe duda de que, en las mismas, también hay "curanderos" especializados en el tratamiento de determinadas dolencias. Tal es el caso de los sunkuyuj de la Puna de Moquegua (4) y de ciertos "médicos" y "curanderos", a los que aluden diversos legajos de EM Jujuy. La compiladora del legajo N° 67 afirma, por ejemplo, que algunas enfermedades se atribuyen, en Puerto del Marqués, a las intenciones malignas de terceros, o a la ira que Pachamama experimenta cuando se descuida su culto; la misma señala, que ésta es la razón por la cual los "curanderos" "dan de comer y beber a la tierra", antes de iniciar el tratamiento propiamente dicho. De muchos otros legajos se desprende, asimismo, que los lugareños de esta provincia argentina no sólo atribuyen ciertas enfermedades a causas tales, como las emanaciones de los manantiales "bravos", el "susto" y la pérdida o raptó del ánima, sino que poseen "médicos" especializados en el tratamiento de estos males (5). Los cronistas y la moderna literatura etnográfica y folklórica evidencian, por otra parte, que estas ideas acerca del origen de las enfermedades son antiguas y se hallan muy difundidas (6).

De manera algo distinta se comportan los hechos, si se los analiza desde el punto de vista de las ideas indígenas acerca del origen de las desgracias y de su preocupación por el porvenir. A nivel cultural, las mismas se traducen en diversas prácticas, entre las que figuran numerosas técnicas adivinatorias.

A pesar de que la adivinación, o el "saber lo desconocido", es una categoría reconocida por los Aymara a nivel lingüístico (7), Tschopik (1951: 222) advierte que la misma no puede ser discutida fuera de contexto, porque la mayoría de las

técnicas adivinatorias tienden a ser asociadas con actividades particulares y a ser empleadas, con objetivos específicos, por determinados profesionales. De ello resulta, que los profesionales de cada "status" no recurren a cualquiera de las técnicas empleadas para diagnosticar enfermedades, sino a aquéllas que se vinculan, directa y exclusivamente, con el diagnóstico de las de su especialidad. En Chucuito, esto se traduce también en el hecho de que la adivinación de eventos futuros tienda a ser patrimonio exclusivo de los yatiri, una clase de profesionales que se vale principalmente, con dicho fin, de manipulaciones con hojas de coca (8). Puesto que los indígenas atribuyen, una buena parte de los percances y desgracias que los aquejan, a las intenciones malignas de sus congéneres, no resulta sorprendente, por otra parte, que ciertas técnicas adivinatorias se empleen preferentemente para determinar, si tales intenciones subyacen a la ocurrencia de los mismos, y que cada clase de profesionales prefiera recurrir, también en estos casos, a las que domina particularmente bien.

Si tenemos en cuenta los factores causales a los que se atribuyen las dolencias que cura el pago, resulta natural que éste recurra a la consulta directa de los seres sobrenaturales para diagnosticarlas, como también lo es el hecho de que se valga de este mismo medio para determinar, si la pérdida de un objeto se debe a un acto de brujería, o si un hurto ha de ser interpretado como un castigo que las deidades nativas enviaran a la víctima del mismo. A este último respecto, es importante aclarar que, en caso de robo, él es el único profesional capaz de descubrir, por dicho medio, la identidad del ladrón y de invocar, si ello fuere necesario, al alma de éste para que confiese. La posesión de estas facultades no es, por lo demás, exclusiva de los pago de Chucuito, ni de los profesionales contemporáneos (9) y se halla, como podrá verse más adelante, en relación directa con la posesión de espíritus auxiliares. Las mismas se suman, como Tschopik (1951: 223) no dejó de advertirlo (10), a otras que analizaremos en futuros capítulos y que, en parte, tienen una naturaleza estrictamente sacerdotal.

A las dificultades con que se tropieza para definir y delimitar la esfera de acción de los distintos "status" profesionales indígenas, se suman otras que surgen, como lo advierte el cronista Cobo, de la frecuencia con que dos o más "status", teóricamente diferentes - e incluso antagónicos - se reúnen en

la persona de un mismo profesional. Un par de ejemplos bastarán para evidenciarlo.

La documentación reunida por Tschopik (1951: 223 sig.) proporciona evidencia concluyente de que, si bien, a nivel lingüístico y teórico-cultural, se establece una clara diferencia entre los conceptos de "magia blanca" y "magia negra" y entre los profesionales que hacen el bien a sus congéneres (paqo) y aquéllos que los dañan (laicca, laiga, laycca, laika, layka, layqa) (11) en algunos casos - y quizás en la generalidad de los mismos - un mismo individuo es ambas cosas a un tiempo (12). Una comparación de las categorías de experiencia, que este autor asocia a ambos términos de "status", evidencia que las mismas se superponen parcialmente, en la práctica, pues unos y otros profesionales poseen los poderes necesarios para comunicarse con los seres sobrenaturales e inducirlos a actuar (13). Como ocurre con los hechos anteriormente subrayados, éste no es exclusivo de los profesionales de Chucuito, ni parece ser de moderna data (14). Nachtigall (1966: 282 sigs.) afirma, por lo demás, que en la Puna de Moquegua los profesionales simultáneamente especializados en prácticas benevolentes y malélicas, pertenecen a un "status" culturalmente reconocido, cuyos representantes portan un título (hampikoj) que los diferencia de los magos blancos - regionalmente denominados "curanderos" o sunkuyuj (15) - y de los magos negros o laika. Si bien nada dice acerca de las categorías de experiencia, que expresa y delimita el término hampikoj (16), de su información referente a los laika y sunkuyuj, se desprende que la diferencia más importante, entre unos y otros, radica en su respectiva capacidad para canalizar las fuerzas, naturalmente malélicas, del volcán Misti o las fuerzas, naturalmente benéficas, de otras montañas sagradas. El hecho es importante, pues posee connotaciones históricas, que se verán más claramente cuando aludamos a ciertas concepciones, sobrevivientes en diversas provincias del departamento de Cuzco (V. pags.130 sigs.).

Tanto o más fluctuantes que las diferencias existentes entre los "status" de paqo y laiga, parecen ser las que existen entre los de paqo y yatiri. Tschopik (1951: 222, Nota 3, 229) comprobó, en Chucuito, que la mayoría de los paqo comienza su vida profesional actuando como yatiri, o "adivino", y que algunos de éstos continúan haciéndolo, después de haber adquirido el "status" de paqo. Este autor constató, asimismo, que tam-

bién existen yatiri que no son pago ni tienen la intención de serlo, y pudo averiguar, que éstos son intitulados simplemente yatiri, mientras que los otros reciben tanto este título, como el de pago. Condiciones similares deben existir en otras localidades del S de Perú y de Bolivia, pues algunos autores afirman que estos dos términos son sinónimos y otros asignan a los yatiri, aquéllas funciones que en Chucuito son exclusivas del pago (17). El término mismo se presta a estas confusiones pues significa, literalmente, "el que sabe" (18).

Luego de este excursio que da idea de las dificultades conque se tropieza cuando se intenta definir y delimitar las esferas de acción de los distintos "status" profesionales indígenas, resumiremos el material referente a los pago, para lo cual, comenzaremos por referirnos al vocablo en sí y a sus equivalentes.

Si bien las fuentes contemporáneas permiten comprobar que ésta se usa como término de "status" en los departamentos peruanos de Puno y Cuzco y también en el departamento boliviano de La Paz (19), los léxicos de González Holguín (1952: 271) y Bertonio (1879 II: 254) se limitan a registrar la voz pago (Ppaccu, Phako) con los significados de "rubio", "rojo" o "pardo", que todavía conserva en otras regiones. Luego de comprobar que ésta no figura en las largas listas de términos de "status" - compiladas en el altiplano boliviano por La Barre (1948: 217) y Paredes (1963: 20 sig.) - Tschopik (1951: 219, Nota 1) dice que el uso de dicha voz, como título profesional, quizás se vincule con la roja vestimenta, preferida por los pago. Esta su hipótesis tiende a ser confirmada por la siguiente entrada lexicológica de Ricardo (1951: 67): "Paco, el hombre rojo". Tschopik (1951: 224) opina, asimismo, que loq'tiri, uno de los términos corrientes en el altiplano boliviano, designa a profesionales de "status" equivalente al de los pago. Según La Barre (1948: 217, 222), el mismo deriva de loq'ta, "sacrificio", "ofrenda" y significa "sacrificador", "el que sacrifica u ofrenda". En favor de la hipótesis de Tschopik habla la circunstancia, de que los Callahuaya intitulen ocasionalmente jaiwacuj (20) a sus pago y de que los naturales de la Puna de Atacama, denominen "cantaes" a sus sacerdotes. Ambos títulos significan lo mismo que loq'tiri pues derivan, respectivamente, del verbo quechua jaiwachiyi (haywachiyi) "dar y/o alcanzar a la mano" y del verbo cunza ckantur, "dar" (21). En Chucuito y en otras loca-

lidades, el paqo y el laiga también se intitulan conjuntamente č'amakani (cchamacani); el término significa "con obscuridad" y se les aplica, porque prefieren las tinieblas de la noche para actuar profesionalmente (22).

En el área de habla quechua la situación es, afortunadamente, mucho más clara. Gilt Contreras (1956: 83) señala, que en la provincia cuzqueña de Canas, los paqo se intitulan también yachayniyuq (yachayniyoc), lo cual, según González Holguín (1952: 361), significa "el que tiene maña, o arte, o saber en algo" y es, por lo tanto, un equivalente quechua del término aymara yatiri (23). Fundándose en los estudios que realizó en Sallaq - en el mismo departamento del Cuzco - Morote Best (1951: 156) aclara que algunos miembros, de esa y otras localidades quechuas, son "curanderos" y afirma que los más poderosos de entre ellos son los Alto misayoq (alto mesayoq), también llamados Paqo o Tayta paqo (24). Este nombre significa "el que posee o se halla con alto misa" y parece derivar, como lo veremos, de la circunstancia de que estos profesionales usen amuletos, así llamados, como distintivos (V. pág. 143). Si tenemos en cuenta lo que otros autores escriben acerca de los poderes y esfera de acción de los profesionales a los que intitulan sunkuyuj - ya mencionados - punku, pongo del apusuyo o pongo de los wamani (25) y wachik (26) podemos considerar, sin gran riesgo de equivocarnos, que éstos son los términos de status que en otras regiones del área quechua reemplazan a la voz paqo. La lista puede completarse con los términos watapurichi - registrado en territorio callahuaya por Oblitas Poblete (1963: 107, 162) - y auki ó auki rimachiq - documentados por Arguedas (1956: 198, 226 sig.), Favre (1967: 136 sig.) y Roel Pineda (1966: 26) en distintas regiones del centro de Perú. Puesto que éstos, como también los títulos enumerados en penúltimo término, hacen referencia a aspectos muy especiales, y aún no discutidos, del "status" profesional de sus portadores, nos reservamos la aclaración de su significado para más adelante.

b) Adquisición de poderes sobrenaturales e iniciación

Desde el N de Perú hasta el NO argentino se halla difundida la noción de que es necesario haber sido alcanzado por el rayo para adquirir los poderes sobrenaturales, que capacitan a

un individuo para actuar como mediador entre sus congéneres y los númenes.

Si bien, hasta la fecha, no contamos con documentación de primera mano a este respecto, existe suficiente información éditada e inédita, como para poder asegurar que en la Puna de Jujuy tiene vigencia la creencia de que es menester ser alcanzado por uno o por dos rayos consecutivos, para llegar a ser "médico" o "adivino" (27). Los datos más interesantes provienen de un legajo de la Encuesta del Magisterio (28), en el que se afirma que es menester ser despedazado por el primero de los rayos, y reacondicionado por el segundo, para adquirir los dones necesarios para ello. El testimonio de diversos autores (29) verifica la vigencia de nociones muy similares en distintos puntos del altiplano boliviano. Según datos que Santander (1962: 43) obtuvo en Oruro, los candidatos serían adolescentes propensos a sufrir alucinaciones.

Mucho más detallada es la información procedente de distintos puntos del S de Perú. Los cinco pago y todos los aprendices que Tschopik (1951: 225 sigs.) entrevistó en Chucuito, aseguraron haber experimentado un llamamiento divino semejante y algunos le mostraron ciertas cicatrices, que tenían en la cabeza, para prestar mayor veracidad a sus palabras. Si bien difieren en los detalles alusivos al lugar y hora del día en que experimentarían dicho llamamiento, todos los relatos - de los cuáles Tschopik publicó varios - coinciden en afirmar que el futuro profesional fué alcanzado cierta vez, mientras se hallaba en un lugar solitario, por dos rayos consecutivos que lo golpearon en la cabeza y le hicieron perder momentáneamente el conocimiento, luego de haber visto una gran bola de fuego. Pese a que su sorprendente parecido sugiere - como Tschopik (1951: 227) bien lo señala - que se trata más bien de fórmulas memorizadas que de informes veraces, estas narraciones constituyen un excelente testimonio del arraigo extraordinario que posee la noción tradicional, por ellas expresada. Veamos cómo se comparan con las que proceden de otras localidades del S de Perú.

En Andahuaylas (prov. Quispicanchis, dep. Cuzco), Lira (1950: 36) recogió los siguientes datos: "Cualquiera no puede ser 'Pakko'. Sólo personas excepcionales a quienes alcanzó el rayo. Y no en forma común, sino mediante tres descargas

consecutivas. En la primera lo mata el rayo al individuo. En la segunda descarga le arranca la cabeza y le separa las extremidades del tronco. Finalmente la última, junta al tronco esos miembros y la cabeza, y lo resucita". El autor agrega que este acontecimiento siempre tiene lugar en las alturas más solitarias, y en el curso de tempestades repentinas, y que deja señales indelebiles en el pecho, la espalda u otras partes del cuerpo del elegido (30). Fuera de reunir algunos de los elementos propios de los relatos recogidos en Chucuito, éste alude, como uno de los datos procedentes del NO argentino, a la muerte y resurrección del neófito y no a un desvanecimiento pasajero del mismo. Luego de comentar las versiones que Nachtigall (1966: 284 sigs.) obtuvo en la Puna de Moquegua y de comparar la información moderna con la que nos proporcionan los cronistas, veremos, por lo demás, que otras experiencias extáticas se suman a esta muerte simbólica, que presupone el descuartizamiento del candidato.

A juzgar por la información que dicho autor obtuvo de un aprendiz de sunkuyuy, en la citada región, existe la creencia de que el rayo puede elegir directamente al candidato o limitarse a seleccionar la familia de la que han de surgir los futuros profesionales. A diferencia de lo que ocurre en el primer caso, en éste último el llamamiento divino no presupone una experiencia personal. Al respecto, observa Nachtigall (1966: 286), que su informante pertenecía a una familia, cuyos miembros masculinos se sentían llamados para adoptar el oficio, en virtud de que un rayo dió muerte al abuelo del citado. Una serie de datos, provenientes de toda el área en estudio, evidencian, por lo demás, que muchos individuos son considerados como "hijos del Rayo" y como predestinados para el oficio que más tarde adoptan. Entre éstos figuran los mellizos, los sietemesinos y los que nacen a la intemperie durante una tormenta eléctrica (31).

La información de los cronistas evidencia que nos hallamos frente a un antiguo complejo de nociones pues, mientras algunos dicen, que quién sobrevivía al impacto del rayo ya estaba "... como divinamente elegido para el ministerio de las Huacas ..." (32), otros afirman que los diputados para este oficio se elegían de entre los "hijos del trueno", porque "... tenían creído que el sacrificio hecho por mano déste era más acepto a sus guacas que de otro" (33). Fuera de informarnos

que entre estos últimos figuraban los nacidos en el campo, en tiempo de tempestad, los paridos por mujeres presuntamente fructificadas por el rayo, los que presentaban ciertas anomalías congénitas - tales como labio liporino, un número excepcional de dedos, etc. - y los mellizos, los cronistas (34) nos brindan interesantísima documentación respecto de estos últimos. De la misma se desprende que uno de ellos era considerado como hijo del trueno o el rayo, que su nacimiento daba lugar a la realización de una larguísima serie de actos de penitencia y purificación y que sus cuerpos se colocaban en grandes ollas, si morían pequeños, y se preservaban en los hogares o se deponían en santuarios dedicados al rayo (35). Entre los nombres, que se les aplicaba, figura una interesantísima voz, que hoy se usa con otros significados, y que parece haber designado, igualmente, a los tocados por el rayo y a los descendientes de los individuos fulminados por éste; se trata de la voz curi (kuri, gori) (36), que nos saldrá aún varias veces al encuentro (V. págs. 132, 204).

La significación de los hechos que acabamos de exponer sólo se capta plenamente, si se tiene en cuenta que el rayo y el trueno eran considerados antiguamente como los más formidables atributos de diversos dioses, que presidían sobre todos los fenómenos atmosféricos, ocupaban un lugar muy prominente en los panteones locales - y también en el incaico - y eran activísimos promotores de la fertilidad humana, animal y vegetal (V. págs. 201 sigs.). Puesto que Pariacaca era uno de estos dioses, no resulta sorprendente que los mitos de Huarochirí le atribuyan la institución del sacerdocio (37). Si bien no aluden expresamente al llamamiento por medio del rayo, éstos dicen que Pariacaca instituyó las jerarquías sacerdotales de huacsa (huacasa) y yanca (yañca), para instruir a la gente acerca de la manera de rendirle culto; los mismos mitos afirman que estos funcionarios ya existían, antes de la llegada de los Inca, y prueban, al hacerlo, que la creencia en un sacerdocio, cuyos poderes derivan de un dios de esta naturaleza, es preincaica.

