

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS**



**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIATURA**

**EL CULTO A LOS CRÁNEOS HUMANOS EN LA CIUDAD DE LA  
PAZ. CONTINUIDADES DEL CULTO A LAS CABEZAS TROFEO A  
INICIOS DEL SIGLO XXI**

**UNIVERSITARIA: TANIA MILENKA PATIÑO SÁNCHEZ**

**TUTOR: DR. PEDRO PARODI**

La Paz, Bolivia.  
Noviembre de 2009

**Dedicado con muchísimo amor a mis abuelitos**

**Hugo Aguilar (†)**

**Jorge Patiño (†)**

**Y a mi querido tío Gustavo Sánchez (†)**

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer a Dios y a mis padres, Lola Sánchez y Enzo Patiño por todo el amor y apoyo que me dieron a lo largo de mi carrera, igualmente a mi hermano Enzo, quien estuvo siempre conmigo y para quien va el ejemplo.

De la misma manera agradezco a mis docentes y jurados de tesis: Jaqueline Michaux, Claudia Rivera y José Teijeiro, quienes me brindaron su tiempo, conocimientos y valiosos consejos.

Agradezco también a mi tutor de tesis el Dr. Pedro Parodi, quien me brindó su apoyo y amistad a lo largo de la presente investigación.

A Juan E. Villanueva Criales, por haber sido mi compañero y amigo durante el transcurso de la presente investigación, dándome además de sus críticas constructivas el apoyo propio de un compañero de vida.

También agradezco a todos mis docentes universitarios, quienes me brindaron las primeras herramientas en el campo de la antropología y la arqueología, fruto de las cuales me encuentro presentando el presente texto.

Extiendo estos agradecimientos a Soledad Fernández quien fue mi inspiración como investigadora y mujer. A Jedu Sagárnaga, quien me orientó no solo como docente, sino como amigo incondicional, a Ruth Martínez, quien siempre me incitó a terminar la tesis, a Juan Carlos Viscarra, quien me apoyó cuando me cambié de carrera y me ayudó a encontrar mi verdadera vocación; a Gina Carranza, quien como amiga siempre estuvo a mi lado; a Norah Landívar, quien me dio luz en tiempos de decisiones difíciles. A mis amigos, futuros arqueólogos, Marco Irahola, Esdras Calderón y Oscar Bejarano, por el apoyo incondicional.

## INDICE

	<b>Pp.</b>
<b>INTRODUCCIÓN.</b>	10
<b>PARTE I: PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN, MARCO CONCEPTUAL Y MARCO TEÓRICO.</b>	13
<b>CAPITULO I: Planteamiento de la Investigación.</b>	14
1. Planteamiento del Problema.	14
2. Justificación.	19
3. Objetivos.	20
3.1. Objetivo General.	20
3.2. Objetivos específicos.	20
4. Hipótesis.	20
5. Metodología de Investigación.	21
5.1. Posicionamiento y consideraciones metodológicas.	21
5.2. Proceso Metodológico.	23
5.2.1. <i>Fase preparatoria.</i>	23
5.2.2. <i>Fase de campo.</i>	24
5.2.3. <i>Fase analítica.</i>	26
<b>CAPITULO II: Marco Conceptual.</b>	<b>28</b>
1. Antropología de la Religión.	28
1.1. La Religión.	28
1.2. Permanencias, Sincretismos y Reelaboraciones Religiosas.	31
1.2.1. <i>La Permanencia</i>	31
1.2.2. <i>Sincretismo y Reelaboración Simbólica</i>	33
1.3. La Magia.	33
2. El Culto.	35
2.1. Cultos y espacios geográficos.	37
2.2. El culto y sus ámbitos.	37
2.3. El culto definido por sus objetos.	39
2.4. Cultos y Religiosidades Oficiales y Populares.	40
3. El Rito.	41
4. La Peregrinación.	43
4.1. El Cementerio como lugar de Peregrinación.	45
5. El culto a los muertos.	46
6. La Manipulación de restos humanos.	47
<b>CAPITULO III: Marco Teórico: El Animismo como Ontología.</b>	<b>50</b>
1. Totemismo.	52
2. Analogismo.	52
3. Naturalismo.	52
4. Animismo.	53

5. El Multinaturalismo Perspectivista.	55
<b>PARTE II: MARCO HISTÓRICO: ÉPOCA PREHISPÁNICA, ÉPOCA COLONIAL, ÉPOCA REPUBLICANA.</b>	<b>58</b>
<b>CAPITULO IV: la Manipulación de Restos Humanos en el Período Prehispánico.</b>	<b>59</b>
1. Chinchorro (7000-1900 A.C.).	59
2. Chavín (500-200 A.C.).	60
3. Nasca (0-500 D.C.).	60
4. Moche (200-700 D.C.).	60
5. Tiwanaku (500-1000 D.C.).	62
6. Inca (1470-1532 D.C.).	62
<b>CAPITULO V: La Cabeza Trofeo en los Andes Centro Sur.</b>	<b>64</b>
1. Caracterización de la Cabeza Trofeo.	64
2. La Religión Andina Preincaica en los Andes Centro Sur.	67
2.1. Andes Centrales.	69
2.1.1. <i>Telarmachay</i> (7000-5200 A.C.).	69
2.1.2. <i>Chinchorro</i> (7000-1900 A.C.).	69
2.1.3. <i>Chavín</i> (500-200 A.C.).	70
2.1.4 <i>Cupisnique</i> (1500-100 A.C.).	70
2.1.5. <i>Paracas</i> (600-0 A.C.) – <i>Nasca</i> (0-500 D.C.).	71
2.1.6. <i>Moche</i> (200-700 D.C.).	75
2.1.7. <i>Wari</i> (600-1000 D.C.).	76
2.2. Andes Centro Sur.	77
2.2.1. <i>Chiripa</i> (1500-200 A.C.).	77
2.2.2. <i>Pukara</i> (100 A.C.-200 D.C.).	77
2.2.3. <i>Tiwanaku</i> (500-1000 D.C.).	79
2.2.4. <i>Entidades Políticas Aymaras</i> (1100-1470 D.C.).	82
3. El advenimiento de la religión Inca (1470-1532 D.C.).	83
<b>CAPITULO VI: Algunas Consideraciones Históricas.</b>	<b>90</b>
1. España: creencias y religión hacia los Siglos XV Y XVI.	90
1.1. Reliquias y manipulación de restos humanos en la Iglesia Católica.	91
2. Sincretismo y reelaboración simbólica del culto a los muertos después de la conquista y en tiempos coloniales.	94
3. Los cráneos humanos en el Periodo Republicano.	99
3.1. Inicios de la era republicana: la Iglesia abandona el campo.	99
3.2. El área rural: evidencias del culto a los ancestros.	100
4. Urbanización del culto a la cabeza: del campo a la ciudad.	106
<b>PARTE III: RELIGIÓN ANDINA, CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA PERSONA EN LOS ANDES, LA IMPORTANCIA ONÍRICA EN LOS ANDES.</b>	<b>111</b>