Una serie de datos, dispersos en las fuentes contemporáneas e históricas, nos autorizan a creer que los así elegidos se habrían sometido alguna vez a rigurosas experiencias iniciáticas, de las que aún se conserva noticia. Particularmente interesantes son los que Lira (1950: 36 sig.) recogió en la provincia cuzqueña de Quispicanchis. Los mismos nos informan que

el llamamiento es coronado por tres días de encierro y ayuno (38) y por un largo período de adiestramiento o Karpachikuy. Además de especificar que la habitación donde se encierra al futuro paqo se barre y se sahuma previamente, el autor apunta: "Aunque no he averiguado minuciosamente en qué consiste esencialmente el 'Karpachikuy', se supone que se trata del adiestramiento para ejercer las ceremonias esotéricas en toda su amplitud posible. Entre una de las cosas del 'Karpachikuy', por ejemplo, está el hacerse bañar a altas horas de la noche en las aguas de un río sagrado. Asimismo el recibir baños de arena bajo ciertas condiciones, en la confluencia de los grandes ríos ('Tinki mayupi'). Hay casos en que dicha etapa del 'Karpachikuy' es prescindida, y el nuevo 'Pácko' ejerce de hecho su profesión. Aunque sé, por informe directo, que los baños rituales tienen lugar siempre, pero no bajo la vigilancia de ningún 'Pácko', sino bajo la de un 'Apu' o de un 'Auki' quien transporta al sujeto por el aire a un lago ignoto e inaccesible de los Andes. Allí el iniciático (sic) es arrojado desde la altura y se le obliga a trazar una cruz a nado en toda su extensión. Cuando esto acontece, el 'Pácko' no es sólo el convencido de un panteísmo, sino que ejerce las más endemoniadas prácticas, como el de 'Volador'".

Los datos precedentes no sólo aluden, como puede verse, a experiencias extáticas que incluyen vuelos sino que nos informan que éstas son presididas por un Apu o Auki, es decir, por un espíritu residente en una montaña sagrada. Los mismos se ven refirmados y ampliados por otros que se refieren, asimismo, a misteriosos baños nocturnos, en lagos glaciales (39), y a vuelos extáticos o aluden a experiencias iniciáticas, que se llevan a cabo en una extraña ciudad, situada en el corazón de ciertas montañas (40). A juzgar por lo que se desprende de la información obtenida en Kuyo Grande (distr. P'isaq, dep. Cuzco) por Casaverde Rojas (1970: 169), esta extraña ciudad es la residencia del rayo y está poblada por sus servidores que "... son los que han muerto al haber sido alcanzados por las descargas eléctricas".

Muy reveladores, en este contexto, son también los datos que Morote Best (1951: 156 sigs.) obtuvo en Sallaq, una población de la misma provincia Quispicanchis, en la que trabajó Lira. Estos se refieren a los cuatro Alto misayoq ó Paqo, residentes en las inmediaciones de dicha población, y demuestran

que los Apu y Auki no sólo presiden las experiencias extáticas de los iniciandos, sino que actúan como Suyaq (41) o espíritus auxiliares de los profesionales ya consagrados. De estos datos se desprenden también otros hechos, señalados con anterioridad por Valdizán y Maldonado (1922/3, 2a. parte: 228 sig.) y más recientemente por Casaverde Rojas (1970: 212 sigs.), a saber, que cada pago ó Alto misayoq tiene poder para hacer comparecer y consultar a determinados Apu y Auki - cuyo número parece oscilar entre dos y diez - y es tanto más poderoso, cuanto más numerosos son sus Suyaq.

Además de tomar nota de los nombres de dichos profesionales y de fijar su residencia, Morote Best apuntó los de sus respectivos Suyaq y recogió algunos datos acerca de la ubicación de las montañas en las que éstos "habitan". Gracias a ello, pudimos advertir que algunos de los espíritus en cuestión no sólo reciben el título de Apu, "señor", que en esta región se aplica a ciertas montañas sagradas y a los genios localizados en ellas, sino también el de Kuri, es decir, aquél conque antiguamente se designaba a los mellizos, los tocados por el rayo y los descendientes de éstos. Uno de ellos, el Apu Ascensio Kuri - también llamado Mariano Kuri - "residiría", según los informantes de Morote Best, en una mole montañosa, al NO de Sallaq, y habría sido Suyaq de dos de los pago, entrevistados por este autor; el otro - llamado Juan Kuri - habría sido Apu de la vecina provincia de Acomayo y segundo Suyaq de uno de dichos profesionales. Esta información es interesante pues parece indicar que estos genios locales no pertenecerían a la misma clase que los restantes y hace pensar que podría tratarse de espíritus ancestrales vinculados con dichos pago. El hecho de que el oficio se transmita también hereditariamente lo torna, incluso, muy probable.

Otras interesantes conclusiones pueden extraerse de las descripciones de la séance o sesión de consulta a los espíritus auxiliares, que nos brinda la literatura comparativa (42). La mayoría de ellas coinciden en afirmar que dichos espíritus adoptan la apariencia de aves de rapiña, cuando comparecen frente al profesional que los convoca, y anuncian su arribo con el batir de sus alas. De la vívida descripción, que Arguedas (1956: 198 sigs.) recogió de un testigo presencial de estas ceremonias, se desprende, además, que el oficiante no se limita a dialogar con sus auxiliares sobrenaturales, sino que es azo-

tado y maltratado por éstos durante toda la sesión. En virtud de este hecho y de su capacidad para penetrar o introducirse, durante el éxtasis, en las montañas sagradas, se explica que el pago sea intitulado "pongo", "criado", "servidor", punku, "portero", y también "pongo del wamani" ó "pongo del apusuyo", es decir, servidor de dichas montañas y de los espíritus localizados en ellas (43), en los departamentos peruanos de Aya-cucho, Apurímac y Huancavelica.

La vigencia de estas nociones se refleja, también, en algunas sagas y tradiciones centro-andinas que aluden a la transformación de hechiceros en aves, y a su capacidad para dirigirse al país de los muertos y para entablar luchas místicas en este estado. Muy interesante es una que Nordenskiöld (1922b: 33 sigs.) recogió a orillas del Titicaca, pues de ella se desprende, que estas experiencias son posibilitadas mediante la ingestión de un brebaje, que "libera" al alma de quién lo bebe y le confiere la capacidad de ver muy claramente y de sentirse alado (44).

A hechos muy similares aluden los cronistas. Al referirse a los géneros de hechiceros que había en el Incanato, Polo de Ondegardo (1916a: 29 sig.) - y siguiendo a éste también Acosta (V, xxvi) y Cobo (XIII, xxxvi) - dedica un largo párrafo a unos "... como brujos ...", que eran admitidos por los Incas en cierta manera, y no sólo eran capaces de tomar la figura que querían y de ir "... por el ayre en breue tiempo, mucho camino ..." sino que tenían poder para hablar con el demonio y para predecir sucesos ocurridos en lugares muy lejanos y descubrir el paradero de cosas perdidas y hurtadas. No contento con ello, el cronista aclara que estos hechiceros se encerraban en una habitación oscura, para hablar con el demonio, y se emborrachaban hasta perder el juicio, ya bebiendo chicha mezclada con el zumo de una hierba llamada vilca, ya "... tomándola por otra vía". A juzgar por lo que dice Polo de Ondegardo, tanto mujeres como hombres se dedicaban a este oficio, que tenía representantes "... no sólo en Guarochirí - como lo sostenían algunos - más en la comarca del Cuzco, en los Collas, en los Guancas, en los llanos, en la tierra de Guánuco, y de los Chachapoyas y otras muchas prouincias ..." (45). Si bien la alusión al hecho de que estos profesionales se sumieran, antes de celebrar sus sesiones, en un trance artificial, no hace más que confirmar lo que ya señalamos al referirnos al empleo

ceremonial de chicha y tabaco (V. págs.97,101 sig.), el informe reviste sumo interés, pues alude a profesionales que tenían una esfera de acción comparable a la de los pago contemporáneos y nos revela que los mismos proliferaban al margen del sacerdocio incaico (46).

Una serie de indicios sugieren que el uso de villca, con fines ceremoniales, sería muy antiguo y habría tenido mucha importancia en la época preincaica. Hasta la actualidad, dicho nombre - o sus formas huillca, uillca, vilca, willca - se aplica a un árbol que crece en el S de Perú, Bolivia, N de Argentina, Paraguay y S de Brasil y es identificado como Anadenanthera colubrina por diversos autores contemporáneos (47). Sus semillas tienen virtudes narcótico-catárticas, y ocupan un importante lugar en la farmacopea indígena. Si bien el grueso de la información contenida en las fuentes históricas inducen a pensar que, en la época de la conquista, las mismas se usaban con fines predominantemente terapéuticos, como actualmente (48), von Reis Altschul (1967: 311 sigs.) se siente inclinada a creer que la villca habría sido considerada, más antiguamente, como una planta sagrada y apreciada, en primera línea, por sus virtudes alucinógenas; la insta a ello la comprobación de que la voz vilca integraba muchísimos topónimos antiguos, se utilizaba en contextos muy diversos y designaba, como la palabra huaca, a todo lugar o cosa sagrada (49). No cabe duda, por lo demás, de que los hechiceros centro-andinos también conocen otros alucinógenos. Entre éstos figura, según Dobkin (1968/9: 23 sigs.) y Sharon (1972: 114 sigs.), un cactus mescalínico (Trichocereus pachanoi), cuyo uso ceremonial parece ser antiquísimo, y un hongo de la familia de los licoperdáceos (Lycoperdon Sp.), al que los Callahuaya denominan Ppako, - según Girault (1966: 190) -, en virtud de que "evoca a los espíritus", como lo hacen los hechiceros igualmente intitulados!

Otro testimonio de que la práctica de valerse de drogas psicotomiméticas poseía gran importancia en época preincaica, y se hallaba estrechamente vinculada con el oficio de hechicero o sacerdote, es aportado por las tabletas y tubos para aspirar rapé, que integran los patrimonios culturales tiahuanacota y atacameño (50). La clasificación tipológico-cronológica de los numerosos ejemplares excavados en el desierto de Atacama permitió comprobar, que la práctica alcanzó aquí su mayor auge y no sólo se conocía, localmente, en época anterior a la de

influencia tiahuanacota, sino que se conservó, en lo que actualmente es territorio argentino, hasta después de la Conquista (51). Frente a lo expuesto en páginas precedentes, no puede sorprendernos que muchos tubos y tabletas aparezcan decorados con representaciones ornitomorfos, entre las que predominan las de aves de rapiña (52). Particularmente interesante es la decoración de una serie de tabletas que muestran escenas de sacrificio humano y permiten comprobar, que el sacerdote-sacrificador portaba una máscara felínica y alas de cóndor, cuando decapitaba a las víctimas (53).

Si bien se halla lejos de ofrecernos un cuadro claro y homogéneo, lo expuesto permite hacer algunas deducciones, que podrían tener interesantes correspondencias históricas. La primera atañe a la naturaleza del éxtasis, experimentado por los profesionales que estamos estudiando. Habitualmente se distingue entre una forma pasiva, que sume al extático en un profundo aletargamiento y lo proyecta hacia la esfera de lo extracorpóreo, y una forma activa, que lo hace sentirse poseído por una fuerza extraña y lo induce a desarrollar una actividad extraordinaria (54). Aunque carente de importancia desde el punto de vista fenomenológico, esta diferenciación tipológica no deja de poseer importancia histórica, pues una y otra forma tienden, como manifestaciones religiosas, a predominar en determinadas regiones del globo y en determinados medios culturales y contextos históricos (55).

Gracias a los estudios de Eliade (1960) sabemos que la primera forma no es sólo una técnica, mediante la cual el alma se libera momentáneamente del cuerpo para emprender viajes al más allá, sino que constituye uno de los elementos constitutivos del chamanismo siberiano. Fundándose, en parte, en estudios anteriores, Eliade demuestra que el dominio de esta técnica es lo que capacita al chamán para desempeñar muchas de sus funciones específicas, y aclara, que este tipo de éxtasis sólo puede ser valorado como una experiencia mística, cuando aparece asociado con una determinada concepción cosmológica que no es, de ninguna manera, exclusiva de la ideología chamánica (56). El universo consta, de acuerdo con la misma, de tres o más regiones cósmicas, superpuestas e intercomunicadas mediante orificios o mediante un eje central, simbolizado por un árbol o una montaña. La región intermedia es el mundo terreno, el reino de los vivientes, las superiores e inferiores

son mundos ultraterrenos y poblados por seres que, generalmente, son polarmente antagónicos: estas regiones son las que el chamán recorre en estado de éxtasis. Sus viajes hacia las mismas son concebidos como ascensiones o descensos, a lo largo del eje del mundo. Eliade supone - y este es el punto más discutible de su teoría - que éste reejecuta así, lo que en el comienzo de los tiempos era asequible, sin necesidad del éxtasis, para todos los vivientes (57). Si destacamos estos hechos, lo hacemos porque una serie de indicios sugieren que los antecesores de los actuales pago habrían asociado sus vuelos extáticos, en un pasado remoto, con concepciones cosmológicas de este tipo.

Una serie de relictos hablan de su existencia. Por vía filológica se infiere que el universo constaba de las siguientes regiones cósmicas o pacha: (58) hanacpacha o alakhpacha, "el mundo o la región de arriba", caypacha o acapacha, "este mundo", "el mundo de ser o estar" (59) y vcupacha o manccapacha, "el mundo o la región de dentro" "el lugar hondo" (60). Por esta misma vía podemos deducir, además, que cada pacha tenía sus propios habitantes. Ello resulta evidente si se tiene en cuenta que el Quechua de fines del s. XVI también poseía las voces hahuapacha, "mundo o región de encima" (61) y vrapacha "mundo o región de abajo" (62) y que éstas eran las denominaciones que, los que estaban "en el infierno" y "en el cielo", daban al mundo terreno. Nociones coincidentes se desprenden de las creencias referentes al destino postmortem del alma. Hanacpacha es, según algunos cronistas, la morada ultraterrena de los bienaventurados, y ucupacha, la de los condenados (63). Hasta nuestros días ha sobrevivido la creencia de que el alma deambula por diversas regiones, antes de alcanzar su meta ultraterrena, y que debe atravesar un gran río, identificado con la vía láctea (64), para poder hacerlo. Según datos que Calancha (1638/9:379) y Hernández Príncipe (1923: 41) recogieron en el s. XVII, antiguamente también se habría creído en la existencia de un sutilísimo puente de cabellos, que se tendía entre sus riberas y posibilitaba el tránsito hacia el más allá (65). Varios estudios, fundados en datos recientemente recogidos en el departamento de Ayacucho, demuestran que el modelo cósmico centro-andino reproduce las condiciones ecológicas del microcosmos y que las nociones escatológicas, arriba expuestas, se fundan en este modelo, simbolizado por una montaña o por una pi-

rámide escalonada (66). Un motivo mítico que Avila recogió en Huarochirí sugiere, además, que en el antiguo mundo de concepciones, la idea del árbol, como eje del mundo, se habría sumado a la de la montaña cósmica (67).

El material reunido por Eliade (1960: 105 sigs., 159 sigs., 257 sig.) demuestra que un ritual característico se asocia frecuentemente con los viajes extáticos al más allá. Para captar su simbolismo es necesario tener en cuenta que, el modelo cósmico, al que nos hemos referido, puede ser actualizado cultímicamente en el microcosmos que rodea al hombre: el extático lo hace ascendiendo a un árbol, poste o escala, que representa al eje cósmico y que, con mucha frecuencia, se erige en su misma morada. Aunque infaltables en el mismo, estas ritualizaciones del viaje al más allá no son, de ninguna manera, exclusivas del chamanismo siberiano. Un dato de los Agustinos (1952: 58) evidencia que ritos, interpretables como tales, se escenificaban antiguamente en los Andes Centrales. Estos afirman, en efecto, que la antigua provincia de Huamachuco se hallaba llena de corrales dedicados al culto de Ataguju, el alto dios de las concepciones locales, y aclaran que éstos "... tenían dentro unos hoyos donde hincaban unos palos para hacer las fiestas ...". Los padres misioneros describen, de éste modo, los ritos que se realizaban en dichos corrales: "... en medio ponían un palo y envolvíanle con paja, que atábanle, y el que había de sacrificar subía encima del palo vestido de unas vestiduras blancas, y mataba un cuy, y ofrecía la sangre a Ataguju ..." (68).

Diversos datos sugieren, igualmente, que las peregrinaciones a los santuarios de altura habrían tenido, antiguamente, el mismo carácter y nos informan que en la vivienda de algunos oficiantes de culto existía un árbol que se manipulaba ritualmente, en ciertas ocasiones. De la crónica de Avila se desprende, por ejemplo, que el cerro Pariacaca no sólo era el picacho más elevado de Huarochirí y el asiento de la principal deidad homónima, sino que regía como centro del mundo, en las antiguas concepciones de sus habitantes, y era la meta de peregrinaciones que sólo dejaron de hacerse a la llegada de los españoles (69). Este cronista, que también recogió el motivo mítico arriba citado, averiguó que, los que participaban de las fiestas anuales para implorar lluvia, se congregaban, al final de éstas, en la casa de un yanca o sacerdote,

para ver si goteaba "... una especie de árbol ..." que allí había, preconizando así un año lluvioso (70). Este tipo de rituales parecen haber tenido mucho arraigo en Huarochirí, pues se conservaron, en el distrito de Casta, hasta bien entrado nuestro siglo; así lo documentan Tello y Miranda (1923: 526 sigs., 530), quiénes comprobaron que el oficiante de culto se sumía en trance, en ocasión de las fiestas primaverales, y hacía crecer mágicamente a un viejo y muy venerado aliso, cuyas raíces se extendían sobre una cueva con enterramientos antiguos.

Si bien el éxtasis ritual sólo parece conservarse actualmente en algunas regiones de Perú (71), creemos que lo dicho basta para probar que éste es un antiguo componente del patrimonio cultural autóctono y para permitirnos suponer que las experiencias extáticas se habrían inspirado, antiguamente, en los mitos cosmológicos, y habrían estado incorporadas en el ritual formal. Fundándonos en lo expuesto acerca del llamamiento, las experiencias iniciáticas y la esfera de acción de los paqo actuales y sus antecesores, creemos poder afirmar, asimismo, que el éxtasis se hallaba inextricablemente vinculado con la creencia en espíritus protectores y auxiliares.

Esta creencia desempeña un papel tan importante en el chamanismo, que no puede hablarse de la existencia de éste, cuando ella no se manifiesta. Por lo general, cada chamán posee un espíritu protector, que le otorga los poderes sobrenaturales, y uno o varios espíritus auxiliares, que lo asisten durante el trance, lo acompañan al más allá y lo apoyan cuando combate con espíritus enemigos, cura enfermedades o efectúa otras prácticas propias de su oficio.

A juzgar por lo que se desprende del material reunido, el paqo o alto misayoq centro-andino no parece ser una excepción a esta regla. Si bien es probable que su protector fuese, en muchos casos, un espíritu ancestral - concepciones manístico-animistas subyacen generalmente al chamanismo hereditario (72) - no parece caber duda de que la fuente última y, quizá originaria, de sus poderes habría sido el dios de los fenómenos meteorológicos. Este supuesto es coherente con su imagen mítica, la cual lo muestra como una complejísima figura, - mitad dios, mitad héroe civilizador - a la que no le faltan rasgos de chamán (73). Aunque el desdibujamiento de las concep-

ciones actuales, sólo permita caracterizarlos como genios locales, tenemos razones para creer que los suyaq o espíritus auxiliares habrían sido númenes mitológicamente emparentados con este dios de notable polimorfismo (V. pág. 201 sigs.). Pese a que la actitud de los pago, para con los mismos, parece ser suplicante y dependiente, más que coercitiva, no creemos, difiriendo en este punto de Nachtigall (1966: 283) y Tschopik (1951: 228), que esto impida considerarlos como verdaderos espíritus auxiliares o familiares (74); mucho más importante es el hecho de que sean concebidos como aves, pues ello condice con la naturaleza de las experiencias extáticas del pago, y tiene una gran significación histórico-cultural.

Si bien lo expuesto es demasiado esquemático e incompleto, para que postulemos la existencia de chamanismo en el área en estudio (75), consideramos que basta para probar que el pago es un inspirado extático y para mostrar que ciertos fenómenos, propios del complejo así llamado, se hallaban antiguamente mucho más difundidos que en la actualidad. Interesante sería aclarar si éste sólo pertenece a una tradición blanca - como lo indican su esfera de acción, la naturaleza del éxtasis que experimenta y su íntima vinculación con los espíritus superiores - o si pertenece - como parecen indicarlo otros hechos - a una tradición blanco-negra. Al respecto resulta interesante señalar que el animal más frecuentemente utilizado en brujería es el sapo, es decir, aquél que antiguamente parece haber sido el símbolo de la Madre-Tierra. Quintana (1924, 2a. parte: 363) afirma - y sus datos son confirmados por numerosos autores modernos y también por los cronistas (76) - que los laicca o brujos de la provincia de Andahuailas (dep. Apurímac) crían unos sapos amarillos, con este fin, y los interrogan, antes de valerse de ellos, para saber si se prestan para la operación; el autor asegura, que en algunos casos, el mismo hechicero cura luego al damnificado, haciendo que éste de muerte, de propia mano, al animal empleado en el maleficio.

Algunas nociones, que aún se preservan en la provincia Quispicanchis, revelan nuevos aspectos que merecen ser investigados mucho más a fondo, pues parecen tener, como los anteriores, hondas raíces históricas. Las mismas aluden a un felino mitológico, que aparece anualmente portando el granizo, que está vinculado con los Apu y Auki y que es, según Mishkin

(1946: 463 sig.): "... the sponsor of the sorcerers, choosing those who are to serve him and providing them with the power of sorcery" (77). Numerosos indicios evidencian que se trataba de una importantísima figura mitológica y algunos parecen probar que este felino legendario habría sido considerado, antiguamente, como "alter ego" de ciertos profesionales, a los que Arriaga (1910: 21 sig.) llama Cauchus o Runapmicuc (78). Diversos hallazgos arqueológicos no sólo demuestran que estas concepciones son antiquísimas y que tenían vigencia, otrora, tanto en el N de Perú como en el NO argentino y el N de Chile, sino que las amplían. Entre éstos figuran ceramios y textiles ceremoniales, de la época de Chavín, con representaciones de felinos y otros seres mitológicos en asociación con el cactus alucinogénico, hoy llamado San Pedro, y tabletas y tubos para rapé con representaciones de felinos en actitud de "alter ego" (79).

La semejanza de los hechos que Hissink y Hahn (1961: 390 sigs.) registraron entre los Tacana no permite dudar de su parentesco con los que acabamos de exponer. Además de poseer una esfera de acción en todo semejante a la de los paqo centro-andinos, los Tata Hanana de los Tacana experimentan la misma forma de llamamiento, poseen la capacidad de trasladarse a mundos ultraterrenos, de sumirse en trance (80) y de comunicarse directamente con sus espíritus auxiliares, que se les aparecen en forma de aves o de piedras, y se asemejan notablement a los Apu o Auki centro-andinos (V. págs.193 sigs.). En virtud de su condición de servidores de estos espíritus, los Tata Hanana también son intitulados yanacona; esto es notable, pues se trata de una palabra quechua que, como la ya comentada voz pongo, significa "siervo", "servidor" (81). Algunas tradiciones tacana le confieren poder para ahuyentar a ebaquie Iba, un legendario jaguar volador, que causa estragos en el tiempo de sequía, y figura en los mitos como un poderosísimo yanacona (82). Otras tradiciones sostienen que el Tata Hanana o su alma-sombra pueden transformarse en un jaguar volador, e inducir a otros humanos a convertirse en hechiceros.

c) Aprendizaje y consagración

Las fuentes históricas y contemporáneas coinciden en afirmar que, los futuros pago o ministros de huacas deben de someterse a un aprendizaje, para transformarse en profesionales hechos y derechos. Como maestro actúa un profesional experimentado. Si el oficio no se transmite hereditariamente - en cuyo caso el padre u otro pariente sanguíneo actúa como tal - el iniciando entabla una relación formal con su futuro mentor. A juzgar por lo que Tschopik (1951: 228 sigs.) pudo comprobar en Chucuito, esto ocurre en el curso de una visita, durante la cual, el primero anuncia que ha sido tocado por el rayo y solicita ser admitido como discípulo (83). A partir de dicho momento, el iniciando se transforma en ayudante-aprendiz del profesional, y no sólo lo auxilia en el ejercicio de sus funciones específicas, sino que intercambia obligaciones laborales (aini) con él. Una serie de títulos - que aparecen registrados en las fuentes históricas y contemporáneas - lo indentifican como tal, y atestiguan que nos hallamos frente a un hecho institucionalizado (84).

Muy escasos son los datos referentes a la duración del aprendizaje. Tschopik (1951: 229) dice que no hay reglas fijas al respecto y que ella depende, por un lado, de la habilidad del aprendiz, y de las oportunidades que se presenten al maestro para actuar profesionalmente y, por otro lado, del tiempo que ambos dediquen a sus restantes actividades. Antiguamente, los discípulos parecen haberse sometido a diversos tabúes y pruebas durante el aprendizaje (85).

Acerca del contenido del mismo sólo pueden hacerse especulaciones. Si recapacitamos lo dicho acerca de la esfera de acción de los pago no podemos dudar de que el aprendizaje de las técnicas, necesarias para celebrar las sesiones de consulta a los espíritus auxiliares y otros seres sobrenaturales, ocupa un lugar prominente en el mismo; entre éstas podemos citar el trance y la ventriloquia, que todavía es practicada generalmente. Lo mismo podemos decir del adiestramiento en aquéllos aspectos del ritual, que lo capacitan para actuar como sacerdote (86). Si bien ello no parece regir ya en todos los casos, no cabe duda de que antiguamente los aprendices memorizaban los mitos y los himnos religiosos, aprendían a tañer ciertos instrumentos musicales y eran expertos danzarines, que intervenían en

todas las fiestas importantes (87). La adquisición de conocimientos astronómicos también debió de ocupar, antiguamente, un importante papel en la formación de los futuros ministros de huacas; así lo prueban numerosos testimonios históricos y algunos relictos llegados hasta nuestros días (88).

Una vez concluída la instrucción, el ayudante-aprendiz es formalmente consagrado por su maestro. En Chucuito, ésto ocurre en el transcurso de una sesión, durante la cual, éste anuncia que su discípulo ya es un profesional hecho y derecho, y lo induce a actuar en su lugar, para que los circunstantes se convenzan por sí mismos (89). De la información, recogida por Avila a comienzos del s. XVII se desprende que, en la antigua provincia de Huarochirí, era usual someter a los candidatos a una serie de pruebas, tales como la de competir en una carrera cáltica o velar durante toda una noche - antes de consagrarlos como huacasa (huacsa) o profesionales de culto (90).

d) Atuendo o vestimenta y otros atributos

A pesar de que ya no puede hablarse de la existencia de una vestimenta ceremonial de carácter simbólico, todo indica que los hechos se comportaban diversamente otrora. Entre otras cosas, lo sugiere el hecho de que los pago de Chucuito aún oficien portando ponchos y gorros rojos, que se tejen con lana hilada al revés, y usen ponchos de danza, confeccionados con piel de jaguar o uturunku (Felis pardalis), para envolver y conservar los objetos de culto (91). Lo dicho en páginas anteriores hace pensar, incluso, que ésta y otras de las prendas, que actualmente se usan para danzar, serían resabios de antiguos trajes sacerdotales. Particularmente sugestivo resulta el uso, persistente aún entre los Aymara de Bolivia e históricamente documentado en la provincia de Huarochirí y otras regiones de Perú (92), de pieles de felino y alas de distintas aves. La decoración de algunas de las ya citadas tabletas para rapé, no deja duda sobre el hecho de que los sacerdotes atacameños portaban máscaras felínicas y alas de cóndor para sacrificar, y la de otros objetos, pertenecientes a distintas culturas preincaicas, parece indicar que ello no era un fenómeno localmente restringido. La excelencia y riqueza iconográfica de muchos ponchos y otras prendas arqueológicas de vestir, hacen pensar, igualmente, en que éstos habrían perte-

necido a pretéritos atuendos sacerdotales; así lo cree Barthel (1971: 86 sigs.) respecto de un uncu, de estilo Ica y época incaica, cuya decoración se compone, a su juicio, de verdaderos grafemas, distribuidos sobre la camisa de acuerdo con determinadas concepciones astronómico-calendáricas.

Aunque no exclusiva de ésta, la chuspa, o bolsa para coca, es un elemento antiguo de la vestimenta de los oficiantes de culto. La crónica de Avila permite comprobar que éstos nunca dejaban de portarla cuando danzaban ceremonialmente (93). Como lo prueba el contenido de una tumba tiahuanacoide, recientemente descubierta en el actual territorio callahuaya, el ajuar de los antiguos chamanes incluía diversas bolsas tejidas, cestos, tabletas y tubos para rapé, jeringas para enemas y otros objetos (94).

Puesto que en el capítulo precedente ya nos hemos referido "in extenso" a las distintas clases de talismanes y objetos de culto - entre los que figuran, como lo vimos, gatos salvajes embalsamados y patas disecadas de puma (V. pág. 92) - nos limitaremos aquí a mencionar aquéllos que, de acuerdo con las creencias actuales y con la evidencia histórica, parecen constituir atributos, propios del oficio que ostentan sus poseedores, y ser recuerdos de sus experiencias extáticas. Entre ellos figuran unas esferas de bronce, a las que los paqo de Chucuito llaman kaxya, "rayo" y utilizan durante las sesiones de consulta a los seres sobrenaturales: Tschopik (1951: 244) dice, que si bien la función de las mismas no es clara, no parece improbable que sean un símbolo del "poder" del paqo y de la experiencia iniciática que se los confiere. Parecidamente interpretan otros autores (95) a ciertos amuletos, llamados cuya (kuya, khuya) (?), qhaqya mesa ("mesa del rayo"), mésay-rumi ("piedra mesa") o simplemente "mesa", en el departamento de Cuzco, donde se cree que éstos proceden de la "casa del rayo" (V. pág. 131) o son dones de un auki o apu, al cual representan; a veces se trata de simples piedras o trozos de mineral - probablemente piedras de rayo (96) - y otras de objetos arqueológicos que, por su vinculación con los antepasados, gozan de gran predilección y se conservan con suma reverencia. Estos amuletos parecen dividirse, independientemente de su condición, en "alto misa cuyac", es decir, en cuya para los hechiceros superiores - que por ello se intitulan altomisayoq, "que tiene, posee, es con alto misa" - y "pampa misa cuyac" ó cuya para los hechi-

ceros inferiores - que por ello se intitulan pampamisayog, "que tiene, posee, es con pampa misa" (97). Nachtigall (1966: 326) pudo comprobar, asimismo, que los sunkuyuj, o "curanderos" de la Puna de Moquegua, poséen y utilizan cristales de cuarzo para diagnosticar enfermedades y otros fines; éstos les aplican los significativos nombres de akoella, "estrella", "brújula de los lugares" o "larga vista" (98) y explican que los encuentran milagrosamente en las montañas, cuando deciden adoptar el oficio.

El carácter tradicional de estas concepciones es atestado por los cronistas, quiénes afirman que los hechiceros y "ministros de huacas" se valían de piedras con distintos fines. Sobre la forma en que las obtenían, Cobo (XIII, xxxiv) aclara: "... unos afirmaban que a ellos o a sus antepasados las dió el trueno; otros que alguna guaca; otros que de noche entre sueños vino algún difunto y se las trujo; y algunas mujeres hacían entender, que estando en el campo en tiempo tempestuoso, se hicieron preñadas del trueno, y al cabo de los nueve meses las parieron con grandes dolores, y que en sueños les fué dicho que serían ciertas las suertes que con ellas hiciesen ..." (99).

Dada la semejanza existente entre el pago centro-andino y el Tata Hanana o yanacona de los Tacana, no sorprende constatar que éstos también poséen piedras sagradas, que obtienen durante la iniciación. Estas piedras son los símbolos terrenos de los Edutzi o espíritus auxiliares de los mismos. Hissink y Hahn (1961: 394) recogieron la siguiente versión, acerca de la forma en que los candidatos las obtienen: los elegidos del rayo se transforman en piedras, después de la muerte, y se dirigen a un mundo ultraterreno, que queda hacia el S del mundo terreno, para convertirse allí en Edutzi; tan pronto como un nuevo candidato experimenta la muerte iniciática, se la aparecen los espíritus de sus predecesores, en forma de piedras, y le transmiten los secretos del oficio de yanacona.

e) El pago en función de sacerdote

Si bien la misma naturaleza de algunas de las funciones del pago hace que una parte de su actividad profesional se desarrolle en un campo privado de acción, no cabe duda de que una serie de factores - entre los que figuran la pérdida de la anti-

gua organización social, la persecución de que son objeto y la paulatina substitución de las fiestas autóctonas por fiestas eclesiásticas y del sacerdocio nativo por el católico - han contribuido a desplazarlo cada vez más hacia el mismo y a brindarnos una imagen totalmente desfigurada de su "status". Ello se torna evidente a la luz de ciertos vestigios que han sobrevivido en algunas poblaciones.

Particularmente interesante es la documentación que Arguedas (1956: 198 sigs., 226 sig.) reunió en la villa de Puquio (prov. Lucanas, dep. Ayacucho), pues ésta conservó, hasta la actualidad, la vieja estructura socio-política (100) y la organización sacerdotal tradicional. Ambas se ponen de manifiesto en ocasión de la "Sequia", una antigua fiesta, que se celebra anualmente, para promover el bienestar general y rememorar los hechos de los héroes culturales, que construyeron el sistema local de riego y crearon dichas instituciones. De la misma de desprende, aunque Arguedas no lo diga expresamente, que los cuatro ayllu, integrantes de la población de Puquio, poseen sus propios funcionarios religiosos. Estos reciben los títulos de hatun auki, o auki mayor, sullka auki, o auki menor, y pongo, o servidor, y son quienes ascienden, en la ocasión, a una montaña sagrada, para deponer los dones del ayllu en la cumbre, y transmitir los ruegos individuales de sus miembros. La información reunida por este autor permite asegurar que el hatun auki no sólo representa al ayllu frente a los auki, wamani o "dioses-montaña", sino que personifica a éstos durante la fiesta: de ahí su título. El símbolo de su "status" es una cruz de madera, que éste porta cuando asciende a la montaña sagrada. Los hatun auki poseen también sus propios himnos religiosos (101) y son los encargados, en el curso de la ceremonia secreta que se desarrolla en la cumbre, de arrancar el corazón palpitante de las víctimas de sacrificio y de deponer las ofrendas incruentas en un santuario, accesible sólo para ellos. Como el título ya lo indica, el sullka auki es "... un subauki, su heredero ...". Acerca del pongo ya hemos hablado: él es un inspirado extático, que durante la fiesta, interviene como servidor de ambos auki y de los wamani. En su condición de tal, el pongo prepara y ofrece la "mesa" con que se "despacha" la fiesta (102).

Como las líneas precedentes lo dejan entrever, hatun auki, sullka auki y pongo forman, en conjunto, un cuerpo jerarquizado

de oficiantes de culto que, en ocasión de las grandes fiestas comunales, ejercen la mediación entre los ayllu y los dioses locales. No cabe duda de que éste se halla institucionalizado, pues, de la información recogida por Arguedas (1956: 227), se desprenden aún los siguientes hechos: a) el pongo es elegido, entre los jóvenes interesados en el oficio, por los auki y los varayoc, es decir, por las máximas autoridades tradicionales de la comunidad (103); b) el pongo se transforma en sullka auki cuando éste sucede al hatun auki y c) el hatun auki cesa en sus funciones cuando muestra los primeros signos de vejez: ello obedece a la creencia de que es menester estar en la plenitud de las fuerzas, para poder personificar a los dioses-montaña (104). A partir de este momento, el auki parece retirarse a la esfera privada de acción, pues dicho autor averiguó que, muchos de ellos, se convierten en hampiq o curanderos al llegar a una edad avanzada.