<b>CAPITULO VII: Religión en los Andes.</b>	<b>112</b>
1. Espacios habitados.	113
2. El Mundo Espiritual Andino: Deidades y Espíritus Menores.	114
2.1. La <i>Pachamama</i> .	115
2.2. La <i>Qhota Mama</i> .	116
2.3. Los Ancestros.	117
2.4. <i>Illapa</i> .	119
2.5. San Andrés.	119
2.6. El <i>Tío</i> .	120
2.7. El <i>Anchanchu</i> .	120
2.8. Los <i>Hapiñuñus</i> .	121
2.9. Los espíritus de las aguas.	121
2.10. Los fantasmas.	122
2.11. Los espíritus del viento.	122
2.12. El <i>Lari – Lari</i> .	123
2.13. Los Monjes.	123
2.14. El espíritu del hielo.	123
2.15. El <i>Kate Kate</i> .	124
3. Especialistas Rituales.	124
3.1. Sacerdotes Católicos.	125
3. 2. Pastores Evangélicos.	127
3.3. L@s Consejer@s Espirituales.	127
3.4. Especialistas Rituales Tradicionales.	128
3.4.1. <i>Yatiri</i> .	129
3.4.2. <i>Laica</i> .	131
3.4.3. <i>Ch`amakani</i> .	134
3.4.4. <i>Kallawayas</i> .	135
<b>CAPITULO VIII: Construcción social de la Persona en los Andes.</b>	<b>137</b>
1. Fisiología cultural del cuerpo.	137
2. La vida y muerte en el mundo andino.	140
2.1. Ritos de Paso.	141
2.1.1. <i>Etapa de separación</i> .	141
2.1.2. <i>Etapa de liminalidad</i> .	141
2.1.3. <i>Etapa de agregación</i> .	142
2.2. Ritos de Paso en los Andes.	142
2.2.1. <i>El nacimiento</i> .	143
2.2.2. <i>El Bautizo</i> .	143
2.2.3. <i>La rutucha</i> .	144
2.2.4. <i>El Matrimonio</i> .	147
<b>CAPITULO IX: La Muerte en el Mundo Andino.</b>	<b>150</b>
1. Tipos de Muerte.	151
2. Categorías de almas en el mundo andino.	159
2.1. Los Condenados.	159

2.2. Las Almas en general.	160
2.3. Los abuelos.	162
2.4. Los <i>Gentiles</i> .	162
2.5. El alma de los niños bautizados.	162
2. 6. El alma de los niños no bautizados.	162
2.7. Alma de personas muertas ahogadas.	163
3. Destino final de las almas.	164
4. La importancia de la Experiencia Onírica en los Andes.	167

#### **PARTE IV: RELATOS ORALES ACERCA LA CABEZA, Y EL CULTO A LAS ÑATITAS.** **171**

##### **CAPITULO X: Relatos Orales Andinos acerca de la Cabeza Voladora.** **172**

##### **CAPITULO XI: El Culto a las Ñatitas.** **183**

1. El culto a las ñatitas, trabajos pioneros.	183
---	-----

##### **CAPITULO XII: Las Ñatitas en la actualidad. Aportes desde una Nueva visión.** **194**

1. Consideraciones Generales.	194
2. El culto actual a las Ñatitas.	195
2.1 Culto Público.	195
2.1.1. <i>Cumpleaños de La Ñatita.</i>	204
2.1.2. <i>Culto a los cráneos de niños.</i>	206
2.2. Culto Privado.	208
2.3 Culto Secreto.	210
3. Ofrendas que intervienen en el culto.	217
3.1 Las flores.	217
3.2 La Coca.	218
3.3 El cigarro ó tabaco.	218
3.4 Alcohol.	219
3.5 Agua Bendita.	219
3.6. Las Velas.	220
4. Comunicaciones oníricas con las ñatitas.	220

##### **CAPITULO XI: Tres Breves Biografías.** **223**

1. Rosita Robles.	223
2. Andresito.	225
3. Cirilo.	228

##### **CAPITULO XII: Interpretaciones y Conclusiones.** **231**

##### **XIII. BIBLIOGRAFÍA.** **238**

**LISTA DE TABLAS**

	<b>Pp.</b>
1. Cronología de Los Andes Centrales y Centro Sur.	68

**LISTA DE FIGURAS**

	<b>Pp.</b>
1. Momia Chinchorro. Museo del valle de Azapa, Chile.	70
2. Cabeza trofeo Nasca.	75
3. Lápida Chiripa.	77
4. Vasijas Tiwanaku, con cabezas trofeo pintadas.	80
5. Ícono de cabeza trofeo.	80
6. Ícono de Decapitador.	80
7. Chachapuma, vasija escultórica.	80
8. Huaco calavera.	80
9. Vaso en forma de pie, con calaveras pintadas.	81
10. Chullpares de Condoramaya.	85
11. Reconstrucción del interior de una torre funeraria.	85
12. Relicarios católicos.	93
13. Radiografía de Momia.	101
14. Monedas extraídas de una momia.	101
15. Cráneos de antepasados chipayas.	103
16. La ciudad de La Paz, según Guaman Poma.	108
17. Ídolos y huacas de los collasuyos, según Guaman Poma.	115
18. Cristiana según Guaman Poma.	126
19. Fraile dominico según Guaman Poma.	126
20. Mercedario según Guaman Poma.	126
21. Agustino según Guaman Poma.	126
22. Publicidad de una consejera espiritual.	128
23. Yatiri realizando ritual.	131
24. Tolderías en la Cumbre.	131
25. Laica según Guaman Poma.	133
26. Chachawarmi.	140
27. El bautismo según Guaman Poma.	144
28. Rutucha.	145
29. Matrimonio según Guaman Poma.	148
30. Cementerio en las afueras de villa El Carmen.	150
31. Cruces en la vereda de la carretera a Yungas.	154
32. Cruces en la vereda del camino a Oruro.	154
33. Escenas de la fiesta de Todos Santos.	161
34. Iglesia de Copacabana.	164
35. Hechicero de sueños según Guaman Poma.	169
36. Muñecos colgados de poste de Luz.	177



37. Velorio de angelito.	180
38. Invitaciones a la misa y preste de las ñatitas.	196
39. El 8 de noviembre en el Cementerio General.	197
40. Catequista leyendo párrafos de la Biblia.	198
41. Invitados en la Preste de las ñatitas.	199
42. Invitados a la preste de las ñatitas.	200
43. Pasantes de la preste de las ñatitas.	201
44. Invitación y colita a la preste.	202
45. Altares colocados en las afueras del Cementerio General.	203
46. Zona de concentración del culto a las afueras de la capilla.	203
47. Mausoleo de ASOFAMD.	205
48. Fiesta del cumpleaños de ñatita.	206
49. Estandarte de angelito.	207
50. Ñatita, en el culto privado.	209
51. Ñatita Rosita García.	209
52. Interior de un puesto en el que una consejera espiritual lee el tarot.	215
53. Ñatita.	216
54. Altar de ñatitas.	216
55. Velas en el altar de las ñatitas.	217
56. Andresito.	227
57. Cirilo.	230

## INTRODUCCIÓN

El propósito de la presente investigación es determinar de qué manera el culto actual a las ñatitas en la ciudad de La Paz representa una continuidad del culto ancestral a la cabeza trofeo. El tema se constituye en un tópico muy interesante que abarca un amplio marco temporal desde los primeros cazadores recolectores hasta el culto actual a las ñatitas en nuestro contexto. A pesar de que la temporalidad es muy amplia, es posible identificar, para tiempos prehispánicos e históricos, algunas características que pueden interpretarse como parte de un culto a los muertos, del que derivaría directamente el culto a la cabeza.

Investigaciones recientes como la de Arnold y Hastorf (2008), pretenden demostrar también una continuidad del culto a la cabeza, solo que a nivel socio político. Mientras que otro aporte importantísimo al tema, propuesto por Spedding (2004, 2005 y 2008), presenta otros varios tópicos a la luz de un análisis de sociología de la religión andina. Sin embargo, la presente investigación se constituye en un aporte al conocimiento actual del culto, por presentar una nueva propuesta de análisis: una ontología animista, que es la base de la religión andina y que por sus características, se opone a la ontología naturalista científica.

Cuando afirmamos que la religión Andina es animista, asumimos de inmediato que esto significa que existe la concepción de que los seres naturales están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto es posible que los seres humanos establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios (Descola 2005).

De este modo, podemos evidenciar que en Los Andes no existe una dicotomía marcada entre lo humano y lo no humano, más bien se da una interacción constante. Los seres no humanos están personificados, y tienen su propia perspectiva del mundo (Viveiros de Castro 2007). De este modo es posible establecer relaciones con ellos, en nuestro contexto se les teme y se les adora. Este modo de interpretar el mundo presenta una marcada diferencia con la ontología naturalista, en la que los seres humanos gracias a nuestras

características culturales estamos por encima de los seres no humanos, que además denominamos naturales ó salvajes.

Así, mientras el naturalismo plantea una esencia animal en los seres humanos, es decir, que somos superiores gracias al raciocinio (antropocentrismo). En el animismo, se plantea precisamente lo contrario, una esencia humana en otros seres no humanos, es decir plantea un antropomorfismo.

Para el caso de la ñatita, específicamente, es importante notar que a pesar de que tuvo una vida biológica que ya feneció, es posible aun mantener una relación fluida con ella, y que tiene aun una incidencia en la vida social de su entorno. A la vez ella es considerada como un individuo con todas las características de un individuo vivo: puede enojarse, enamorarse e incluso buscar la venganza. Caso que debió ser análogo para tiempos prehispánicos.

A través de la evidencia arqueológica citada por muchos investigadores del área Centro Sur Andina, planteo que el culto a la cabeza trofeo se inició como parte del culto a los muertos. Evidencias materiales como la curación de momias chinchorro presentan las primeras nociones de una ontología animista, perpetuada en el tiempo y compartida por otras varias culturas del área Centro Sur.

Para tiempos coloniales, presento en general el panorama de evangelización que derivó en un catolicismo sincrético debido a los procesos históricos que se dieron en el área rural. Mientras que para el periodo republicano me centro en el proceso de urbanización del culto, tomando además varias referencias etnográficas que hacen referencia a este culto en la ciudad de La Paz.

La presente tesis, está compuesta por cuatro partes: la primera presenta el planteamiento de la investigación, el marco conceptual y el marco teórico. La segunda parte, está constituida por el marco histórico, que contempla la época prehispánica, colonial y republicana. La tercera parte, se refiere en general a la religión andina, y la construcción social de la

persona en Los Andes, incluyendo la importancia del mundo onírico. La cuarta parte, se constituye el pilar de la presente investigación, y en ella se encuentran algunos relatos orales acerca de la cabeza, el culto a las ñatitas en la actualidad, es decir la etnografía y propuesta central de tesis. Y finalmente, mis interpretaciones y conclusiones.

## **PARTE I**

PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN  
MARCO CONCEPTUAL  
MARCO TEÓRICO

## CAPITULO I

### PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

#### **1. Planteamiento del Problema.**

La muerte para el ser humano de todas las sociedades representa un cambio que lleva consigo toda una cosmovisión reflejo de sus creencias, “el momento crítico del paso del límite entre la vida y la muerte, como una situación inevitable para todo ser humano, tiene dimensiones biológicas, psicológicas y definiciones sociales que en las diferentes culturas serán expresadas a través de una serie de acciones simbólicas, y mediante los ritos se apreciará la permanencia del mito (...)” (Chalco 2000:99).

En algunos casos, el ser que se va o muere es el nexo entre dos mundos, en otros un ser tutelar que se queda en el mundo de los vivos para cuidar a sus seres queridos; puede también ser una nueva deidad en el panteón de los dioses o solo el mensajero, intermediario o benefactor.

El área cultural andina, hace referencia a rasgos compartidos y persistentes a lo largo del tiempo, aunque con variantes locales propias de una multiétnicidad manifiesta desde tiempos prehispánicos, antes de que se establecieran las fronteras nacionales actuales.

Para mayor especificidad haré referencia a los Andes Centro Sur, área en la que existe evidencia arqueológica que ha sido interpretada en relación a un culto ancestral a las cabezas. Ya en la cerámica y la escultura lítica Pukara<sup>1</sup> (Formativo Tardío 1: 100 A.C. - 200 D.C.) abundan los motivos de cabezas trofeo, incluyendo la famosa estatua de Pukara, llamada “el decapitador” (Stanish 2001). Más tarde durante el Horizonte Medio (400-1100 D.C.), en la iconografía Wari y Tiwanaku se repite la imagen de la cabeza trofeo, sumándose a este hecho, el hallazgo de cabezas desarticuladas post-mortem en un contexto

---

<sup>1</sup> Evidencias de la entidad política denominada Pukara se encuentran en la orilla norte y noroeste del Lago Titicaca, en actual territorio peruano.

ritual en la Pirámide de Akapana, reportada por Sonia Alconini (1995), así como el hallazgo de cabezas cercenadas o cabezas trofeo en un cementerio prehispánico denominado Quitar, en San Pedro de Atacama-Chile, perteneciente a la fase IV o Tiwanaku Clásico<sup>2</sup>, reportado por Nuñez<sup>3</sup>.

Durante el Intermedio Tardío (1100-1430 D.C.) el culto a los muertos se hace evidente en la construcción de “Chullpas” ó torres funerarias, destinadas a guardar los restos humanos de personas respetadas en la comunidad. Kesseli y Korpisaari (2003) infieren que las Torres Funerarias de Taramaya, sitio arqueológico ubicado en el cantón Cascachi, provincia Los Andes del departamento de La Paz, fueron destinadas a señores de elevado estatus en la comunidad, objetos de culto durante el periodo prehispánico hasta tiempos recientes, pues se han hallado ofrendas rituales de diferentes periodos de tiempo asociadas a los restos prehispánicos.

En cuanto al estudio de la región en que actualmente se emplaza la ciudad de La Paz, se conoce con cierta solución de continuidad la ocupación desde el período Intermedio Tardío (1100 – 1430 D.C.), en que los Pacajes<sup>4</sup> se encontraban asentados sobre la región. Los Pacajes serían anexados al imperio Inca, e incorporados al Tawantinsuyu dentro de la división geográfica y política denominada Qollasuyu.

Ya en tiempos de la colonia, cronistas como Guaman Poma de Ayala, hacen referencia a un culto a los muertos generalizado en los Andes en tiempos prehispánicos<sup>5</sup>:

*“Noviembre/Aya Marçay Quilla [mes de llevar los difuntos]*

---

<sup>2</sup> Colección de cuerpos momificados del museo J. B. Ambrosetti 2004. Investigadores: Raúl Doro, Fabian Campos, Fabiola Borda, et al. 2004.

<sup>3</sup> Breve historia de los pueblos Atacameños, 2002, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama-Chile. Documento Interno de La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

<sup>4</sup> Pacaxes, “señorío” o Confederación étnica del periodo intermedio Tardío, con la colonia vienen a ser denominados junto con otros muchos grupos como aimaras.

<sup>5</sup> Citado por Riveros 2000

*Este mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo y les dan de comer y de beber y le bisten de sus bestidos ricos y le ponen plumas en la cavesa y cantan y dansan con ellos. Y le ponen una andas y andan con ellos en casa en casa y por las calles y por la plaza y después tornan a metella en sus pucullus dándoles sus comidas y bagilla al principal de plata y de oro y al pobre de barro. Y le dan sus carnero y ropa y lo entierran con ellas y gastan en esta fiesta muy mucho” (Guaman Poma, 1992: 231).*

Guaman Poma describe un ritual que se mantuvo a lo largo del periodo colonial. Durante este período, la extirpación de idolatrías, la evangelización, la imposición de nuevas normas culturales, sobrepuso la religión cristiana a las religiones prehispánicas. Muestra de ello es la influencia de la cosmovisión andina en la escultura y arquitectura sacras coloniales, o la superposición de entidades sacras cristianas a deidades andinas, siendo caso paradigmático el del apóstol Santiago e *Illapa* (Gisbert 1980; Rostworowski 1986). Este fenómeno también se dio con la fiesta de los difuntos señalada por Poma de Ayala, a la que se superpuso la fiesta cristiana de Todos los Santos. Existen por tanto, posibilidades de que esta fiesta, celebrada actualmente el 1º de noviembre, rememore ritos prehispánicos. Sin embargo, es importante aclarar, que si bien es posible hablar de una manipulación ritual de restos humanos -en relación a las creencias y rituales prehispánicos- es probable que en algunos de ellos el culto a la cabeza humana o cráneo humano haya jugado un papel importante, dentro del culto a los muertos.