Relictos de una organización sacerdotal semejante se conservan también en otras regiones de Perú. En Moya (prov. y dep. Hunacavelica), Favre (1967: 134 sigs.) verificó, por ejemplo, que los lugareños diferencian dos clases de funcionarios religiosos a los que intitulan punku y auki; los primeros pueden manipular la fuerza de los wamani y servir de intermediarios entre éstos y la comunidad, los segundos son depositarios y administradores de dicha fuerza, en virtud de que pueden introducirse en las montañas, para consultar, cara a cara, a los wamani. Los auki adquieren esta facultad por acumulación de experiencia y son, por lo general, ancianos de gran autoridad (105). A diferencia de lo que ocurre actualmente, cada linaje o ayllu habría poseído, otrora, su propio auki. En la provincia cuzqueña de Chumbivilcas, donde estos funcionarios son intitulados auki rimachiq ("que hace hablar al auki") o hatunniyoq ("que posee lo grande o superior"), se preservó la siguiente tradición, referente a la forma en que éstos "reciben" la fuerza del auki ó wamani: "La montaña se presenta, entonces, en forma de cóndor, con un hermoso ropaje de oro y plata, y se posa en el pecho del auki rimachiq a quien sostienen dos forzudos acólitos, porque el auki pesa mucho " (106).

A juzgar por lo que se desprende de lo que diversos autores dicen acerca de las funciones de sus respectivos portadores, no parece caber duda de que los ya comentados títulos al-tomisayoq y pampamisayoq son los que se utilizan, en otras regiones de Perú, para designar a las dos jerarquías de ofi-

ciantes que hemos llamado, hasta aquí, auki y pongo ó punku (107). Las tradiciones, recogidas en Pinchimuro (prov. Quispicanchis, dep. Cuzco) por Gow y Condori (1976: 71 sigs.), dicen que los primeros van perdiendo paulatinamente su poder, en virtud de que se ensoberbecieron y pretendieron ser más poderosos que los mismos dioses; dichas tradiciones atribuyen la miseria actual a esta circunstancia.

Relictos de sacerdocio institucionalizado existen, también, en la villa aymara de Chucuito y en el pueblo atacameño de Socaire. En este último, Barthel (1959: 28 sig.) averiguó que el "maestro-cantal", es decir, el sacerdote indígena que oficia en las fiestas comunales de primavera, elige personalmente a su ayudante y comprobó, igualmente, que la sucesión se efectúa con una determinada periodicidad (108). Durante dichas fiestas, los "cantaes" actúan en representación de todos los habitantes de la aldea. En Chucuito, Tschopik (1951: 232) verificó que los pago hacen lo propio cuando se celebra el coqela, la única fiesta anual no-cristiana, destinada a promover el bienestar general. A diferencia de lo que ocurre cuando éstos actúan por encargo de un individuo o una familia nuclear o extensa, en esta ocasión offician dos pago y un grupo relativamente numeroso de ayudantes enmascarados, que representan a los achachila o dioses-montaña. Aquí no hay indicios, no obstante, de que los primeros sean sacerdotes de determinados ayllu (109).

El arcaico carácter de esta organización sacerdotal resulta evidente si se la compara con la que existía en el Huarochiri preincaico. Puesto que ésta fué detalladamente descripta por Trimborn y Kelm (1967: 271 sigs.) basta que señalemos aquí las coincidencias más notables. Los funcionarios locales de culto se dividían en, los ya varias veces nombrados, yanca y huacsa ó huacasa (V. págs.130,137sig). Los primeros eran los maestros del culto y los encargados de elegir a los huacsa o ayudantes. Como los auki de Puquio, los pago de Chucuito y los "cantaes" de Socaire, los yanca actuaban como intermediarios entre la comunidad humana y los dioses y, en su condición de tales, no sólo apoyaban y dirigían las manifestaciones religiosas de la primera, sino que hacían llegar sus ofrendas a los segundos. Estos poseían también la función - que sus colegas contemporáneos no ejercen ya - de fijar la fecha en que debían realizarse las fiestas (110). Los datos de Avila permiten comprobar que los huacsa eran jóvenes iniciados, encargados de ejecutar

ciertos ritos - principalmente danzas y canciones ceremoniales - durante las grandes fiestas anuales. Si bien los mitos afirman que Pariacaca había instituido los oficios de yanca y huacsa, éstos se hallaban lejos de ser sacerdotes exclusivos de su culto. Aunque la información de Avila no indique que cada ayllu tuviera sus propios funcionarios religiosos, otros cronistas no dejan duda, a este respecto. Entre éstos últimos figura Arriaga (1910: 43) quién afirma expresamente, fundándose en los informes de diversos visitantes de idolatrías, que cada ayllu y parcialidad tenía sus sacerdotes particulares aunque constara de muy pocas personas (111). En el capítulo dedicado a estos "ministros de idolatrías", el mismo cronista (112) dice que éstos eran llamados Vmu y Laicca, "con nombre general" y, en algunas partes, también Chacha y Auqui (!) ó Auquilla y aclara, además, que cada uno de éstos tenía su ministro menor o ayudante.

V. LAS FIESTAS Y RITUALES EN LOS QUE SE RINDE CULTO A PACHAMAMA

a) Consideraciones generales

Habiéndonos ocupado de los lugares de culto, de los fundamentos de éste y de sus oficiantes, nos referiremos ahora a las fiestas y rituales, en los que aún se pone de manifiesto la veneración a Pachamama, la inmemorial diosa telúrica, a la que dedicamos el primer capítulo de esta monografía. Excepción hecha de lo que ocurre en algunos lugares, en los que todavía subsiste - o subsistió hasta la época de la Conquista - una gran fiesta anual de fecha fija, dedicada a la Madre Tierra, ésta se exterioriza, actualmente, en una secuela de fiestas y rituales, ocasionales y periódicos, en los que también se rinde culto a otros númenes y seres sobrenaturales. Puesto que se trata, principalmente, de ceremonias destinadas a propiciar la fertilidad de los campos y la fecundidad de los ganados, no sorprende que éstas se celebren aún, preferentemente, en las fechas cruciales del ciclo agrícola (V. págs. 117 sigs.).

A pesar de que todas tienen una amplia difusión, sólo algunas se festejan todo a lo largo y a lo ancho del área en estudio. Constando, como lo hacen, de una serie de rituales asociados con determinadas tareas agropecuarias, muchas de ellas tienden a celebrarse predominantemente en ciertas zonas ecológicas. Otros factores, entre los que figuran el aislamiento geográfico y el grado de conservación de las antiguas instituciones sociales y sacerdotales, hicieron, además, que algunas de estas fiestas subsistieran mejor en unas regiones que en otras. Hay que advertir, no obstante, que no todas tienen carácter público y tienden a promover el bienestar de la comunidad en pleno. Las fiestas de siembra y cosecha y las "señaladas" del ganado suelen ser organizadas, rotativa o sucesivamente, por los distintos propietarios o jefes de familia de un distrito, y otras,

tales como las de "techa-casa", se realizan sólo cuando la ocasión lo exige. Con frecuencia ocurre que, las mismas fiestas, son aún efectivas en algunas regiones, mientras que, en otras, se han transformado en meras representaciones, de carácter conmemorativo (1), o se han refundido en el ceremonial de diversas fiestas católicas.

Dado el carácter monográfico de este estudio, nos limitaremos a enumerar los principales rasgos de cada contexto, y a señalar el papel que el culto de Pachamama desempeña en los mismos. Al hacerlo, trataremos de diferenciar entre los elementos alóctonos y los autóctonos, y de clasificar a los últimos, de acuerdo con su probable filiación histórico-cultural. La tarea no es sencilla, porque unos y otros se asemejan, a veces, notablemente, y porque muchos de los rituales nativos carecen hoy de todo sentido, a no ser el de sublimizar, periódicamente, las formas habituales de vida, para reiterar, así, su validez (2). Gracias al carácter mágico-imitativo de algunos, a la universal validez de otros y a la vinculación, o presunta vinculación, de los restantes, con los pocos mitos que se salvaron del olvido, dicha tarea no deja, no obstante, de ser abordable. Si bien se halla lejos de aclarar el sentido de todas las prácticas ceremoniales, el material que Arguedas (1956) recogió en nuestros días y el que Avila documentó a comienzos del s.XVII, basta para evidenciar que las fiestas a describir entroncan en las concepciones religiosas indígenas, y se festejaban, originariamente, para rememorar actos divinos y reactualizar el tiempo primigenio, en que los mismos ocurrieran (3).

b) Rituales de propiciación agraria

En este capítulo vamos a referirnos a las fiestas de siembra y cosecha y a otros rituales, que parecen ser supervivencias de antiquísimas ceremonias agrario-propiciatorias. Si bien ello no puede afirmarse, parece probable que algunas de las prácticas que vamos a describir se asociaran, originariamente, con el cultivo de tubérculos y otras lo hicieran con el de maíz. Si se tiene en cuenta que la papa constituye, desde la antigüedad, el alimento básico de la gran masa de población del área en estudio, y se considera que un rico ritual se vin-

cula actualmente con todas las fases de su cultivo (4), no deja de sorprender el hecho de que los cronistas sólo aludan - con excepción de Cieza de León (1945: 259, 282 sigs.) - al ceremonial asociado con el cultivo de maíz (5). Esto parece haber sido motivado, como Murra (1960: 397) bien lo observa, por el papel de alimento vulgar que, en contraposición con el maíz, se habría asignado, en la época incaica, a éstas y a otras plantas alimenticias. Si bien el texto de algunos de los mitos citados parece confirmar que la papa realmente era valorada de este modo (6), ello no es razón para que dejemos de reconocer la importancia de este cultivo, que posibilita la vida en las altiplanicies andinas, de las cuáles parece ser originario (7). Es indudable que los pobladores de dichas regiones no dejaron de hacerlo. Así lo prueba aquélla versión aymara del mito del diluvio - reproducida en el capítulo primero (V. pág. 40) - que dice que la papa es un don de Pachamama, y da a entender que, la humanidad sólo pudo reconstituírse, después del cataclismo, gracias a que el único sobreviviente, salvó algunos tubérculos y los plantó, tan pronto como bajaron las aguas. Lo más interesante del mito radica en el hecho de que asigna una edad prediluviana a este cultivo y contribuye a confirmar recientes teorías, según las cuáles, la agricultura centro-andina se habría desarrollado primero en las altiplanicies y poco después en los valles costeros (8).

Si bien recientes hallazgos indican que el centro más antiguo de cultivo del maíz se hallaba en el N de la América Central, hoy no sólo se sabe que éste ya se cultivaba en la costa peruana, a comienzos del segundo milenio anterior a nuestra era (9), sino que hay razones para creer que Murra (1960: 401) yerra al opinar que este cultivo habría comenzado a sembrarse extensivamente en el Perú, a partir de la dominación incaica (10). Notable resulta, por ello, la inexistencia de un mitologema autóctono que aluda exclusivamente a su origen o adquisición. Los mitologemas agrarios de los grupos quechua- y aymara- parlantes hacen surgir el maíz, y también las papas y otras plantas cultivadas y silvestres, de una de las partes (en el caso del maíz, los dientes) de un numen descuartizado (11) o afirman que aquél fué robado en el cielo, junto con la quinua (12). En vez de vincularlo, como podría esperarse, con estos motivos míticos, el ritual descrito por los cronistas lo relaciona con la creencia en una "madre del maíz", o Zaramama, que

sólo era una de las tantas "madres" en las que se desdobló la imagen mítica de Pachamama, la gran madre telúrica (V. pags. 39 sig.).

1. Las fiestas de siembra

La vigencia y difusión de los sistemas de ayni (aine, aini) y minca hace que las siembras sean tareas colectivas desde el Perú hasta el NO argentino (13). Si bien las fechas en que se realizan varían, según los cultivos y las condiciones ecológicas, en términos generales puede decirse, que éstas se suceden ininterrumpidamente entre agosto y diciembre. En algunas comunidades, que aún mantienen su antigua organización socio-política, el período de siembras es oficialmente inaugurado por ciertos funcionarios - intitulados qollana (ccollana) o "capitán" - que se eligen anualmente, para que coordinen y dirijan las tareas agrícolas (14).

Muy generalizada se halla la práctica de concurrir a las siembras con atuendo festivo y el sombrero ricamente adornado con flores, frutos y cintas multicolores (15); su simbolismo es tan inequívoco, que no necesita explicación, y su carácter tradicional es claramente demostrado por uno de los dibujos de Poma de Ayala (1936: 250, 1153, 1956: 175, 424). También la forma en que se realiza el trabajo coincide con lo que representó el cronista, pues, hasta hoy, los labriegos barbechan la tierra, dispuestos en una hilera y seguidos por las sembradoras, con las que forman pareja. Las descripciones de Ambrosetti (1899: 73 sig., 1963: 170 sigs.) y Quintana (1924, 1a. parte: 232 sig.) evidencian que esta forma de trabajar, tan preñada de simbolismo sexual, no sólo se halla difundida desde Perú hasta el NO argentino, sino que no deja de practicarse, aunque la tierra se labre con arados tirados por bueyes. La identificación de la fertilidad terrestre con la de la mujer llega hasta tal punto, que, en Jujuy y otras partes, se prefieren las semilleras grávidas, o con niños en brazos (16), y, en algunas regiones de Bolivia y Perú, se arrastra a una adolescente por el labrantío, para que le transfiera su fertilidad virginal (17). Las tareas en sí se alternan, generalmente, con pausas, dedicadas a coquear y beber, y se matizan con tradicionales canciones triunfales, llamadas haylli (aylli, jailli), en las que se loa a la Madre Tierra (18). El carácter festivo de las mismas

se manifiesta, plenamente, durante el banquete colectivo, con que culminan.

Una serie de rituales acompañan a las tareas. Algunos se realizan con el propósito, expreso o aparente, de purificar los implementos de trabajo o de aumentar la virtud germinante de la semilla (19). Es probable que estos rituales fueran más elaborados antiguamente que en la actualidad: así lo sugieren los hechos que Boman (1908 II: 499 sig.) documentó, en una siembra de maíz de La Quiaca (prov. Jujuy) y los que Oblitas Poblete (1963: 177 sigs.) observó, en territorio callawayá, al iniciarse la época de sembrar papas. Ambos coinciden en señalar que éstos son protagonizados por una anciana, que representa a Pachamama. A comienzos de siglo, ésta se sentaba, en la región citada en primer término, junto a los costales llenos de grano, recibía el saludo de los circunstantes - quienes asperjaban chicha y hojas de coca sobre la semilla - y procedía a repartirlo entre las sembradoras. Aún más significativo es el ritual que realizan los Callawayá. En virtud de su carácter mágico-imitativo, el mismo se denomina ojllay, "empollar" (20), y se desarrolla de la siguiente manera: "Pachamama" se instala, envuelta en mantas, en medio de la chacra, y abraza maternalmente a un manojo de plantas jóvenes, especialmente traídas de los sembrados tempranos, mientras los circunstantes encienden una hoguera, a su vera, con el expreso propósito de "calentar a la tierra" y hacerla, así, más fértil (21).

El ceremonial de la siembra culmina siempre con el ofrecimiento de sacrificios a Pachamama. Los mismos se entierran, por lo general, en un ángulo de la chacra o junto a los pequeños "menhires" que, desde la antigüedad, se disponen en las mismas para que protejan a los cultivos y sirvan de "casitas" a la deidad telúrica (V. págs. 59 sigs.). A pesar de las infinitas variantes locales, éstos incluyen habitualmente libaciones - que simbolizan a los esperados aguaceros - y otras ofrendas incruentas, entre las que predominan las primicias de los platos, que luego se consumen mancomunadamente, hojas de coca, granos de maíz de distintos colores y sebo de llama. Si bien el sacrificio cruento desempeñó y sigue desempeñando un importante papel en relación con el ritual agrario, éste no forma parte, actualmente, del ceremonial de las siembras (22). La literatura comparativa brinda numerosos ejemplos de invocaciones y rogativas, que acompañan a estos sacrificios (23). De EM

Jujuy: 3 y 52, extrajimos estas sencillas fórmulas:

"Pachamama, Santa Tierra, que me dé buena cosecha!"

"Por Pachamama, Madre de la Santa Tierra, la corpa ("corpachada") está hecha!"

El enterramiento de ofrendas fué precedido, en ocasión de la siembra presenciada por Boman, por la siguiente representación, de inequívoco simbolismo: "Pachamama" entregó un saco lleno de tierra a un adolescente, que se postró, por orden de ésta, sobre el terreno recién sembrado, vociferó el nombre de la diosa, se hirguió, devolvió el saco a la anciana y, al hacerlo, le gritó: "Pachamama!", al oído. El costal fué enterrado, a continuación, junto con las ofrendas para la diosa telúrica (24).

Poca duda puede haber acerca del simbolismo de estos rituales, en buena parte típicos del culto de las grandes diosas telúricas (25), a pesar de que los cronistas se limiten a decirnos, que los indios "mochaban" a Pachamama, en ocasión de las siembras, y "hablaban con ella", para que no se les rompieran los aperos de labranza y para que el producto de la cosecha fuese abundante (26).

2. Las fiestas de cosecha

Si bien existen también otras palabras, quechuas y aymaras, para designar las cosechas y las fiestas que éstas ocasionan, la voz quechua aymoray es la más difundida desde la antigüedad (27). Las fiestas más llamativas tienen lugar a partir del 3 de mayo, fecha en que se celebra la fiesta católica de la Invenición de la Santa Cruz y se da comienzo, oficialmente, al período de cosechas tardías (28). Al igual que en la siembra, los trabajadores se presentan con vestimenta nueva y adornos florales y se ponen a las órdenes de un qollana (ccollana) o "capitán", que dirige las tareas y los corales, que se entonan en la ocasión, y actúa como maestro de ceremonias (29). Por Polo de Ondegardo (1916 b: 192) sabemos que los indígenas ayudaban, antiguamente, y se sometían a otros tabúes, antes de proceder a cosechar, trillar y almacenar el producto de sus campos.

Rituales diversos preceden a la realización de las tareas, se intercalan con éstas y dan fin a las mismas. Siguiendo a Eliade (1954: 313 sigs.), podemos clasificarlos en: a) ritos fundados en la identificación de la mujer con la tierra labrantía y de la tarea agrícola con la cópula carnal; b) prácticas destinadas a propiciar o apaciguar al "poder" inmanente en los frutos recogidos o a su personificación; c) ofrendas y sacrificios destinados a la Madre Tierra y otros númenes vinculados con la agricultura y d) consagración ritual y consunción de las primicias de la cosecha.

Entre los primeros figura, no solamente la práctica, ya mencionada al hablar de la siembra, de arrastrar a una virgen por la chacra (30), sino también otras, como la de "apedrear" a las cosecheras casaderas con las wanlla (huanlla), es decir, con las papas de gran tamaño, o con los tubérculos estropeados por la lluvia (31) y, en primera línea, la licencia sexual que suele reinar en el período de las trillas y cosechas. Alencastre y Dumézil (1953: 75 sig., 78, 80) aluden a un interesante rito, aún practicado en Langui (prov. Canas, dep. Cuzco), cuando se recoge la papa. El mismo consiste en tender a una muchacha de espaldas, sobre la chacra, y en amarrarla al suelo con los miembros abiertos y extendidos. Puesto que opinan que sería audaz interpretarlo como un simulacro de sacrificio humano, estos autores se inclinan por creer que, con su ejecución, se intenta comunicar "... la fuerza de la fecundidad virginal ..." a la tierra. Al hacerlo, lo comparan con ritos parecidos, y no poco sensuales, que se practican en el vecino departamento de Puno, con el expreso propósito de lograr una abundante cosecha (32).

Gran riqueza de formas muestran los ritos destinados a apaciguar o propiciar al "poder" inmanente en los frutos recogidos o a su personificación. La ceremonia con que comienza la recolección de papas en Langui, es un magnífico ejemplo. Según la descripción de Alencastre y Dumézil (1953: 76 sig.) ésta se desarrolla como sigue: los trabajadores se reúnen en el centro de la chacra, fumigan ritualmente el lugar, coquean y efectúan una pequeña recolección preliminar; a continuación, amontonan las papas obtenidas sobre un paño extendido sobre el terreno, espiran sobre ellas y dirigen el siguiente ruego al montón: "Madre silvestre - joven madre - déjate arrancar - para que podamos cargar - nuestras llamas por centenas". An-

tes de entregarse a la tarea de cosechar el resto de la parcela, los trabajadores arrojan algunos tubérculos sobre este montón, los incitan a centuplicarse - musitando repetidamente la voz aymara pataka, "ciento" - y repliegan y amarran los bordes del paño, como si desearan aprisionar o entorpear a los frutos mágicamente multiplicados (33).

Concepciones muy similares subyacen, indudablemente, a la veneración que se rinde, en diversas localidades del departamento de Cuzco, al primer montículo de cereal, obtenido en las trillas, o a las plantas de maíz con mazorcas múltiples. Arguedas (1941), Dalle (1971c: 61 sigs., 65, Nota 1) y Mayta Medina (1971: 106 sigs.) coinciden en afirmar que éstos reciben nombres ceremoniales, tales como pacco mama, "madre dorada", agoya mamanchis, "nuestra madre-sustento" o tage sara, "madre del maíz" y son objeto de diversas ceremonias, durante las cuáles se invoca, repetidamente, a Pachamama. En Sicuani, éstas culminan cuando el primer montículo de grano es mezclado, al final de la trilla, con los restantes: este acto es interpretado como una boda y recibe, por ello, el nombre de "casarascca".

El temor que inspira el "poder" inmanente en los frutos de la cosecha motiva también otra práctica, repetidamente mencionada en las fuentes: la de revisar los campos ya cosechados con el objeto de que no queden frutos olvidados, que puedan venderse de los labriegos negligentes (34).

Por los cronistas sabemos que antiguamente se realizaban ritos similares, al margen del ceremonial oficial incaico. Cobo (XIII, xxvii) los describe así: "... cada uno tomaba de su chácara cierta parte de maíz más señalado, en poca cantidad, y, con ciertas ceremonias, lo ponía en una troj pequeña llamada pírua, envuelta en las más ricas mantas que tenía, y allí lo velaba tres noches; y después que habían tapado la dicha troj, la adoraban y tenían en gran veneración, diciendo ser madre del maíz de su chácara y gran parte que cada año se diese y conservase. Hacíanle cada año por este tiempo (mayo) un sacrificio particular, en el cual preguntaban los hechiceros a la dicha pírua, si tenía fuerza para el año siguiente; y si a los hechiceros se les antojaba decir que no, y que ésa era la respuesta que daba la troj, llevaban aquel maíz a quemar a sus chácaras con ciertos ritos, y hacían otra pírua con particulares ceremonias, di-

ciendo que la renovaban por que no pareciese (sic) la semilla del maíz; y si respondía que tenía fuerza para durar más tiempo, la dejaban hasta otro año" (35). Como actualmente, en otras regiones se propiciaba antaño a la fuerza de las cosechas, bailando el ayriwa (ayrihua, ayllihua) y otras danzas especiales (36). Por Arriaga (1910: 16), y diversas fuentes modernas, sabemos que aquél se baila en torno de un mallki (mal'qi), o "árbol", del que penden las plantas más productivas o los mejores frutos de la cosecha (37).

Paralelamente con estos ritos, en los que el poder inmanente en los frutos recolectados aparece representado como tal, figuran otros, en los que éste se presenta transfigurado en una personificación mítica. Gracias a los cronistas Arriaga (1910: 16) y Villagomes (1919: 149) sabemos que, a comienzos del s. XVII, se veneraban unas muñecas, hechas con cañas de maíz o ramas de coca, y ricas vestimentas de mujer, y que éstas representaban a la Zaramama, o "Madre del Maíz", y a la Cocamama, o "Madre de la Coca" (38). Algunos de los ritos, a los que nos referiremos más adelante, evidencian, además, que, en ocasiones, éstas y otras personificaciones míticas similares, eran representadas por alguno de los cosechadores.

Dada su condición de diosa de la fertilidad, en general, y de donante de plantas cultivadas y silvestres, en particular, resulta natural que Pachamama sea la principal destinataria de los dones que se ofrendan durante las cosechas. En los pueblos de la sierra peruana, éstas comienzan, según Arguedas (1941), con una plegaria de acción de gracias a Pachamama, "... por haber hecho germinar la semilla, por haberla alimentado y haberla hecho madurar ..." y concluyen con un largo y emocionado discurso que le dirige el gollana, mientras asperja chicha y aguardiente en su honor. La misma fuente nos informa, además, que ella es la destinataria de las libaciones que se vierten sobre la era - al iniciar la trilla - y sobre el primer montículo de grano. Por otras fuentes sabemos que otro tanto ocurre en las cosechas del altiplano boliviano (39). Polo de Ondegardo (1916b: 192) afirma que en el s. XVI se le ofrecían dones cruentos e incruentos, en el tiempo de la siembra como en el de "... coger mayz, ó papas, ó quinua, ó yucas, y camotes, ó otras legumbres y frutos de la tierra ...".

Muy interesantes son los conjuntos rituales de primicias que se conservan en el S de Perú y en el altiplano boliviano. El que se realiza en la villa de Chucuito (dep. Puno) se denomina manq'ataki loqaña p'awaqa, "hacer una ofrenda para la comida", y consta de una primera parte, dedicada a consagrar, con ayuda del pago u oficiante, a los frutos más perfectos del año, y de otra, en la que éstos se consumen colectivamente, junto con la carne de una llama ritualmente sacrificada (40). Parece tratarse de una versión moderna, y menos ceremoniosa, de la fiesta que uno de los informantes de Cieza de León (1945: 283 sigs.) presencié, en 1547, en otra población del mismo departamento (41).

En otras regiones es habitual asar una parte de los tubérculos o mazorcas cosechados, en grandes hornos de tierra - las famosas pachamanca o wathiya (42) -, y consumirlos mancomunadamente en una pausa del trabajo. La Barre (1948: 184) constató, en Sicásica (dep. La Paz), que la mitad de los frutos de mejor calidad se separa, con dicho fin, mientras que la mitad restante se reserva para semilla y para el banquete de la cosecha siguiente. Paredes (1963: 123) afirma que, en Bolivia, los comensales se sientan en círculo, en tales ocasiones, y que cuatro flautistas se ubican en la dirección de los puntos cardinales y tañen melodías "... con el fin de no ahuyentar el alma de los frutos, que debe continuar vivificando ese terreno, para que al año próximo se manifieste más prodigo en dones". Esto, y otras precauciones rituales que se le asocian en otras partes (43), revela que se trata de verdaderas ceremonias destinadas a eliminar el peligro que acompaña a la consunción de toda nueva cosecha, y a inaugurar el aprovechamiento profano de las mismas (44). Dada la difusión que parece haber tenido, en el área en estudio, el mitologema alusivo al origen de las plantas cultivadas, a partir del cadáver o de los miembros despedazados de un numen, es posible que estos rituales hayan sido rememoraciones de dicho suceso mítico. Así parece sugerirlo el hecho, antiguamente registrado por Cieza de León (1945: 284 sig.) y recientemente por Tschopik (1951: 279), de que las primicias, elegidas para la ocasión, sean asperjadas, antes de ser preparadas para el banquete, con la sangre de una llama sacrificada con este fin.

3. Batallas y otras competencias rituales

La más dramática manifestación del ritual agrario-propiciatorio, y aquélla que revela más claramente su arcaísmo, se exterioriza bajo la forma de batallas rituales, tales como la que von Tschudi (1846 II: 358) documentó, en el siglo pasado, en Acobamba (dep. Junín) y como las que Alencastre y Dumézil (1953: 12 sigs.), Barrionuevo (1971), Gilt Contreras (1959) y Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962) presenciaron y estudiaron, en las últimas tres décadas, en los parajes de Tocto (Toqto) y Chiaraje (Chirayaqe) (prov. Canas, dep. Cusco) (45).

Estas batallas se realizan una o más veces al año y, si bien las fechas en que tienen lugar varían localmente, por haberse incorporado a las fiestas de diversos santos, e incluso a la Navidad, una de las ocasiones coincide siempre con el Carnaval (46). Los contendientes son miembros de dos parcialidades vecinas, y desempeñan actividades distintas, durante la lucha, según su sexo, edad y posición socio-económica. Pese a que concurren a un encuentro sangriento, en el que pueden dejar la vida, lo hacen con sus mejores ropas y aperos de montar, recalcando así, el carácter ceremonial que se concede a la ocasión (47). Con excepción de los zurriagos, que se incorporaron a estas luchas junto con el uso del caballo, las armas utilizadas son las tradicionales waraka (huaraca, guaraca), "hondas", wichi-wichi, "bolas perdidas" y liwi, "boleadoras". Prolongadas libaciones de alcohol preceden a la lucha propiamente dicha. Esta se realiza en dos tiempos - el wayna akullay o "coqueo joven" y el pijchu tupay o "segundo coqueo" (48) - separados por una breve tregua, durante la cual los contendientes reponen fuerzas, beben y entonan canciones guerreras. Las mujeres presencian el combate, azuzan a los contendientes y, en ocasiones, intervienen activamente en éste. La lucha se decide en el segundo tiempo, dando ocasión a que el bando ganador se apodere de un cuantioso botín - que consta de prendas, cabalgaduras y armas - y proceda a raptar a las mujeres de los vencidos (49).

A diferencia de lo que ocurre con la población mestiza y con los grupos más aculturados - quiénes interpretan estas batallas como rememoraciones, meramente recreativas, del levantamiento revolucionario de Tupac Amaru (50) o de las luchas

entre los Inca y los Colla - los indígenas tienen plena conciencia de que se trata de una ceremonia preincaica, de carácter agrario-propiciatorio (51). Por esta razón, "pagan" a la Madre Tierra y a los cerros sagrados de la región, antes de iniciar el combate, y se regocijan si alguno pierde en él la vida, porque saben que su sangre fertilizará los campos.

Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962: 294 sigs.), quiénes estudiaron monográficamente el problema de las batallas rituales, destacan particularmente su vinculación con la división de la sociedad en mitades, identificadas con determinadas orientaciones geográficas y deidades. Como se desprende del caso particular del Tocto - y también de otros encuentros registrados por otras fuentes - esta identificación es decisiva para el desenlace del combate, pues, si bien el objeto perseguido es derramar sangre, se cree que el efecto fructificante de la misma sólo se hace sentir, cuando gana una determinada parcialidad, cuyo sentido de superioridad respecto de la otra, se pone de manifiesto en el tenor de los improperios con que sus miembros apostrofan a sus contrincantes. Otros rituales ya descritos (V. págs. 79 sigs.) son igualmente sintomáticos de la existencia de un sistema dual.

En muchas localidades, los encuentros asumen un carácter incruento y simbólico, ya que se reducen a torneos, más o menos violentos, en los que los dos bandos - o sus representantes - luchan cuerpo a cuerpo o usan frutos verdes como proyectiles. Alencastre y Dumézil (1953: 31 sigs.) y Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962: 298) coinciden en señalar, que ciertos ritos de flagelación, que se practican por parejas, e integran, frecuentemente, el ceremonial de propiciación agropecuaria o las fiestas del Carnaval, sólo son derivaciones de estas batallas. La información que reunieron, demuestra que el polarismo entre los sexos es el "leitmotiv" de estos ritos agrario-propiciatorios, cuya efectividad depende del triunfo del principio femenino (52).

Estrechamente emparentadas con las batallas rituales, se hallan, también, las carreras cúlticas, que se realizaban antiguamente en el reino de Chimú, e integraban, en el Huarochirí preincaico, el ceremonial de las fiestas anuales de Chaupinamca, la Madre Tierra, y del polifacético Pariacaca (53). Los estudios de Hissink (1951: 127), Kutscher (1950: 84, figs. 36, 38,

50, 54, 67, 1954: 69 sigs., figs. 67-73) y Trimborn y Kelm (1967: 217 sigs., 258 sig., 282 sig., 285 sig.) han demostrado que los competidores pertenecían a dos partidos, geográficamente orientados, y vinculados con determinadas concepciones mítico-religiosas, y que el objeto originario de las mismas era favorecer el crecimiento y maduración de las plantas (54). Por Soria Lens (1955: 133 sig.) sabemos que éste carácter también se concede en Bolivia a las carreras y competencias rituales, en las que se traban, por Carnavales, los jóvenes pertenecientes a las dos mitades, en las que se divide la población de Pelechuco (dep. La Paz) y otras aldeas.

Si se tiene en cuenta, que tanto el Quechua como el Aymara del s. XVII, poseían voces que parecen haber designado a las batallas rituales (55), llama la atención lo poco que los cronistas dicen acerca de éstas. Gracias a Cobo (XIII, xxvi) y Molina (1959: 81 sigs.), sabemos que un encuentro similar constituía el acto final de las fiestas incaicas de "armar caballeros". De su descripción de dicha fiesta se desprende, en efecto, que los jóvenes iniciandos de Hanancuzco se enfrentaban, en ocasión de la misma, con los de Hurincuzco, y luchaban con éstos, valiéndose de hondas y frutos espinosos. Molina remata su descripción del encuentro, con la siguiente observación que, por vía lingüística, prueba su parentesco con las batallas rituales que se realizan actualmente en Tocto y Chiaraje; la misma reza: "Llamaban a esto chocano; hacían esto para que fuesen conocidos los de más fuerzas y más valientes; concluido lo cual se sentaban todos por sus parcialidades, vestidos los nuevos caballeros con unas vestiduras nuevas, las camisetas negras y las mantas leonadas, pequeñas, y unas plumas en las cabezas, blancas, de unos pájaros que llaman tocto ..." (56). Este encuentro tenía lugar en la plaza del Cuzco, donde se hallaban expuestas las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno y Luna y los cuerpos de los incas y señores difuntos "... poniendo los que habían sido señores de la parcialidad de Anancuzco en ella y los de Hurín Cuzco en la suya ..." (57). Este concluía, según Cobo (XIII, xxvi), con un sacrificio dedicado a la Luna. Ya sea por influencia incaica - como lo sugieren Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962: 300) - o porque este carácter se vinculara siempre con ellas - como lo creemos nosotros - las batallas del Tocto y del Chiaraje también constituyen una prueba de iniciación, para los jóvenes que participan por primera vez en ellas.

El interés que despiertan estas competencias rituales se ve incrementado por la vinculación, que parecen haber tenido con prácticas canibáticas, y probablemente también, con la caza de cabezas. La existencia de esta vinculación, es atestiguada por ciertas tradiciones - recogidas por Alencastre y Dumézil (1953: 20) en Langui y por La Barre (1948: 162 sig.) y otros a orillas del Titicaca - alusivas a prácticas canibáticas en general y, en especial, a la costumbre de beber chicha o sangre en los cráneos de los que morían en las batallas del Chiaraje; a éstas se refiere también el texto de esta antigua canción guerrera quechua, aún viviente en el patrimonio literario oral del departamento de Ancash:

"Vamos a medirnos con el enemigo
que el descanso es de mujeres.
Somos hombres y él conoce nuestro valor
Su sangre la hemos olido.
A prisa corramos a beberla en su mismo cráneo.
Haremos collares de sus dientes,
Flautas de sus huesos,
Tambores de su piel
Para luego bailar con sus mujeres
Y hacerlas nuestras y de nuestros camaradas".

(58)

La existencia de prácticas canibáticas en época preincaica y de la costumbre de desollar a los cautivos, para hacer parches de tambor con sus pellejos, es confirmada, por lo demás, por Cobo (XI, viii), Garcilaso (I, xi - xii) y otros cronistas, tal como la de cazar cabezas, por los restos materiales de diversas culturas preincaicas (59).