Por otro lado, ayudaron a la aparición del sincretismo una variedad de fenómenos sociopolíticos, económicos y culturales como ser: las reducciones poblacionales, la enculturación de las élites locales, la implantación de nuevos cultivos y ganado doméstico, así como las nuevas formas de vestir, entre muchos otros.

Por otro lado, aun después de casi 150 años de conquista, el poder simbólico de las cabezas trofeo, aún en la década de los treinta del siglo XVII, parece haber tenido mucha importancia. Según Wachtel (1986), “Calancha cita que una banda de gente que vivía en una isla, conocida como urus, asaltaron asentamientos en las partes occidentales y



meridional de la cuenca, entonces el cacique de Chucuito les ordenó el cese de esas operaciones, pero no obedecieron. Se capturaron cinco urus involucrados, los que fueron ejecutados en la ciudad de Zepita y sus cabezas fueron exhibidas en la entrada del puente a la salida de Desaguadero”.

Doro, Campos y Borda, en su informe del Museo Ambrosetti, afirman que “el culto en sí mismo y la costumbre ritual de cercenamiento parece estar relacionada con la fertilidad como así también con la veneración hacia los ancestros<sup>6</sup> (...)”, hecho que estaría plasmado en el imaginario del hombre andino, y habría pervivido hasta la actualidad.

Bouysse y Harris (1987), plantean que los sepulcros donde fueron sepultados los antepasados de los aymaras aún juegan un papel importante en los quehaceres de los vivos, esto relacionado a que tanto las Chullpas (torres funerarias) como las Pukaras (fortalezas de tiempos prehispánicos) pertenecerían a una edad anterior a la actual -es decir cuando no había sol, o no habrían llegado los incas con su deidad principal el *Inti* o Sol-. Los antiguos serían entonces conocidos como “abuelos” o *Achachilas*, los mismos tendrían el poder de impedir la lluvia o una influencia especial sobre la fertilidad del suelo.

Las mismas autoras afirman que los muertos, aun en la actualidad, desempeñan un papel en la definición del espacio y en la diferenciación del tiempo. Un ejemplo que también exponen Bouysse y Harris es que en el Norte de Potosí, la estación de lluvias, iniciada en Todos Santos, es un tiempo sagrado dedicado a las almas, que moran en sus comunidades durante todo el tiempo de maduración de sus cultivos. En esta época se observan algunas restricciones para no molestar a los muertos. Por ejemplo, se evita entonar música alegre, como aquella ejecutada mediante charangos. El fin de esta temporada está marcado por el carnaval, otra fiesta de índole ritual.

---

<sup>6</sup> Colección de cuerpos momificados del museo J. B. Ambrosetti. Investigadores: Raúl Doro, Fabian Campos, Fabiola Borda.2004.

Según Albó (1998), más de dos tercios de los ciudadanos bolivianos siguen viviendo en las regiones andinas (...); en una permanente referencia al Qullasuyu. Sin embargo, no todos los que habitan en este mundo colla son actualmente de origen o cultura andina, pero son la inmensa mayoría en el campo y lo siguen siendo en las ciudades.

En la actualidad la ciudad de La Paz cuenta con un alto porcentaje de población de origen aymara (Albó 1998). Los aymaras son portadores de una cultura de origen prehispánico, que pese al proceso de globalización no ha perdido su identidad, pues como lo afirma Ángela Riveros (2000), en el contexto Boliviano los procesos culturales de los grupos migrantes del campo a la ciudad son lentos. Por otra parte, las segundas, terceras y más generaciones de migrantes, pese a la constante integración a una lógica occidental, reproducen persistentemente su propia racionalidad, así como sus tradiciones y creencias religiosas. Estos elementos se mantienen ligados a su cosmovisión, que aún subsumida por la religión católica y la lógica occidental, configura y rememora tradiciones ancestrales propiamente andinas.

El culto actual a los muertos en la ciudad de La Paz, se presenta de muchas formas. La gran mayoría de las población celebra misas católicas dedicadas a sus muertos, principalmente antes del entierro (misa de cuerpo presente), a los tres días, a los ocho días, al primer, tercer y sexto mes del fallecimiento, al primer año del mismo y posteriormente con periodicidad variable. A esto se suma la fiesta de Todos Santos, celebrada por amplios sectores de la población.

Finalmente, existe una tercera forma de culto a los muertos, la misma que es aún practicada por individuos que poseen cráneos humanos y celebran lo que es denominado desde la jerga popular “la fiesta de las ñatitas”, el 8 de noviembre de cada año y muy ligada a la fiesta de “Todos Santos” el 1º y 2º del mismo mes. La estrecha relación entre ambas fechas y las referencias al culto al cráneo humano desde tiempos prehispánicos, presentan características aun desconocidas desde la Antropología y las Ciencias Sociales.

## **2. Justificación.**

En Bolivia la Antropología es considerada parte de las Ciencias Sociales, las mismas que tienen su principal campo de acción en el contexto social-cultural del país. La Antropología desde su perspectiva cultural estudia la sociedad y la cultura, “describiendo y explicando las similitudes y diferencias culturales” (Kottak 1999:7). Bolivia el ser un país pluricultural y multiétnico ofrece un amplio campo de acción al quehacer antropológico, siendo una de sus partes importantes en el conocimiento de la cultura, la “Religión y Los Cultos” como reflejo de creencias que tienen sus orígenes en tiempos remotos. El fenómeno va más allá del sentido estrictamente religioso, ya que el desarrollo de rituales de culto genera identidad y ciudadanía. Sin embargo, pese a que se han dado incursiones en el campo de las religiosidades no se han explorado a fondo los temas relacionados a los “cultos urbanos”, pues en los últimos tiempos no ha sido tema central de investigación antropológica.

El estado de la investigación de “la Religión Andina” en Bolivia, no es bueno, pues casi siempre el tema de la religión ha sido enfocado desde el punto de vista “no ortodoxo” o no cristiano, además que como lo indica Spedding (2004) la “cultura andina” es considerada como propia del área rural y, preferiblemente, de las áreas rurales más alejadas y aparentemente “tradicionales”. “Según la división del trabajo académico, los antropólogos se ocupan de lo tradicional, lo rural y lo no occidental, mientras que los sociólogos se ocupan de lo moderno, lo urbano y lo occidental” (Spedding, 2004:25). Debido a esta división con límites tan discretos entre la antropología y la sociología, es que expresiones culturales que lleven insertas tanto la urbanidad como las reminiscencias culturales ancestrales andinas – como es el caso del culto a las ñatitas- han recibido poca atención por parte de los antropólogos y de los sociólogos.

La presente investigación pretende constituirse en un aporte al conocimiento de las características del culto a las cabezas humanas, tanto en tiempos prehispánicos como en la actualidad, concatenándolos en función a tradiciones que perviven y que se han incorporado a la vida urbana.

### **3. Objetivos.**

#### **3.1. Objetivo General**

Determinar de qué manera el culto actual a “las ñatitas” en la ciudad de La Paz representa una continuidad del culto ancestral a la cabeza trofeo.

#### **3.2. Objetivos específicos**

- Interpretar la función del culto prehispánico a las cabezas trofeo en el Área Centro Sur Andina.
- Caracterizar el culto a las ñatitas, en la ciudad de La Paz, a partir de las definiciones propias de los devotos participantes de dicho culto.
- Conocer la función de las ñatitas para sus devotos, en base al uso que hacen de ellas y su relación con las mismas.
- Identificar qué elementos del culto prehispánico a las cabezas trofeo perviven y/o han cambiado, y/o han sido resignificados en el culto actual a la ñatita.

### **4. Hipótesis.**

El culto actual a los cráneos humanos en la ciudad de La Paz representa una continuidad del culto prehispánico a las cabezas trofeo, en base a la pervivencia de una ontología animista andina, y a una continuidad funcional. A esto se añaden algunos elementos formales de origen occidental.