El hecho de que estas competencias sobrevivieran, pese al barbarismo de algunas de ellas, tanto a la introducción del cristianismo, como al impacto de la civilización occidental, evidencia que se trata de manifestaciones profundamente arraigadas y enraizadas en concepciones de fundamental importancia. Hace más de dos décadas, Jensen (1948: 122 sig.) ya aludió a la probable vinculación del encuentro que describe von Tschudi, con la versión del mitologema de Hainuwele, que Calancha (1638/9: 242 sigs.) recogió, a comienzos del s. XVII, en la costa central de Perú. Este mitologema, alusivo al asesinato primigenio de éste o de otros númenes homólogos, y a la consiguiente trans-

formación de sus miembros despedazados en plantas cultivables, constituye, en otras regiones del globo, el centro neurálgico de una ideología, que se funda en el reconocimiento, por parte del hombre, de sus antagónicas condiciones de mortal y gestador de nueva vida. Por lo mismo, esta ideología confiere enorme importancia al acto de matar ritualmente, y a otras prácticas que, como el canibalismo y la caza de cabezas, el rapto de mujeres y las competencias iniciáticas, son típicas - según Jensen (1948: 142 sigs., 157 sigs.) - de los agricultores más primitivos.

Los resultados de las investigaciones realizadas en los últimos años contribuyeron, por un lado, a reforzar la impresión de que las competencias rituales, aquí estudiadas, se habrían vinculado con el mitologema en cuestión, y a demostrar, por otro, que aquéllas y éste no pueden considerarse como supervivencias de una concepción del mundo en todo equiparable a la de los cultivadores inferiores de otras regiones del globo. Esto último se desprende, en forma particularmente clara, de los recientes estudios de Zerries (1969) sobre el origen u obtención de las plantas de cultivo y el comienzo de la agricultura en los mitos de los indios sudamericanos. Habiendo comprobado, en un trabajo anterior, que el mitologema de Hainuwele también forma parte, en Sudamérica, de las concepciones de algunos pueblos cazadores y recolectores, este autor verificó, en esta oportunidad, que éste figura, asimismo, en la mitología de los primitivos cultivadores amazónicos y en la de las altas culturas andinas y que no es aquí antitético, respecto del mitologema que asigna un origen celeste a los cereales, pues éste se utiliza, igualmente, para explicar el origen de los tubérculos. Estas comprobaciones lo indujeron a advertir, que la existencia, en este subcontinente, de una ideología como la que Jensen postuló para los plantadores de tubérculos del Viejo Mundo, es tan hipotética, como la pretendida prioridad del cultivo de las plantas que los producen.

4. Cacerías rituales

Intimamente emparentadas con las competencias rituales que acabamos de estudiar, se hallan las cacerías de cerco - chaco o chacu (60) - que hasta hace pocos años se realizaban anualmente en toda el área en estudio.

Las investigaciones de Ambrosetti (1953: 148 sigs.), Boman (1908 II: 448 sigs.) y otros autores (61), han demostrado que este tipo de cacerías se realizaban aún, a principios de siglo, en los Valles Calchaquíes de Salta y en la Puna de Jujuy. No cabe duda de que se trataba de una práctica institucionalizada, pues Boman afirma que la región nombrada en último término había sido dividida, por los propios nativos, en circunscripciones de chaco que se hallaban a cargo de "capitanes" vitalicios, que gozaban de gran prestigio. Las cacerías eran precedidas por una ceremonia, llamada cachacuna (62), que se dedicaba a Pachamama, Ambrosetti la describe de esta manera: "Formados los cazadores al pie del cerro, el capitán hace un agujero en el suelo, en donde todos depositan una ofrenda de coca, cigarros y llicta, en tanto que el primero, derramando un poco de aguardiente, invoca, para que le sea propicia en la cacería, a la Pacha Mama, en la siguiente forma:

"Pacha Mama, Santa Tierra
Kusiya Kusiya
Vicuñata cuay
Amá-mi-uaicho
Kusiya Kusiya" (63)

Esto resulta notable, si se tiene en cuenta, que estas cacerías no parecen haber sido asociadas, por entonces, con la fertilidad de la tierra, y que los lugareños creen, hasta hoy, en un señor de las vicuñas y otros animales silvestres.

Fuera de comprobar que el chaco se realiza aún, por Carnavales, en algunas regiones del departamento surperuano de Puno, Aranguren Paz (1975: 128 sigs.) constató, igualmente, que éste es, en realidad, "... otra celebración de 'pago a la Tierra' ...". En Picotani (prov. Azángaro), la cacería es precedida, según esta autora, por una t'inka u ofrenda simple, que se efectúa la vispera. El día mismo de la cacería tiene lugar otra ceremonia que sólo difiere en detalles nimios de la que Ambrosetti observó en los Valles Calchaquíes. Esta es celebrada por el que dirige el chaco. Los zorros, cazados en esta ocasión, se decoran con serpentinas y mixturas y se entierran ceremonialmente, si están muertos, antes de abandonar el teatro de la cacería. Las presas restantes, son llevadas al pueblo para ser entregadas a las autoridades nativas o al más anciano del lugar. Los cazadores reciben, en cambio, diversos manja-

res y bebidas que se consumen mancomunadamente. Danzas tradicionales acompañan al acto, en algunas localidades. Aranguren Paz cierra la descripción del chaco con este interesante comentario: "Es importante el hecho de mostrar la caza como una actividad colectiva, regida por una autoridad central que se halla en comunicación con la divinidad, y es capaz de interpretar sus designios. A la vez es una manifestación de deberes y derechos, basada en un principio de autoridad subyacente, en que los subordinados entregan la caza al que dirige, y éste aporta la comida de los participantes. Las ceremonias siguen siendo un 'pago a la Tierra que les da el animal'".

El mismo carácter ritual se asigna, en Sallaq (prov. Quispicanchis, dep. Cuzco), a las cacerías de perdices que se realizan anualmente en los días de Carnaval. Morote Best (1951: 115) dice que los participantes vierten chicha sobre la tierra, antes de partir para la caza, y la asperjan en dirección de las montañas sagradas de la región; el acto es interpretado, actualmente, como un sacrificio compensatorio.

Aunque la prohibición - impuesta por los gobiernos de Perú, Bolivia y Argentina - de cazar vicuñas y otras presas mayores, las indujera a reemplazar las cacerías ceremoniales de dichos animales, por representaciones cúltricas de éstas, ello no fué óbice para que las comunidades aymara, de orillas del Titicaca, continuaran valorándolas en su condición de ritos agrario-propiciatorios (64). Estas representaciones, a las que ya aludió Bandelier (1910: 103), reciben los nombres de chacuayllu (65), chokela (coqela) (66) y mimul (?) y se realizan anualmente, en diversas poblaciones, cuando concluye el período de las cosechas (67). Como las cacerías reales, éstas tienen lugar sobre la cumbre de una colina. Las mismas constan de varias danzas y pantomimas, ejecutadas por grupos especializados de danzarines enmascarados, que imitan el tendido del cerco o chacu y la cacería propiamente dicha y escenifican, en algunas localidades, el siguiente tema mítico: el jefe o mal'ku de los cóndores y el jefe o mal'ku de los zorros, persiguen a una vicuña, perteneciente a los hombres, y la matan, pese a que una pareja de auqui, o antepasados míticos, se esfuercen por evitarlo; en venganza, éstos capturan, ayudados por los hombres, a los culpables, ejecutan al zorro, ahuyentan al cóndor y resucitan, finalmente, a la vicuña (68). Esta es representada por un bailarín, que porta una vicuña embalsamada o se cubre con

la piel de este animal, e imita, al danzar, sus ágiles movimientos. Su sacrificio es naturalísticamente escenificado, en Chucuito, por un paqo u oficiante profesional, que abre la cavidad ventral del animal embalsamado, extrae vejigas llenas de sangre fresca de ella y la ofrece, junto con otros dones, a la tierra y los genios locales (69).

Es probable que el reemplazo de las cacerías rituales de auquénidos y cérvidos, por las de aves, o por representaciones cúllicas de aquéllas, se remonte a la época incaica, pues los cronistas Cobo (XIV, xvi) y Garcilaso (VI, vi) coinciden en afirmar, que el chaco sólo podía realizarse, por entonces, con venia especial de los funcionarios estatales o que era considerada como una actividad deportiva, que éstos reservaban para sí.

No cabe duda, no obstante, de que en época preincaica, estas cacerías poseían verdadero carácter ritual y tenían un lugar fijo en el calendario ceremonial de las tribus que poblaban el área en estudio. Un mito, alusivo al origen y hazañas de Tumayripaca, un héroe muy venerado por los pobladores de la antigua provincia de Chinchaycocha (actuales provincias de Pasco y Junín), habla, por ejemplo, del memorable chaco de vicuñas, que éste organizó en el llano de Uirapampa, para imponer su supremacía a todos los cerros y huacas de la región (70). La crónica de Avila informa, por lo demás, que una de las tres grandes fiestas anuales, de los antiguos huarochirenses, culminaba con la realización del chanco ó chaco y con la ejecución, por parte de los cazadores, de algunas danzas, que quizás se asemejaran a las que aún se bailan en las altiplanicies puneñas y a orillas del Titicaca (71). Esta fiesta se celebraba, a comienzos del siglo XVII, para rememorar los actos de Tutayquiri - un héroe mitológicamente emparentado con el señor de los fenómenos meteorológicos (V. págs. 201 sigs.) y tipológicamente equivalente a Tumayripaca - y para promover la caída de las lluvias estivales, que garantizan el éxito de las cosechas. Ciertas referencias, contenidas en el léxico aymara de Bertonio (1879 II : 323, bajo "Sucullu" y términos siguientes) y ya comentadas por von Tschudi (1891:134 sig.), demuestran que la costumbre de concluir el año agrícola con una cacería ritual de vicuñas, se hallaba muy generalizada en el Collao, y prueban, además, que antiguamente también se usaba ungir a los niños, nacidos durante el año, con la sangre de las presas cobradas.

Es probable que estas cacerías ceremoniales hayan formado parte de un sistema periódico de intercambio. Esta hipótesis - refirmada por los ya comentados datos de Aranguren Paz - fué recientemente formulada por Duviols (1973: 177 sig.), en base a un informativo documento colonial, del cual se desprende, que la carne obtenida en las mismas era intercambiada, en Hacas (dep. Ancash), por productos agrícolas, y que las partes interesadas en este trueque eran grupos biétnicos y probablemente especializados en la explotación de pisos ecológicos complementarios (72). Otras fuentes del s. XVII revelan, por otra parte, que los trofeos cobrados en estas cacerías poseían gran importancia ceremonial. Tal ocurría, por ejemplo, con las cornamentas de ciervo y venado, que los hombres se ponían para danzar y tocar la succha en las grandes fiestas agrario-propiciatorias (73). Otro tanto ocurría con las piedras bezoares. Los Agustinos (1952: 95) dicen, en efecto, que los antiguos habitantes de Huamachuco veneraban a las que se extraían del vientre de los venados, cobrados en la caza, y Cobo (III, xxix) afirma que las concreciones procedentes del vientre de las vicuñas y venados eran mucho más estimadas que las de las llamas (V. asimismo pág. 89).

Este tipo de cacerías de función agrario-propiciatoria no son, de ninguna manera, exclusivas del ceremonial centro-andino. Los estudios de Niggemeyer (1960) demostraron que, en otras partes del globo, también se realizan cacerías en vinculación con el ritual agrícola y el culto de la Madre Tierra, y los de Jensen (1948: 151 sig., 1960: 188 sigs.) probaron que éstas son típicas de los plantadores inferiores del Viejo Mundo. En virtud de estos paralelos y de que el chaco andino también se haya asociado, - como lo hacen las cacerías y competencias rituales de aquéllos -, con ciertos ritos de pasaje (74), otros autores opinan, que se trata de las supervivencias de una ideología equivalente a la de dichos plantadores. Esta hipótesis es puesta en tela de juicio, por los estudios ya comentados en el punto anterior.

c) Ritos de propiciación pecuaria

Lo primero que llama la atención, cuando se emprende el estudio de las ceremonias destinadas a propiciar la multiplicación de los ganados, es el contraste existente, entre la frecuencia y prolijidad, con que aparecen descritas en la moderna literatura etnográfica y folklórica (75) y la parquedad, con que las mencionan los cronistas. Sus datos bastan, no obstante, para determinar que éstas tenían lugar, en época incaica, cuando se llevaba a cabo el recuento y repartición del ganado, y para documentar la antigüedad de algunos de los elementos integrantes del aculturado ritual contemporáneo.

Puesto que la práctica de señalar el ganado con cortes distintivos, o con marcas de posesión, aplicadas con hierros candentes, ha pasado a constituir uno de los pasos más importantes de las fiestas de pastores, éstas se conocen, hoy en día, con los nombres españoles de "señalada" - o con sus formas hibridizadas "señalaco", "señalaska", "señalakuy", "siñala'ku'y" y "señalay" (76) - "marca" y "herranza", "hierra" o "yerra", o se designan con expresiones quechuas o mestizas que, como rinrikuchuy, "cortar oreja", uysha o uwish kuchuy, "cortar oveja", y "waka fierroy" (77), también aluden a dichas prácticas. La bibliografía registra, asimismo, una serie de denominaciones, que hacen referencia a la circunstancia de que los animales se reúnen y aparean en dichas ocasiones. Entre las mismas, figuran expresiones tales como llamatinku, "encuentro de llamas", y cchajrru (cāxru, shahru), "entrevero", "mezcla", usuales ambas en territorio boliviano (78), y como llama shuntu, "juntar, reunir las llamas", de uso corriente en el Valle del Mantaro (79). Flury (1960: 130), y algunos documentos inéditos, referentes a la puna argentina, denominan kilpi (killpi) o "quilpiada" a las ceremonias propiciatorias de la multiplicación del ganado; estas voces derivan del verbo quechua killpiy, consignado en el diccionario de Perroud y Chouvenc (1970, 2a. parte: 84) con los significados de "astillar, romper un canto de cualquier cosa" y de "señalar los animales".

En la actualidad, las "señaladas" tienen lugar, principalmente, en los dos períodos del año, comprendidos entre fines de junio y mediados de agosto, y entre fines de diciembre y fines de febrero (80). Algunas fechas poseen una importancia particular, dentro de estos períodos, y constituyen verdaderos hitos cronológicos para su celebración. Tal es el caso, por e-

jemplo, con los primeros días de agosto y de febrero, en los que también se realizan las fiestas dedicadas a Pachamama. Asimismo es frecuente llevarlas a cabo, en concordancia con las fiestas de Santiago Apóstol (25 de julio), de San Juan Bautista (24 de junio) y de otros santos que, al igual que éstos, se veneran como hipóstasis de los antiguos dioses meteorológicos y de los señores locales del ganado (81). Fiestas de idéntica funcionalidad tenían lugar, en el Incanato, en los meses de Hatún Aymoray Quilla (mayo) y a los veintidos días del mes de Capac Raymi (diciembre) (82).

Las fiestas contemporáneas de pastores duran de uno a ocho días, según la región, e interesan, comúnmente, a un grupo social integrado por el patrón del ganado, su familia nuclear y extensa, y otras personas, relacionadas con aquél por los vínculos del compadrazgo o las obligaciones del ayni. Las posiciones ceremoniales más importantes corresponden, según lo constató recientemente Quispe (1969: 14 sig., 20) en las comunidades de Choque Huarcaya y Huancasancos (prov. Víctor Fajardo, dep. Ayacucho), al patrón y la patrona - los cuáles sólo portan estos títulos en ocasión de estas fiestas - y a los masa, es decir, los yernos del patrón y otros parientes afines que reciben, igualmente, esta denominación clasificatoria. En estas comunidades se realizan también, según pudo comprobarlo Quispe (1969: 40 sigs., 79 sigs.), herranzas organizadas por cofradías religiosas, poseedoras de tierras y ganados; las posiciones ceremoniales del patrón y los masa son asumidas, en éstas, por las personas que ocupan determinados cargos en la junta administradora de la cofradía.

Si se hace abstracción de las variantes regionales, el ceremonial - que constituye, indudablemente, la parte más importante de las mismas - puede esquematizarse de la siguiente manera:

a) Rituales vinculados con el ganado y su multiplicación:

- aspersión y fumigación de los animales, generalmente acompañada de ritos de circunvalación, en torno del corral, y de otras prácticas ceremoniales.
- decoración de los animales con borlas de lana y embijamiento de los mismos con taku o llampu.
- apareamiento ritual de dos animales jóvenes, que actúan como *pars pro toto* de la majada o hato.

- otros ritos mágico-propiciatorios de la multiplicación animal.
 - ungimiento de las illa o amuletos propiciatorios de la fertilidad de las distintas especies de ganado.
- b) Rituales destinados a propiciar a las deidades responsables de la multiplicación animal:
- ofrecimiento de libaciones y sahumerios a las mismas.
 - oblación de dones diversos y matanza ritual de un representante de la especie animal, cuya multiplicación se propicia.

Escenario de estos ritos es la kancha o corral, en la que se encuentra la "caja" u hoyo de ofrendas y/o la "piedra-pachamama" (V. págs. 59 sigs.). Es interesante destacar que, si bien la realización de una parte de los del primer grupo, corre por cuenta del patrón y la patrona, y la otra por la de sus parientes e invitados, la ejecución de los ritos del segundo grupo requiere la intervención de un paqo u oficiante profesional (83). Puesto que algunas de estas prácticas y rituales ya han sido detalladamente discutidos en el capítulo tercero y se hallan exhaustivamente descritos en la literatura etnográfica y folklórica, nos limitaremos, aquí, a comentar brevemente aquéllos puntos que requieren una explicación complementaria, a mencionar sus antecedentes históricos y a destacar el papel que el culto de Pachamama desempeña en este complejo ceremonial.

La práctica de asperjar a los animales con brebajes ceremoniales, golosinas, flores, harina de maíz y otras sustancias, se halla tan difundida y posee tanta importancia dentro del mismo, que la totalidad del complejo se denomina, en algunas regiones, t'inka y, en otras, ch'allakuy (č'alla'ku'y), como dichas acciones (V. págs. 102, 111 sig.). Se trata evidentemente de un elemento antiguo, pues Molina (1959: 80) dice que en las fiestas de pastores, que se hacían por todo el reino, "... asperjaban con chicha por el ganado ...". Mediante estas aspersiones - y también mediante las fumigaciones con koa o incienso, y las espiraciones rituales (samaykuy o samincay) (V. pág. 112) con que generalmente comienzan estas ceremonias - se purifica al ganado y se le infunden fuerzas, antes de propiciar su multiplicación. La circunvalación ritual del corral, que generalmente precede a estos actos, no sólo transforma a éste

en un recinto sagrado, sino que lo demarca y separa del espacio profano circundante (84).

Igualmente antigua - y repetidamente documentada por los cronistas (85) - es la práctica de engalanar a los animales con campanillas, aretes o borlas de lana y con motas multicolores del mismo material, que se les amarran en la propia lana. Puesto que estos adornos se denominan chimpu o puyllu en Quechua (86) y tikka (t'ika) en Aymara, no sorprende que este acto ceremonial se denomine chimpuni (chimpuy) o puylluni (puylluy), en la una lengua, y ttikacha (t'ikacha) o ttikachaña, en la otra (87). Nachtigall (1966: 298, fig. 187) se remite a una vasija calchaquí, que representa a dos llamas apareadas y con aretes en las orejas, para probar el carácter preincaico de la práctica en sí y su originaria vinculación con la propiciación ritual de la multiplicación de los ganados (88). Al acto paralelo de embijar a los animales con llampu o con el ocre ferruginoso, que se conoce con el nombre de taku, ha de atribuírsele el mismo simbolismo que posee la práctica, aún frecuentemente realizada por los concurrentes a las señaladas, de pintarse rayas en el rostro con la sangre de los animales (V. pág.107).

El "casamiento" o apareamiento simbólico de los mejores recientes de cada sexo, es uno de los ritos más importantes de las fiestas del ganado. El ya mencionado ceramio calchaquí y una serie de prácticas, aún supervivientes, demuestran que el mismo es una derivación eufemista de costumbres mucho más crasas, y más difundidas antiguamente. Gow y Gow (1975: 150 sigs.) y Pucher de Kroll (1950: 84 sigs.) brindan detalladas descripciones de las mismas. Estos autores aluden, en efecto, a verdaderos acoplamientos de llamas y alpacas, que ocurren en un marco ceremonial (89) y dan lugar a movidas fiestas pastoriles, durante las cuáles, los jóvenes se cubren con los cueros del ganado sacrificado durante el año y se entregan a toda clase de juegos eróticos (90). Estas prácticas revisten sumo interés, porque evidencian que, en el mundo de creencias de estos indígenas, la fecundidad de los animales se relaciona tan estrechamente con la de los humanos, como ésta lo hace con la de la tierra. Ellas permiten comprender, además, por qué los antiguos habitantes de Huarochirí propiciaban la multiplicación de sus llamas, mediante la repetición de los mismos rituales con los que propiciaban la abundancia de las plantas cultivadas y la propia fecundidad (91).

El efecto de las prácticas precedentes es reforzado, habitualmente, mediante la ejecución de diversos ritos mágico-analógicos, que también integran el ceremonial agrario. Uno de estos consiste, como lo aclaramos al referirnos a los montículos de piedras blancas, que se levantan en los apriscos jujeños, en agregar nuevas piedras a los mismos, y en formular, simultáneamente, votos, para que el ganado de los vecinos ricos, se transfiera a la majada o hato del anfitrión (V.págs. 72 sig.). Este rito posee una gran difusión - si bien no parece vincularse, en otras regiones, con la erección de "cairns" - y reconoce numerosas variantes locales (92). El mismo efecto mágico-propiciatorio de la multiplicación del ganado, se persigue, en otras localidades, mediante el recuento de hojas de coca, que representan a una determinada cantidad de animales, mediante la repetición, conjuratoria, de la palabra "cien" o mediante otras prácticas similares (93). Dada la vinculación que este acto sacramental posee con nociones de fertilidad, no sorprende que los concurrentes coqueen, mientras se realizan éstos y otros de los ritos que integran el ceremonial de estas fiestas.

No cabe duda de que el ungimiento y las otras formas de manipular ritualmente a las illa ó enkaycho, las piedras bezoa-res y otros talismanes, vinculados con la multiplicación y el bienestar de los ganados, es un antiguo elemento de las fiestas de pastores. Ciertas referencias de los cronistas, permiten inferir, que los indios poseedores de llamas deponían, antiguamente, estos amuletos - llamados caullama en el hinterland de Lima - en el sitio de las huacas que velaban por el aumento de los ganados y por el bienestar de los miembros del ayllu (94). Estas prácticas no eran desconocidas por los Inca del Cuzco, quiénes poseían un carnero de oro, o curinapa, y otro de plata, o cullquinapa, y los conducían en procesión hasta un santuario, próximo a la ciudad, cuando hacían sacrificios por el ganado (95).

El ceremonial de las fiestas de pastores se completa con una serie de rituales - que se alternan con los descritos - tendientes a apaciguar, e instar a actuar, a las deidades que velan por el bienestar y el aumento del ganado. En distintas fases de la ceremonia, se les ofrecen libaciones y sahumerios con este fin. El hecho de que aún se usen, para hacerlo, recipientes de alfarería, en forma de llama o alpaca, y cuencos de plata con apliques zoomorfos, autoriza a creer que los e-

jemplares arqueológicos equivalentes se hubieran empleado en contextos ceremoniales equiparables (96). Al respecto es interesante señalar que algunas de las vasijas arqueológicas no sólo representan llamas acopladas, sino que muestran también escenas, que parecen haber sido extraídas del ceremonial de las fiestas de pastores (97).

La propiciación de las deidades protectoras del ganado culmina con el ofrecimiento de diversos dones incruentos y con la matanza ritual de un animal joven, cuya carne se consume, mancomunadamente, en el banquete que da término a la ceremonia, y cuya sangre y vísceras más nobles se reservan para los dioses. Al respecto es interesante señalar, que el corazón, aún palpitante, de la víctima se enterraba antiguamente, en Jujuy, junto a los "mojones" o montículos de piedras blancas, que se yerguen en los corrales, y que éste se deposita aún, en la Puna de Moquegua, sobre los instrumentos musicales, con los que luego se tañen arcaicas melodías, destinadas a "alegrar" a los dioses (98). La difundidísima práctica de enterrar los trozos de oreja o rabo, es decir, las "señales" que se rebanan, en estas ocasiones, a los animales, sólo es, como ya lo dijimos anteriormente, una derivación de estos sacrificios (V. pág. 108). Esta operación, llamada "señal pampay", por algunos autores, se lleva aún a cabo, en algunas regiones, al pie de los cerros, en los que "habitan" los desdibujados, aunque no olvidados, señores locales del ganado (99). Algunos datos, dispersos en las crónicas, permiten comprobar que, antiguamente, también se sacrificaban llamas en el curso de las ceremonias propiciatorias de la multiplicación del ganado. Expresamente lo afirman Arriaga (1910: 24) y Villagomes (1919: 164), al decirnos que las llamas para el sacrificio procedían, algunas veces, de los hatos de las huaca, y eran donadas, en otras oportunidades, por los indios que deseaban propiciar la multiplicación de su propio ganado (100).

Las fiestas de pastores constituyen una de las ocasiones, en que el culto de Pachamama se manifiesta aún, con todas sus concomitancias. Apelando a su triple condición de madre primordial y de diosa de la fertilidad y de la vegetación, se le dedican una parte de las libaciones y sahumerios, que se ofrecen en el curso de las mismas, y también otros dones, entre los que figuran la sangre, el corazón y el hígado de la víctima de sacrificio. Con la noción, indudablemente vinculada con la

creencia en esta gran diosa materna y telúrica, de que los animales domésticos surgieron, como los hombres, del seno de la tierra y regresan a éste, después de la muerte, parece vincularse la práctica, aún vigente en algunas regiones del S de Perú, Bolivia y el NO argentino, de enterrar ceremonialmente, junto al "mojón" o a las piedras, que se veneran como "casitas" de la deidad o como pars pro toto de la tierra divinizada (V. págs. 59 sigs., 72 sigs.), el esqueleto de la víctima de sacrificio (101). La misma noción subyacía a la costumbre, aún vigente en Chinchaycocha (dep. Junín) en la época colonial, de sacrificar un par de llamas - solemnemente conducidas hasta sus riberas - en honor de dos lagunas, que se veneraban como pacarina o lugares de origen de estos animales (102), y a la práctica, habitual en el Cuzco incaico, de venerar una llama blanca (Napa), que representaba al primer ejemplar de su especie que emergiera de la tierra (103).

d) Fiestas y ritos para promover la abundancia de agua

En un medio geográfico con las características, ecológicas y climáticas, de los Andes centro-meridionales, es sólo natural que las prácticas cúlticas destinadas a promover la caída de lluvia y el continuo manar de las fuentes ocupe un lugar tan importante en el ceremonial, como los rituales de propiciación agraria y pecuaria. A pesar de que los rituales coinciden, en parte, y de que las nociones míticas alusivas al origen del agua pluvial y terrestre no se diferencian claramente, nos referiremos separadamente a los que tienden a provocar - o impedir - la caída de la primera y a los que se proponen asegurar el continuo manar de la segunda. Este proceder se justifica, porque los segundos se asocian, en algunas localidades, con la operación de limpiar los canales de riego y adoptan el carácter de verdaderas fiestas colectivas, de varios días de duración.

1. Rituales destinados a provocar la caída de lluvia y a evitar las precipitaciones excesivas

Aunque no dejen de practicarse cuando la sequía invernal se prolonga indebidamente o la falta de lluvias amenaza destruir los sembrados, estos rituales no poseen, actualmente, un sitio fijo en el ciclo festivo anual. La iniciativa corre, generalmente, por cuenta de los mandones o cabecillas de los pueblos, quiénes se encargan de coleccionar los fondos y de contratar los servicios de un pago u oficiante profesional de culto (104).

Los actos principales tienen lugar junto a un lago o laguna glacial a los que se considera como residencias de ninfas acuáticas, concebidas ya como personificaciones de la lluvia, ya como mamaqochacuna o "madres" de dichos accidentes (V. págs. 207 sigs.), y en solitarios santuarios cumbreños, dedicados a una de las tantas "advocaciones" locales, del dios de los fenómenos meteorológicos (V. págs. 201 sigs.). Los mismos son detalladamente descritos por diversos autores modernos - entre los que figuran principalmente Jiménez Borja (1951a: 10), Oblitas Poblete (1963: 164 sigs., 339 sigs.) y Tschopik (1946: 518, 567, 1951: 197 sig., 277 sig.) - en quiénes nos fundamos.

Una comitiva, integrada por el pago, algunos funcionarios o cabecillas de la comunidad y un conjunto de músicos o danzarines se dirigen, como primera cosa, hasta los lugares citados. Revoleando estandartes y hondas (huaraka, warak'a) en el aire, y danzando frenéticamente al compás de roncás trompetas, éstos imitan, en territorio callawaya, el fragor de una tormenta. Por esto no sorprende que reciban los nombres de para wajaj (para huájvay), "llamador de lluvia", parapusaj ó paraapiri, "conductor o portador de lluvia", cutichej, "cambiador (del tiempo)" o ruphai qaterej, "ahuyentador del sol abrazador" (105). Junto a la laguna, o en aguas de la misma, el pago ofrece diversos sacrificios, cruentos e incruentos, y luego de describir, con tono quejumbroso, las penurias de sus mandantes, pide agua al genio del lugar e implora la protección de la Madre Tierra y los restantes dioses. Repetidas aspersiones, que imitan a la deseada lluvia, acompañan a estas rogativas. La siguiente operación se llama q'ocha warak'ay o "warakkeo", porque consiste en lanzar piedras a la laguna (q'ocha), con la honda o waraka. Los Callawaya usan guijarros recogidos en sus heredades, con este fin, y los lanzan de mo-

do que reboten, luego de rozar la superficie del agua, en dirección de las sementeras. A pesar de que éstos dan otras explicaciones, es indudable que se trata de una práctica fundada en simples nociones asociativas. Ello resulta evidente, si se tiene en cuenta que los para waja lanzan voces de mando, mientras ejecutan el "warakkeo" y repiten imperativamente, mirando hacia el cielo, la siguiente frase:

"Jacu unu phuyu, jacu para phuyu, llajta chajraicuta
garparipuwaicu"

"Vamos nube de agua, vamos nube de lluvia, nuestras
chacras de origen riéganoslas" (106).

Luego de cumplir con estos ritos, los miembros de la comitiva recogen agua de la laguna, en recipientes especiales, y regresan a la aldea, para asperjarla en las chacras y los manantiales agostados. Una serie de datos, recogidos o compilados por Delgado de Thays (1965: 258 sig.), Tello (1923: 187 sig.) y Valdizán y Maldonado (1922 II: 24) nos informan, que los pobladores de las regiones próximas a la costa, van a buscar agua a la misma mar, para realizar las operaciones destinadas a provocar la caída de lluvia.

A orillas del Titicaca, estos rituales se enriquecen con un detalle de particular importancia para nosotros. Nos referimos a la utilización de ranas o sapos como intermediarios. La información más completa, a este respecto, es la que Tschopik (1951: 277 sig.) obtuvo en Chucuito. Gracias a la misma, sabemos que el pago y los músicos encomendados de "hacer lluvia" (hallu luraña) (107), se embarcan, como primera cosa, en una balsa, y se internan en el Titicaca, para recoger el agua y pescar las ranas que se necesitan para este fin. La operación se solemniza con una ofrenda, dedicada al achachila del lago, y con la perfecta ejecución de una canción, que dice:

"Una rana, he emergido, María,
de la mar, del lago, he emergido.
Una rana, he emergido, María,
de las profundidades del lago he surgido.
Una rana, he emergido, María,
un una balsa de oro he salido.
Una rana, he emergido, María,
con un pértigo de plata he salido.
Una rana, he emergido, María."

(nuestra traducción)

Luego de regresar a la costa, la comitiva asciende, acompañada por un nutrido grupo de pueblerinos, hasta el santuario prehispánico - ya mencionado anteriormente (V. págs. 64 sig.) - que se halla en la cumbre del vecino monte Atoja. Mientras el ayudante deposita el agua, algunas plantas acuáticas y las ranas, en dos concavidades de la piedra sagrada, allí existente, el pago ofrece un nuevo sacrificio y ruega por lluvia al "tata Atoja" o *genius loci* y los circunstantes entonan, nuevamente, la "Canción de la Rana" y repiten, a voz en cuello, la palabra "lluvia". El ritual culmina, horas más tarde, cuando el agua se evapora, las plantas se secan y las ranas sedientas croan. Según declaración de un informante, los indígenas proceden así, porque creen que el "tata Atoja" se compadece de estos animales y envía lluvia, para evitar que sufran. Por otros autores sabemos, que también se utilizan sapos, con el mismo fin, y amuletos batraquiiformes de piedra (108).

Si bien los indígenas contemporáneos ya no son conscientes de ello, no cabe duda de que el rol de mediador que se asigna al sapo y/o rana en estos rituales, condice con las nociones simbólicas que se asociaban, y se asocian aún, en parte, con estos batracios. Este hecho no escapó a Wassén (1934 b: 630 sigs.) quién, hace más de cuatro décadas, ya señaló que dicho rol se hallaba en consonancia con la sacralidad que antiguamente se había asignado a estos animales (109). El significado de los actos, que se escenifican en el antiguo santuario, resulta evidente si se tiene en cuenta que ellos simbolizaban, otrora, a la tierra divinizada, y a Pachamama, su personificación mítica. La mención de María, en el texto de la "Canción de la Rana", es también explicable, en función de esta identificación simbólica, si no deja de considerarse, como ya lo hicimos en otra parte de esta monografía (V. págs. 53 sigs.), que Pachamama y la Virgen María se han sincretizado casi totalmente, con el correr del tiempo, y han intercambiado sus símbolos y atributos (110). Es interesante señalar, por esta razón, que si bien los rituales que acabamos de describir son exponentes, como la mayoría de las prácticas destinadas a lograr el mismo fin, de la más pura magia imitativa, no dejan, por ello, de valerse de los símbolos y concepciones religiosas del medio cultural en el que florecieron.

A pesar de que las fuentes históricas prueban que los indígenas se valían, en los siglos XVI y XVII, de los mismos re-

cursos mágicos para provocar la caída de lluvias, ningún cronista alude, expresamente, a la utilización de ranas y/o sapos como intermediarios (111). No puede dudarse, no obstante, de la antigüedad de la práctica, porque hay numerosísimos testimonios arqueológicos que hablan de su pretérita vigencia y gran difusión (V. págs. 234sigs.). El recurso similar de amarrar a una llama, - cuyo pelaje negro quizás imitara el color de las nubes tormentosas o el de la tierra agostada, - y dejarla gemir de hambre, era utilizado por los Inca del Cuzco (112). Conjuntamente con estas prácticas, se realizaban grandes rogativas, dirigidas a alguna de las personificaciones míticas del dios de los fenómenos meteorológicos y a la Luna. Las mismas tenían lugar en el mes que, por esta razón, se llamaba Uma Raymi o "fiesta del agua", en algunas regiones, y parecen haber constituido, en el hinterland de Lima, una de las tres grandes festividades anuales (113). En Huarochirí, éstas daban ocasión a que se pusieran de manifiesto las antiguas concepciones cosmológicas, pues concluían en la casa de un sacerdote, que hacía gotear agua, si el año había de ser lluvioso, de un simulacro del árbol del mundo (114).

Las prácticas, usadas para contrarrestar la caída de lluvias excesivas, se fundan en las mismas ideas que las que persiguen el fin opuesto. El ejemplo más conspicuo, nos lo proporciona un rito, mencionado por Muñiz (1926: 18), que consiste en amarrar sapos grandes, con un cordel, y en sumergirlos, repetidamente, en los desbordantes cursos de agua. A pesar de hallarse en total contradicción con el ritual que aún se realiza en Chucuito, éste resulta tan inteligible como aquél, si se tiene en cuenta el fin perseguido y el simbolismo del animal empleado. Otras prácticas corrientemente utilizadas con el mismo fin, son las de exponer cráneos humanos, especialmente desenterrados de las tumbas antiguas, y la de azotar a los perros y niños, para que ahuyenten el temporal con sus gritos y aullidos (115). Un dato de Paredes (1963: 119) permite constatar que los indígenas recurren a la primera para que las almas de los antepasados hagan cesar las lluvias y no se inunden y remojen sus huesos.