## **5. Metodología de Investigación.**

### **5.1. Posicionamiento y consideraciones metodológicas.**

Ante todo, debo indicar que la interacción del ser humano con la muerte es una temática que siempre me ha fascinado. Debo reconocer que cuando comencé a establecer contacto con el fenómeno de las ñatitas, una de mis primeras preguntas surgió de una lógica puramente occidental y práctica: ¿de donde y cómo obtienen estas personas estos cráneos humanos? Pronto, mi inquietud pasó a relacionarse con las motivaciones de estas personas: ¿Por qué motivo estas personas manipulan aquellos elementos que, como un cráneo humano, las enfrenta con lo inevitable, con lo que algún día ellas mismas llegarán a ser, es decir con la muerte?

Mi fascinación por el tema tomó una nueva dimensión a partir de mi formación y mis experiencias como arqueóloga, pues tuve la oportunidad de conocer y trabajar casos prehispánicos que denotan este fenómeno de manipulación de restos humanos. Es así que surge este trabajo de tesis, en el cual busco trazar los elementos de continuidad y discontinuidad que se dan entre el fenómeno arqueológico y el etnográfico. Ante la necesidad de satisfacer esta curiosidad, mi trabajo de tesis se realizó en dos fases sucesivas.

Primeramente, realicé una revisión de las referencias arqueológicas y etnohistóricas al fenómeno en cuestión, así como de las interpretaciones a las que estas investigaciones arribaron, siendo de particular importancia el reciente trabajo de Arnold y Hastorf (2008). Posteriormente, llevé a cabo la recolección e interpretación de mis propios datos etnográficos acerca del culto a las ñatitas en la ciudad de La Paz.

Así, tal vez la característica más resaltante de este trabajo, en términos metodológicos, sea que se busca un objetivo netamente diacrónico, lo que implica comparar similares fenómenos procedentes de tiempos muy diversos. Buscar las continuidades y las

discontinuidades entre el culto prehispánico a la cabeza y el culto actual a la ñatita requiere de un método comparativo.

Inicialmente, escogí utilizar el método funcional, debido a que se puede arribar a interpretaciones acerca de la función de la cabeza en el culto tanto desde la investigación arqueológica como desde la etnográfica. A medida que la investigación transcurría y profundizaba más en las concepciones de las ñatitas que actualmente tienen sus fieles, me percaté de que la estructura misma de la relación con la cabeza tenía particularidades ontológicas andinas. De este modo, también busqué las continuidades y discontinuidades estructurales.

Sin embargo, desde mis experiencias como estudiante tanto de antropología como de arqueología, noto una marcada diferencia entre los datos procedentes de ambas disciplinas. En efecto, la arqueología precisa inevitablemente trabajar con conceptos *etic* o determinados por el investigador, pues al tratar con restos materiales de un pasado remoto, ya no puede acceder al pensamiento de los autores de las manifestaciones materiales que estudia. Similar característica tienen necesariamente los estudios etnohistóricos e históricos.

En contraste, desde la etnografía es posible lograr un acercamiento *emic* a un fenómeno, debido a que el antropólogo efectivamente puede observar y dialogar con los sujetos que participan de dicho fenómeno. De esta manera, se logra acceder a conceptos y definiciones que, si bien con un importante filtro interpretativo, proceden en esencia de los sujetos participantes y no del investigador.

De todos modos, considero que las dos fuentes de información respecto al culto a la cabeza que he tomado en cuenta (arqueológica-*etic* y etnográfica-*emic*) son comparables, ante todo debido a que comparten un carácter interpretativo y cualitativo.

Es así que, además de ser diacrónica, la presente investigación es netamente cualitativa. En este sentido, toma como punto de partida la descripción de tradiciones culturales actuales y

la interpretación de la cultura material del pasado. Es por esto que el primer objetivo de la investigación es descriptivo; en palabras de Sabino (1992:60), busca “describir algunas características fundamentales de conjuntos homogéneos de fenómenos, utilizando criterios sistemáticos que permiten poner de manifiesto su estructura o comportamiento”.

Sin embargo, tras la descripción es necesaria la interpretación, tomando en cuenta tanto aquellas interpretaciones a las que arribaron los estudiosos del fenómeno prehispánico, como mis propias interpretaciones acerca del fenómeno etnográfico que pude estudiar de primera mano. En este sentido, y siguiendo a Pérez Serrano (1994), tras la descripción contextual del culto, me interesa entender las motivaciones que llevan a las personas a practicar este culto, escuchando la voz de los individuos que lo practican, sus categorías y concepciones.

## **5.2. Proceso Metodológico.**

Mi investigación de campo acerca del fenómeno de las ñatitas se dio a lo largo de tres etapas, aunque debo aclarar que no fueron fases enteramente sucesivas, sino que se tuvo significativa retroalimentación entre una fase y otra.

### **5.2.1. Fase preparatoria.**

En esta fase me dediqué ante todo al acopio sistemático de bibliografía acerca del tema, estandarizando la información en fichas resumen y fichas textuales. La preparación del trabajo de campo implicó además revisar mi posición como investigadora, y preparar mi acopio de datos mediante mis experiencias y concepciones previas acerca del tema. Observar es no solo ver, sino también mirar de modo adecuado los hechos que se desea investigar. Por tanto, opté por la construcción de una guía de observación, a base de la literatura etnográfica existente sobre el tema, para asegurar un registro de todos los elementos y fases de los ritos. Asimismo, establecí una guía básica de entrevista abierta.

### ***5.2.2. Fase de campo.***

Esta fase de acopio de datos estuvo delimitada a las manifestaciones contemporáneas del culto a las ñatitas en la ciudad de La Paz. La recolección de datos implicó la utilización de las técnicas de observación a distancia, observación participante, y entrevistas abiertas.

En la observación a distancia tomé en cuenta el lugar en que el fenómeno en cuestión tuvo lugar, la fecha y hora, la extensión y la cantidad de participantes, así como las actividades desarrolladas por los mismos, su estado emocional y algunas observaciones particulares. Realicé además, en esta fase, documentación fotográfica y fílmica, así como croquis de ubicación.

Sobre la observación participante, según Marzal (2002: 248), esta es “La observación antropológica por antonomasia (...) aquella en la que el investigador no solo está presente en los distintos ritos que investiga, sino que toma parte de algún modo en ellos, para así conocer mejor lo que sienten los participantes, aunque dicho investigador tome cierta distancia por respeto tanto a los investigados como a sus propias convicciones personales”. En mi trabajo de campo, tomé en cuenta el lugar, fecha y hora, la situación general del fenómeno, y mi situación particular como agente externo. Describí las actividades en relación a la sucesión de hechos, la cantidad de participantes, y la duración del fenómeno. También pude tomar notas de los objetos relacionados al culto y otras observaciones.

Al mismo tiempo, logré realizar las entrevistas, las mismas que estuvieron orientados hacia propietarios de ñatitas. Tomé en cuenta la fecha, el lugar, y la descripción de la persona. En el caso que me fue posible, el nombre y la edad, así como las circunstancias en las que se suscitaba la entrevista y la zona de procedencia del entrevistado/a. Por razones éticas, no consigné los datos personales de los entrevistados utilizando en su lugar iniciales ficticias. De todos modos, si expuse las identidades de las ñatitas con sus nombres verdaderos, aceptando explícitamente las identidades asignadas a las mismas.



Las preguntas que guiaron la entrevista abierta fueron:

1. ¿Dónde adquirió Usted su ñatita y en qué circunstancia?
2. ¿Cuál es el nombre de la ñatita?
3. ¿Cómo le rinde culto?
4. ¿Cuáles son sus principales peticiones?
5. ¿Qué relación tiene Usted con la ñatita, o que beneficios obtiene de ella?
6. ¿Qué días y fechas son importantes en el culto?
7. ¿Alguna vez Usted ha pasado preste el día de las ñatitas?
8. ¿De quien ha heredado o adquirido la costumbre de tener y adorar a las ñatitas?
9. ¿De donde proviene su familia?
10. ¿Cuál es su ocupación?

Debo recalcar que, dependiendo de la circunstancia, del estado de humor y del tiempo disponible por parte del entrevistado, las respuestas fueron más o menos expeditivas. En algunos casos en que los entrevistados tenían buena disposición, dejé que los mismos se manifestasen libremente, analizando su mundo social, dando detalles de su entorno, y se permitiesen hablarme de su contexto y significados, así como de sus experiencias relacionadas a la ñatita y a su culto.

El 8 de noviembre del 2005 me constituí en el Cementerio General de La Paz para explorar el tema, y realicé solamente observación, tanto a distancia como participante. En cambio, en similar fecha del año 2006, también en el Cementerio General, me concentré en las entrevistas. El 2007, en cambio, me concentré en la “preste”, la fiesta posterior al oficio religioso. Finalmente, el año 2008 me dediqué a estudiar a especialistas rituales, y ver la relación directa entre la ñatita y el culto secreto.

De este modo, logré tener tres tipos de relaciones con los entrevistados. Por un lado, una relación no muy profunda, establecida mediante las entrevistas guiadas, para tratar de identificar el discurso manejado por los portadores de las ñatitas. La segunda relación que

establecí estuvo relacionada al registro de la fiesta o preste de las ñatitas, donde me constituí como un observador participante. Finalmente, logré una relación más cercana y de confianza con los especialistas rituales, logrando trabajar especialmente con un *yatiri* de la ciudad de La Paz.

El registro de la información lo llevé a cabo a través del diario de campo, una grabadora de voz digital cuando fue posible, una cámara fotográfica, y una filmadora en momentos altamente públicos. Sin embargo, cada herramienta de recolección de información fue utilizada en relación a la disponibilidad y autorización de las personas con las que interactué en el trabajo, razón por la que muchas veces tuve que trabajar solo con algunas herramientas básicas, como el diario de campo. Esto sucedió, por ejemplo, en el caso del culto secreto, en el que se me recaló la necesidad de no exponer toda la información que tenía.

Algo que también debo recalcar, es el uso de información procedente de otras investigaciones realizadas a lo largo del transcurso de mi formación. Un ejemplo de esto, es la información utilizada respecto a “la cabeza” y crímenes, en el caso específico de la ciudad de La Paz y unos denominados “cogotos”, en esa ocasión se hallaron cuerpos con la cabeza hundida en el barro y los pantalones abajo, en la “Cumbre” antes del descenso a los Yungas de la Paz. Esta información me fue proporcionada cuando trabajé como técnico de Homicidios en lo que actualmente se conoce como la FELCC. Por otra parte, también utilicé algunos relatos sobre la “cabeza” que recogí cuando decidí registrar “cuentos” e historias de miedo entre gente de la ciudad de La Paz y gente que vivía en el área rural. Esta última investigación tuvo el objetivo de identificar las concepciones y sistemas de valores que resultan en el imaginario colectivo y devienen en miedos.

### **5.2.3. Fase analítica.**

La fase analítica implicó la transcripción de las entrevistas, y el procesamiento de los registros escritos, gráficos y fílmicos. Durante esta fase revisé reiteradamente mis propias

apreciaciones sobre el culto y las consideraciones desde los entrevistados. Así también busqué conexiones funcionales en el tiempo, entre mis interpretaciones acerca de la función de la cabeza y las referencias que poseía para tiempos pasados.

## **CAPÍTULO II**

### **MARCO CONCEPTUAL**

*La palabra “religión” significa, como la etimología probablemente sugiere, dos disposiciones en el hombre: una a ponderar los fundamentos de la vida humana en la historia, y otra a unirse o reconciliarse con los designios incorporados en esos fundamentos (Stanner 2007).*

El marco teórico en que se circunscribe la presente investigación es el de la Antropología de la Religión. En este sentido, en los siguientes párrafos realizaré una revisión general de las consideraciones enunciadas acerca de la religión a lo largo de la historia del pensamiento antropológico, para llegar después a un concepto de religión ligado con las ideas de sincretismo y resignificación. Posteriormente, abordaré el concepto de magia y sus relaciones con la religión, lo cual será útil en siguientes capítulos para dar carácter a una forma de culto secreto. En seguida, ensayaré una definición y clasificación de lo que es culto, tal vez el concepto más fuertemente utilizado en el presente trabajo. Finalmente, serán insertados conceptos menores como los de rito y peregrinación, que posteriormente serán retomados a la luz de las revisiones documentales y etnográficas realizadas.

#### **1. Antropología de la Religión.**

##### **1.4. La Religión.**

El estudio de la religión, tiene sus antecedentes en tiempos de la Ilustración, y por consiguiente las primeras teorías sobre la religión son fuertemente evolucionistas, pues contemplaban que los sistemas de creencias humanos progresarían permanentemente hacia formas más elevadas de racionalidad. Como indica Harris (1979:174), “la ley de los tres estadios del pensamiento, teológico, metafísico y científico, de Comte, representaba una continuación de esa tradición en el siglo XIX.”

En similar línea, Lubbock propuso un esquema evolutivo de la religión, en la que se partía del ateísmo, pasando por el fetichismo, culto a la naturaleza o totemismo, chamanismo, idolatría o antropomorfismo, y finalmente el estadio en que la moralidad aparece asociada a la religión (Lubbock 1870, citado en Harris 1979).

Una propuesta algo diferente es la elaborada por Tylor en 1871. Tylor define la religión en sí como animismo, pues “la religión es la creencia en seres espirituales” (Spedding 2004). La idea de Tylor no está exenta de evolucionismo, pues diferencia un “animismo inferior”, amoral, de un “animismo superior”, según el cual hay para el alma premios y castigos que dependen de las acciones realizadas en vida. Sin embargo, lo importante es que para Tylor la religión primitiva también era racional, y surgía de observaciones y deducciones lógicas, aunque defectuosas. Tylor estará entre los primeros que reconocen que la religión moderna es en esencia un desarrollo natural de antecedentes primitivos, lo cual será apoyado posteriormente por teóricos como Frazer.

La posibilidad de que todas las manifestaciones religiosas humanas compartiesen una esencia común, permitió que se dejara en algo de lado el énfasis en las clasificaciones de los estadios de “evolución” de las creencias religiosas, y se pasara a tratar cada vez con más fuerza el tema del origen y características del pensamiento religioso humano.

Ya en 1870 Max Müller (1870, citado en Harris 1979), había propuesto que los hombres siempre han tenido una intuición de lo divino, la idea de lo infinito, que deriva de sus experiencias sensoriales, en las cuales se basa todo raciocinio, lo que también sucede con la religión. Por su parte, Freud (1895) indica que la religión es asimismo ilusoria y se mantiene debido a sentimientos de culpa. Así, la religión es una ilusión, reducida a estados psicológicos como tensiones, frustraciones, emociones, sentimientos, complejos, decepciones del tipo que sea.

Émile Durkheim (1912) propone que una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, y que unen a una misma comunidad moral llamada

iglesia, sujetándola a reglas específicas que dictan las conductas permitidas frente a lo sagrado. La religión es, entonces, un sistema coherente de creencias y ritos. (Durkheim 2007). Entonces, una religión no contiene necesariamente una sola idea ni deriva de un solo principio. Es un todo formado por partes separadas y relativamente distintas. Un grupo homogéneo de cosas sagradas, constituye un centro organizacional alrededor del cual gravita un conjunto de creencias y ritos, lo cual se denomina culto.

Mas allá de esto, para Durkheim los componentes de la religión son eminentemente cosas sociales, es decir productos del pensamiento colectivo, de ahí surge la Iglesia, sociedad cuyos miembros están unidos porque imaginan el mundo sagrado y sus relaciones con el mismo profano en la misma manera, trasladan esta representación común a prácticas idénticas (Durkheim 2007).

La diferenciación clara de lo sagrado y lo profano de Durkheim influyó fuertemente en Malinowski (1954), quien pretendía que lo específico de lo sagrado era que sus actos se realizaran con reverencia y temor. La función de la magia y de la religión es lograr la catarsis (purificación de las pasiones del ánimo mediante las emociones). Finalmente, para Geertz (1966), una religión es un sistema de símbolos que actúa para establecer humores y motivaciones poderosas, persistentes y duraderas en los hombres, al formular concepciones de un orden general de existencia, y revestir estas concepciones con un aura de factualidad tal que los humores y motivaciones aparenten ser únicamente realistas (Geertz 2006).