2. Las fiestas de "limpia de acequia"

La limpieza y reparación de las acequias da origen a fiestas, que poseen un lugar fijo en el ciclo ceremonial anual e inauguran solemnemente la estación de riego. Estas han sido documentadas, en nuestro siglo, en diversas localidades, escalonadas entre la provincia de Huarochirí, en el departamento de Lima, y las provincias de Antofagasta y Jujuy, en el N de Chile y el NO de Argentina (116). Numerosos datos históricos y hallazgos arqueológicos diversos prueban, por lo demás, que este tipo de fiestas también se celebraba antiguamente en toda esta inmensa región (117). Como en la época de la Conquista, éstas son reemplazadas, en las zonas donde no se practica la irrigación artificial, por prácticas destinadas a propiciar a los manantiales y otros accidentes hidrográficos de importancia económica (V. págs. 76 sig.).

En la zona andina de los departamentos de Lima y Ayacucho, estas fiestas se denominan Wayruna o Warina (Walina) y también "limpia de acequia", "limpia cequia" o, simplemente, "sequia", mientras que en el área antiguamente ocupada por los Chanca (parte de los actuales departamentos de Ayacucho y Apurímac), reciben el nombre quechua de varqa-aspiy (varcca-asppiy), "limpiar o escarbar la acequia" (118). A pesar de que las fechas varían, de localidad en localidad, las mismas tienden a celebrarse cuando concluye la estación lluviosa (mayo-junio), o coincidentemente con la realización de las primeras siembras (agosto-octubre). Aunque se han sincretizado, en algunos casos, con fiestas patronales católicas, conservan aún un verdadero carácter colectivo y dan ocasión para que se ponga de manifiesto el antiguo aparato socio-ceremonial.

Como las tareas de la siembra y la cosecha, las de limpieza y reparación de los canales y represas, que integran el sistema de riego, poseen carácter ceremonial; a diferencia de aquéllas, éstas exigen la colaboración de todas las familias de la comunidad y dan ocasión para que se manifieste su división, basada en el sistema hidrográfico local, en dos barrios localizados y en mitades o pseudo-mitades (119). Los funcionarios tradicionales del ayllu ("varayoc") dirigen y controlan el trabajo, asistidos por los "cargoyoc" - "cequia mayordomos" o "procuradores", "capitanes", etc. - propios de esta fiesta. La ejecución de himnos, en los que se loa al trabajo, y al agua

fructificante, matizan las tareas que insumen, por lo general, varios días.

Convencidos, como se hallan, de que todos sus esfuerzos serán vanos, si no cuentan con el beneplácito de los dioses que velan por el continuo manar de los manantiales, regulan el caudal de arroyos y lagunas y envían las lluvias, los indígenas complementan las tareas con un rico ceremonial mágico-religioso. Puesto que éste se ha conservado particularmente bien en las comunidades peruanas de Casta (dep. Lima) y Puquio (dep. Ayacucho), y en la aldea nor-chilena de Socaire, nos fundaremos principalmente, para describirlo, en los estudios de Tello y Miranda (1923: 526 sigs.), Arguedas (1956: 204 sigs.) y Barthel (1959: 30 sigs.). Haciendo exclusión de las diferencias regionales, el mismo consta de los siguientes pasos:

- procesión hasta un santuario ubicado, generalmente, junto a las fuentes de los canales correspondientes a cada barrio y dedicado, originariamente, a los míticos fundadores del sistema de riego.
- rogativa y sacrificio en honor de éstos y de otras deidades de importancia local.
- banquete colectivo.
- "largada" o "sacada" del agua e iniciación solemne de las tareas de riego.

La procesión hasta el santuario es llevada a cabo por los oficiantes religiosos, encomendados de representar al ayllu o comunidad (V. págs.144 sigs.), por éstos, los "varayoc" y los "cargoyoc" o solamente por éstos últimos. En Puquio y Casta, éstos se invisten, previamente, con los atributos de sus respectivos oficios y parten, llevando muestras selectas de los dones ofrecidos por sus mandantes. Conscientes de la importancia de su misión y de la solemnidad que reviste su peregrinación, interrumpen la marcha, de trecho en trecho, para entonar himnos religiosos y ofrecer libaciones a la tierra.

A pesar del carácter secreto de las ceremonias mágico-religiosas que se realizan en el santuario, existen excelentes descripciones de las mismas. Si bien ignoramos si esto ocurre aún en nuestros días, sabemos que, en 1920, el wachik o "sacerdote" de Casta se sumía en éxtasis, para officiar en las mismas, y no sólo se comunicaba, en este estado, con Wallallo, el

supremo dios local y señor de los fenómenos meteorológicos, sino que ejecutaba frenéticas danzas y vaticinaba una serie de sucesos, de interés para la comunidad. Aunque los mitos alusivos al origen de las obras de canalización han caído casi totalmente en el olvido, aún se veneran, en el curso de estas ceremonias, aquéllas piedras que rememoraban, según los mismos, a sus legendarios fundadores (V. págs.62 sig., 209) (120). Como ocurría antiguamente, los oficiantes deponen o entierran dones a su vera y las asperjan, repetidamente, con chicha y otros brebajes, que simbolizan el agua vivificante (121). El carácter mágico-propiciatorio de este ritual, se pone particularmente de manifiesto en Socaire, pues aquí se invoca, simultáneamente, a las montañas sagradas de los contornos para inducirles, de este modo, a que "concentren" sus aguas en el cerro donde están las fuentes del acueducto local (122). La enumeración de las mismas se efectúa, como ya lo vimos al referirnos al culto rendido a estos accidentes geográficos (V. pág.79 sigs.), siguiendo un sistema, que refleja la imagen dualista del mundo y posee profundas concomitancias socio-ceremoniales.

En algunas localidades, los oficiantes no sólo oblationan coca, sebo de llama (untu), harina de maíz (llampu), plumas de flamenco y otros dones incruentos, en el curso de estas ceremonias, sino que sacrifican uno o varios animales, donados por los participantes. Un "varayoc", que regresa cubierto con el cuero de la víctima o víctimas, se encarga en Puquio de conducir las hasta el santuario. Los informantes de Arguedas (1956: 206 sig.), afirmaron, unánimemente, que el corazón palpitante, de las mismas, se arroja en la vertiente que provee de agua a la acequia. No cabe duda de que prácticas similares se hallaban antiguamente muy difundidas, pues varios cronistas coinciden en afirmar que, en el tiempo de limpiar y aderezar las acequias, los indígenas sacrificaban cuyes y llamas, junto a los manantiales que las alimentaban o en el sitio de los númenes que las protegían (123).

Dado que la "limpia de acequia" es una de las fiestas que jalonan el ciclo agrícola, no sorprende que Pachamama, la panandina y arcaica Madre Tierra, figure entre las deidades mayores que se veneran en estas ocasiones. Barthel (1959: 33) recogió la siguiente plegaria, que le dirigen los "cantaes" de Socaire, durante la ceremonia:

"Pachamama, Santa Tierra!
 Más alegre y más contento
 Recibe todas las comidas que estamos haciendo
 A cerros y nacimientos!"

Diversos datos, ya comentados por nosotros en un trabajo anterior, demuestran que la limpieza y apertura de los canales de riego se realiza, en diversas localidades de la vecina Puna de Jujuy, coincidentemente con la fiesta anual de Pachamama (124).

La terminación de las tareas de reparación y limpieza de los canales y represas de riego y/o el regreso de los ofician-tes de culto y su comitiva, son celebrados con un banquete colectivo, que tiene lugar en cercados especiales o en lugares sancionados por la tradición, y dan ocasión para que se ponga de manifiesto el aparato socio-ceremonial tradicional (125).

Las fiestas de "limpia de acequia" culminan en el momento en que se abren las esclusas y el agua comienza a correr por las reparadas acequias. El acto se denomina "sacada" o "largada del agua", en algunas localidades, y es acompañado por numerosos y significativos rituales, que han sido minuciosamente descriptos por Tello y Miranda (1923: 539 sigs.) y otros autores modernos (126). Su complejidad es tal, que nos limitaremos a señalar los rasgos de carácter general. Todos los miembros de la comunidad acuden, engalanados con sus mejores prendas, a presenciar el acto, que generalmente es llevado a cabo por los "cargoyoq" de la fiesta o por las autoridades tradicionales de los ayllu.

El continuo fluir del agua, que comienza a correr por la acequia, se garantiza ritualmente mediante aspersiones de co- ca y harina de maíz y ceremoniosas libaciones - a la manera de las que describimos en otra parte de esta monografía (V. pág. 115) - con chicha, aloja y agua, recogida del acueduc- to mismo (127). El avance del líquido y vivificante elemento es habitualmente seguido por la comunidad en pleno, que danza y entona jubilosos himnos dedicados al agua, mientras desfila acequia abajo. En Casta, donde esta fiesta se conservó intacta hasta la década del veinte, la población se dividía en mitades, a partir del momento en que se abría la toma, y los mancebos solteros, de una y otra mitad, competían a la carrera por el derecho a custodiar el agua, que iba llenando el estanque, fi-

jado como meta. Los corredores partían, según Tello y Miranda (1923: 541 sig.), desde unas líneas, marcadas en tiempos inmemoriales, y eran alentados por las doncellas, con las que se casaban al concluirse la fiesta. En otras localidades, estas competencias son reemplazadas, por simuladas luchas y baños rituales que poseen la misma función agrario-propiciatoria y dan ocasión, como aquéllas, para que se manifieste el dualismo de la imagen tradicional del mundo (128).

A los ritos enumerados en el párrafo anterior se suman los renovados asperges de chicha, llampu y hojas de coca que se realizan en los estanques y cascadas, del reacondicionado acueducto, y junto a las piedras - antiguamente llamadas compa o larca huillana - que representan a los hoy desdibujados espíritus del agua o constituyen antiguas marcas para medir el caudal de la corriente y regular los turnos de riego. Estos se complementan con la ejecución de nuevas danzas y canciones, y en algunas localidades, también con el encendido de sahumerios o con el ofrecimiento de dones diversos a las deidades (129).

Como posiblemente lo hicieran antiguamente otras de las fiestas del ciclo anual, en algunas localidades la "limpia de acequia" da ocasión para que se concierten y consumen las nuevas uniones matrimoniales. Los hechos, expuestos por Arguedas (1956: 184 sigs., 223 sigs.) y Tello y Miranda (1923: 536 sigs.), parecen indicar que la elección de cónyuges habría sido regulada, en algunas comunidades, por el sistema de mitades que se manifiesta durante la fiesta. En un capítulo anterior, ya señalamos el carácter sacramental de estas uniones, que parecen haber rememorado la "boda mística" de los legendarios fundadores del sistema de riego, para reactualizar, al hacerlo, su efecto agrícola-fructificante (V. págs. 116 sig.).

e) Otras ceremonias

En las páginas subsiguientes nos referiremos a las ceremonias de "techa-casa" o inauguración de una nueva vivienda y a los rituales que se realizan cuando se emprenden los largos viajes de aprovisionamiento. No se trata, pues, como en los casos anteriores, de fiestas y rituales periódicos que solemnizan los hitos del ciclo agrícola, sino de ceremonias ocasionales y relacionadas con ciertos acontecimientos de la vida diaria.

1. Ceremonias de inauguración de una nueva vivienda

La construcción de una nueva vivienda - wasichacuy (huasichacuy), en Quechua, y utachaña ó utachiri, en Aymara - da ocasión, en toda la extensión del área que estamos estudiando, para que se realicen ciertas ceremonias ya documentadas, en los siglos XVI y XVII, por diversos cronistas (130).

El trazado y excavación de los cimientos es acompañado por ritos diversos, entre los que figuran el ofrecimiento de libaciones y sahumerios y la deposición de dones - tales como k'intu de coca, bolas de sebo y fetos de llama (sullu) - en pequeños hoyos, expresamente excavados en los ángulos y en el centro de la futura habitación y, en algunas regiones, también un sacrificio cruento (kuchu) (131). Los indígenas no ignoran el propósito preventivo-compensatorio de estos sacrificios, que dedican a Pachamama, pues declararon, al ser interrogados por Nachtigall (1966: 330) y Paredes (1963: 89), que los realizan para evitar que la Madre Tierra los castigue, por haber tenido el atrevimiento de excavarla, y para instarla a que "reconozca" y proteja al futuro edificio. La ceremonia se completa, en algunas regiones, con la instalación de una piedra fundamental, que luego se venera como pars pro toto de la deidad (132).

Las ceremonias más importantes tienen lugar cuando se techa la nueva vivienda. A diferencia de las precedentes, éstas requieren la intervención de un pago u oficiante profesional de culto. Por lo general, constan de:

- ritos eliminatorios y purificatorios, que tornan habitable a la nueva vivienda.
- sacrificio propiciatorio en honor de Pachamama y otros númenes.
- banquete ceremonial.

Los ritos eliminatorios y purificatorios admiten considerables variantes regionales y se fundan en la creencia, puramente dinamista, de que las casas nuevas están "vivas" y se "comen" a sus habitantes, si no se las "mata" antes de habitarlas. Con este objeto, se realiza, en Jujuy, el wasiwach'iy (guasiguachi, huasiguachi) - "flechada de la casa" - un rito consistente en disparar dardos en miniatura, contra la armazón del techo o

contra un huevo de avestruz, previamente suspendido de ésta (133). En otras regiones, el mismo objeto se logra mediante fumigaciones, aspersiones con chicha y sangre y con la ayuda de amuletos, dispuestos sobre la cumbrera o entre las vigas del techo (134). Donde la creencia en espíritus guardianes de la vivienda (uiwiri, uta achachila, patio mal'ku) se halla bien perfilada, suelen practicarse otros ritos, que simbolizan su toma de posesión de la nueva habitación (135).

Del estudio comparativo de la información, que las fuentes consultadas contienen acerca de este tema, se desprende que Pachamama es la destinataria principal, sino exclusiva, del sacrificio con que culminan las ceremonias de inauguración de una nueva vivienda. Según las regiones, éstas se denominan "wasi pagaska", "tinka-casa", challa, "corpachada" o, como la operación a la que se asocian, "zafa-casa" o "techa-casa" y sus equivalentes en diversas formas dialectales quechuas (136). El "wasi pagaska" es una ceremonia complicada, pero que no difiere grandemente de las que se realizan en otras ocasiones; ésta comienza, por lo general, con la preparación de una "mesa" y culmina con la deposición de un feto (sullu) y otras ofrendas, en una fosa, y con la matanza ritual de una llama, cuya sangre es asperjada, aún caliente, sobre las paredes y el techo de la casa (137). En la región puneña argentina, Cortazar (1950: 31) presenció la siguiente y significativa ceremonia final: el dueño de la nueva casa se postró, sobre el lugar donde momentos antes se habían enterrado las ofrendas para Pachamama y, dirigiéndose a otra persona, que personificaba a la deidad, musitó el siguiente ruego:

"Pacha, Pachamama, dame suerte a mí y a mi familia;
déjame vivir muchos años en esta casa; no dejes que
quede vacía",

Como en otras ocasiones ceremoniales, en las que se practican sacrificios cruentos, el "wasi pagaska" concluye con un banquete colectivo, en el que se consumen los platos preparados con la carne y vísceras de la víctima y se beben grandes cantidades de chicha y alcohol. En el altiplano boliviano se ejecutan, seguidamente, ciertas danzas que parecen ser típicas de este complejo ceremonial: una de éstas, llamada achokalla (achokhalla, acugala) y aparentemente destinada a promover la fecundidad de los noveles propietarios de la casa, es danzada portando toscas muñecas, hechas con paja de techar, y con sogas

del mismo material, que los danzarines utilizan para flagelarse mutuamente (138).

A pesar de su concisión, los datos de los cronistas demuestran que los ritos practicados antiguamente, al construir una nueva vivienda, eran muy semejantes a los que acabamos de describir. A diferencia de otros cronistas que aluden a las libaciones y sacrificios ofrecidos al comenzar y al techar la construcción, Hernández Príncipe (1923: 42) menciona una práctica, llamada majachico en Huailas (dep. Ancash), que consistía en velar la casa nueva y en encender "... lumbre por palillos, que llaman ujaca ...". Si bien no explica de qué ídolos se trataba, Arriaga (1910: 37) aclara que, en algunas partes, la casa recibía el nombre del ídolo al cual era dedicada.

2. Ceremonias que se realizan al partir y regresar de los viajes de aprovisionamiento

Desde épocas remotísimas, los pobladores de las punas descenden periódicamente a los valles y quebradas, para obtener maíz a cambio de bloques de sal, tasajo, lana, cueros y otros productos de su inhóspito medio. Estos viajes duran, por lo general, muchos días, son precedidos por diversos rituales preventivos y coronados por una ceremonia de acción de gracias.

Los datos que Ambrosetti (1902 b: 90, 1963: 186 sig.) reunió, a principios de siglo, y la información, contenida en diversos legajos de la Encuesta del Magisterio (139), prueban que la partida es precedida, en la Puna de Jujuy, por la fumigación y aspersión de los animales cargueros con coa y chicha. Según los indígenas, estas prácticas se ejecutan, para que los animales "... no se cansen ni se enfermen por el camino". El ofrecimiento de un sacrificio preventivo, dedicado a Pachamama y a los espíritus residentes en las grandes montañas que jalonan el camino, precede, asimismo, a la partida. En la mayoría de los casos, los familiares y vecinos acompañan al viajero hasta la primera apacheta, deponen piedras y bolos de coca sobre el cairn e invocan la protección de dichos númenes.

Más elaboradas y significativas, son las ceremonias del regreso. Como en el día de la partida, los familiares y veci-