Sin embargo, aunque todas estas visiones tienen la virtud de despojar al estudio de las religiones de concepciones evolucionistas, se les impondrá una fuerte crítica al momento de diferenciar los conceptos *emic* y *etic* en la antropología (Harris 1979), es decir, diferenciar aquellas categorías que son manejadas por los sujetos estudiados, de aquellas que son impuestas por el investigador.

A partir de esta noción, investigadores como Smith (1998, citado en Lambek 2006:10), proponen que la religión es una categoría impuesta desde fuera, a algún aspecto de la

cultura nativa, razón por la cual tiende a privilegiar unos valores por encima de otros. Si bien la Religión (con mayúscula) es universal y se relaciona a que el conjunto de la humanidad posee creencias religiosas, Smith (1998) propone hacer uso de la definición de religión de Melford Spiro para el estudio de la diversidad de manifestaciones religiosas humanas. Según esta definición, una religión es:

*“una institución consistente en patrones culturales de interacción con seres sobrehumanos culturalmente postulados”* (Spiro 1996:96).

Dada su notoria neutralidad, ausencia de concepciones eurocentristas, y amplitud para englobar manifestaciones religiosas de distinta escala y características, pienso que esta definición es operativa para la presente investigación.

## **1.5. Permanencias, Sincretismos y Reelaboraciones Religiosas.**

La concepción de las religiones como entidades distintas y delimitadas, sigue cercanamente a las ideas cristianas de las religiones como mutuamente excluyentes. En este entendido, solo se podría pertenecer a una religión a la vez, y esta pertenencia se daría en base a la “creencia” o “fe” internas. Sin embargo, en muchos lugares del mundo las ideas religiosas han sido difundidas, y aceptadas o rechazadas completas o en partes, como muchos otros elementos de la cultura. En ese contexto, como indica Lambek (2007), el sincretismo, la transformación y el pluralismo se constituyen en las respuestas más probables.

### ***1.2.1. La Permanencia.***

Entre los objetivos que tiene la antropología como ciencia, se halla la búsqueda de rasgos culturales, centrandó su atención en su continuidad o cambio. Sin embargo, se hace evidente que a lo largo del tiempo existen rasgos culturales que permanecen, tanto en forma de tradición, y creencia, como a nivel inconsciente.

Es tradición todo aquello que una generación hereda de las anteriores y lega a las siguientes. Se considera tradicionales a los valores, creencias, costumbres y formas de expresión artística característicos de una comunidad, en especial a aquéllos que se transmiten por vía oral. La visión conservadora de la tradición ve en ella algo que mantener y acatar acríticamente. Sin embargo, la vitalidad de una tradición depende de su capacidad para renovarse, cambiando en forma y fondo -a veces profundamente- para seguir siendo útil.

Por otro lado, la permanencia inconsciente de rasgos culturales se puede explicar desde la perspectiva sociológica de Bourdieu, por el *hábitus*:

*“Hablar de hábitos equivale a recordar un modo de fijación y evocación del pasado que la vieja alternativa bergsoniana<sup>7</sup> de la memoria-imagen y de la memoria-hábito impide pensar. El boxeador que esquiva un golpe, el pianista o el orador que improvisa o, simplemente, el hombre o la mujer que camina, se sienta, que sostiene un cuchillo (en la mano derecha...), que se quita el sombrero o inclina la cabeza para saludar, no evocan un recuerdo, una imagen inscrita en su espíritu, la de la primera experiencia”* (Bourdieu 1998).

Es en ese sentido que algunas prácticas sobreviven en el inconsciente colectivo, aunque siempre resignificándose en el marco de un contexto socio-cultural e histórico específico. Un ejemplo puede ser el acto de la *ch'alla*, la misma que se realiza muchas veces de manera inconsciente, pues pese a que la libación a la tierra mediante el acto de derramar bebida puede ya no ser parte ritual importante de algunos grupos urbanos, el acto se repite de manera natural, no siempre recordando la esencia de la libación.

---

<sup>7</sup> A menudo asociado con la escuela intuitiva de filosofía, el bergsonianismo es demasiado original y ecléctico para ser así conceptualizado. Bergson, sin embargo, sí subrayó la importancia de la intuición sobre el intelecto, al impulsar la idea de dos corrientes opuestas: la materia inerte en conflicto con la vida orgánica, de modo semejante a como el impulso vital se esfuerza por conseguir la acción libre creadora.



### **1.2.2. Sincretismo y Reelaboración Simbólica.**

El sincretismo se define como:

*“La formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas de contacto. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, la persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos”* (Marzal 2002: 199).

Así, el sincretismo religioso es la consecuencia de varios y diversos procesos, por los cuales el resultante es un riquísimo patrón cultural que tiene variantes evidenciadas en los distintos niveles de religiosidad y culto, donde actúan elementos reelaborados que a su vez dan lugar a nuevos símbolos y estandartes populares.

El sincretismo puede darse de diversas maneras y bajo distintas condiciones, razón por la que también puede exteriorizarse de distintas formas. El sincretismo puede resultar de la imposición de un sistema religioso sobre otro, lo que significaría que se dio a partir de un proceso de imposición ideológica. Sin embargo, a veces el sincretismo puede resultar de la adición voluntaria de ciertos elementos de otra religión a la propia, por ejemplo, cuando la adscripción religiosa es prestigiosa, de este modo no se evidenciará una imposición, sino más bien la agencia personal o adscripción voluntaria.

### **1.3. La Magia.**

Uno de los primeros investigadores que se ocupa de la magia es Frazer, quien considera la magia como una expresión primitiva de la ciencia, basada en una falsa idea de regularidad de los procesos de causa y efecto. La religión es un avance respecto a la magia, pues

sustituye estas falsas ideas por la incertidumbre y la conciliación conseguida a través de la plegaria. Posteriormente, con la ciencia, la humanidad vuelve a los principios de causa y efecto, mas ahora sobre la base de correlaciones verdaderas” (Harris 1979).

Dejando de lado esta visión evolucionista, Castiglioni (1947) propone que la religión y la magia tienen un origen común y difieren en los medios, pues mientras la magia tiende a dominar las fuerzas sobrenaturales, la religión invoca el favor de las mismas sin constreñir la voluntad divina. La magia también estaría relacionada con la muerte, pues en las concepciones generales de los seres humanos, la muerte no es el fin, sino el paso de un estado de ser a otro. El muerto continúa teniendo necesidad de comer, de beber y de cumplir todas las funciones de la vida material. Como se verá mas adelante en la presente investigación, en muchos casos se considera al cráneo como el muerto mismo, al cual se le dirige discursos y rogativas en nombre de la comunidad o de individuos específicos.

Hegel aportará con una división de la magia en analógica e imitativa. La magia analógica, que Frazer denomina homeopática, se basa en una asociación de ideas, en el principio de que las cosas similares inevitablemente producirán los mismos efectos. En cambio, la magia imitativa o simpática, crea sus propios conceptos y prácticas sobre la supuesta relación de unidad y de antítesis entre los elementos del cosmos, presuponiendo la existencia de tales relaciones de interdependencia entre todos los seres y todos los elementos.

Una característica importante de las creencias mágicas, es que nunca carecen de cierta aceptación, llegando incluso a contar con tantos seguidores como la misma religión. Sin embargo, como indica Durkheim:

*“las creencias mágicas no unen a los hombres dentro de un mismo grupo que vive la misma vida. No hay Iglesia para la magia. Entre el mago y los individuos que lo consultan, no hay lazos durables que los conviertan en miembros de un solo cuerpo moral, comparables a los lazos que unen a los devotos del mismo dios o adherentes al mismo culto. El mago tiene*

*una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden no tener relaciones mutuas o incluso desconocerse. De hecho, las relaciones de los clientes con el mago son generalmente accidentales y transitorias, análogas a las de un enfermo y su médico” (Durkheim 2007: 45).*

Durkheim añade que cuando se forman sociedades mágicas, estas nunca incluyen a todos los adherentes a la magia, incluyen solamente a los magos, excluyendo a los laicos. En cambio, aunque el sacerdote es a la religión lo que el mago a la magia, un colegio de sacerdotes no es una religión. Una Iglesia no es simplemente una hermandad sacerdotal, sino una comunidad moral conformada por todos los creyentes, laicos y sacerdotes.

## **2. El Culto.**

En el apartado anterior indicaba que Durkheim reconocía al culto como un componente de la religión, aunque también podría existir desvinculado de ella, de manera fragmentaria. Sin embargo, más allá de esto, y debido a la enorme variedad de cultos existentes, es difícil arribar a una definición fija del culto, y se requiere mantener un concepto flexible para estudios comparativos.

En primer lugar, el culto puede incluir ideas de "ritos" y "ceremonias". Algunos entendidos de la religión ven a los ritos como transformadores, como el rito cristiano del bautismo, por ejemplo, por el cual un iniciado se transforma de un estado (el pecado) a otro (gracia). Por otra parte, las ceremonias son consideradas como confirmatorias, es decir, afirman y confirman el *statu quo*. Varias formas de servicios sabáticos y dominicales a menudo son ceremonias en este sentido: las ceremonias confirman a la comunidad creyente su condición como un organismo de culto y su identidad como una religión.

Sin embargo, los ritos y las ceremonias no son la meta única y final del culto. De ahí que la mayoría de las definiciones incluyen conceptos adicionales, como "prácticas", "actos" y "conmemoraciones". Estos conceptos adicionales están incluidos en definiciones comunes

por buenas razones: el culto de una persona puede ser la superstición de otro, y lo que puede parecer un acto sin significado para un creyente, por ejemplo hacer la señal de la Cruz para un protestante, puede ser un acto de devoción para otro, por ejemplo un católico.

De ahí que los entendidos se ven obligados a ver a los actos religiosos en el contexto de la religión específica en su totalidad, es decir, en cuanto a las metas e intenciones finales del cuerpo de creyentes. De esto se desprende que, si bien el antropólogo no tiene que creer lo que el creyente cree, debe tomar un paso en esta dirección si quiere de verdad entender los fenómenos religiosos. Es sólo con esta postura que se puede determinar cuáles actos, prácticas y conmemoraciones constituyen el culto dentro de una determinada comunidad religiosa.

Dentro de nuestro contexto actual, y debido al creciente proceso de globalización y tolerancia como política pública, se ha propuesto que:

*“el concepto de culto se extiende a los actos rituales y ceremoniales con los que se manifiestan directamente las creencias, así como a las diversas prácticas que son parte integrante de tales actos, comprendidos la construcción de lugares de culto, el empleo de fórmulas y objetos rituales, la exhibición de símbolos y la observancia de las fiestas religiosas y los días de asueto. La observancia y la práctica de la religión o de las creencias pueden incluir no sólo actos ceremoniales sino también costumbres tales como la observancia de normas dietéticas, el uso de prendas de vestir o tocados distintivos, la participación en ritos asociados con determinadas etapas de la vida, y el empleo de un lenguaje especial que habitualmente sólo hablan los miembros del grupo”*<sup>8</sup>.

Este último concepto presenta una amplia perspectiva despojada de una visión “eurocentrista”, y posibilita su uso de manera diacrónica, es decir a través del tiempo y, en

---

<sup>8</sup> Artículo 18 del Pacto internacional de derechos civiles y políticos Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Comité de Derechos Humanos. 1993

nuestro caso, en marcos prehispánicos, coloniales y actuales, razón por la que será el concepto guía en la presente investigación.

### **2.1. Cultos y espacios geográficos.**

El culto según el espacio geográfico que abarque puede ser local o regional. Esta división resulta de suma importancia a la hora de tratar el tema de religión prehispánica, donde el complejo cuadro interétnico presenta sinnúmero de características religiosas que solo pueden ser entendidas a la luz de una división geográfica.

Lo local es entendido como diseminado por un área determinada, la misma no muy amplia en su extensión. Por el contrario, el culto regional se encuentra generalizado en un amplio marco geográfico. Los cultos locales y regionales no son excluyentes entre si, sino que muchos de ellos conviven en el mismo espacio cultural, siendo entendidos dentro de un marco jerárquico y de tolerancias mutuas. Al respecto, Colson observa:

*“Ningún culto que funciona principalmente en razón de los intereses particulares de una comunidad territorial, puede servir al público en general a no ser que modifique radicalmente su práctica y sus integrantes; un culto que sirve a un gran número de miembros sobre una base ad hoc, puede muy bien servir a los fines especiales de las comunidades locales. Ambos (cultos regionales y locales) pueden coexistir y reforzarse mutuamente”* (Colson, citada en Burger 1988:155).

### **2.2. El culto y sus ámbitos.**

El culto se desarrolla en tres ámbitos, relacionados a la participación e integración de los miembros y a los espacios físicos de integración: público, privado y secreto. A lo largo de la presente investigación se hará notorio que estos tres ámbitos del culto no son excluyentes entre sí, pudiendo darse simultáneamente en determinados momentos.

El culto público constituye un conjunto de ritos, ceremonias y acciones que son realizadas en determinado momento del calendario y que integran a varios miembros de la comunidad en un espacio sagrado ó sacralizado para el común del pueblo. En Los Andes, los cultos públicos actualmente se llevan a cabo en lugares de rituales públicos como en las Iglesias, en algunas *Apachetas* y en lugares de importancia ritual para determinados sectores de la sociedad. Sin embargo, es notorio que gran parte de los rituales y cultos públicos derivan en reuniones sociales que en nuestro contexto son denominadas *prestes*, donde además de integrar a los creyentes, se entra en la racionalidad de reciprocidad, propia de los andinos tradicionales (Temple 2003).

El culto privado es aquel que se circunscribe a un grupo restringido de personas, ligadas por lazos sociales de parentesco consanguíneo o ritual. La incidencia de este culto es mayor en espacios íntimos como el hogar. Lo que define al culto privado, sin embargo, es que excluye de la participación de dichas prácticas a las personas que se encuentran fuera del pequeño grupo familiar previamente establecido. Éste culto se halla enfocado en el bienestar, la restauración y mantenimiento del orden al interior de un determinado grupo filial.

Por otra parte, los cultos secretos se definen por su emplazamiento, generalmente escondido y de difícil acceso, sobre todo en contextos en que las prácticas que constituyen dicho culto son repelidas o consideradas negativas.

A lo largo de la presente investigación se han encontrado dos formas de culto secreto: la primera se relaciona aun contexto de prohibición hacia prácticas religiosas determinadas, consideradas negativas por un grupo poblacional minoritario pero dominante, y que sin embargo se constituían en el culto que expresaba las creencias ancestrales de la mayoría de la población. En este sentido, el culto secreto se orienta hacia lo religioso, al aglutinar de manera oculta a una comunidad de fieles. La segunda forma se refiere a prácticas, igualmente condenadas por la religión dominante, pero que se relacionan al ámbito de lo

mágico, pues se sustentan en la relación que un especialista ritual establece con una serie de clientes.

### **2.3. El Culto definido por sus objetos.**

Los cultos pueden ser clasificados por sus objetos de veneración, o fetiches. Entre los objetos de culto pueden diferenciarse el objeto de culto sagrado, el mismo que tiene connotaciones divinas y/o sobrenaturales, como ser la Cruz en la religión católica o las *huacas* dentro de las creencias Andinas, del objeto de veneración o culto secular.

Los objetos de culto secular, responden a una racionalidad enmarcada en el campo de lo profano, donde no se da una relación directa con la creencia en lo divino o sobrenatural. Ejemplos de este tipo de objetos cúlticos, son los libros, las películas, objetos pertenecientes a actores, músicos o deportistas famosos.

Los objetos de culto sagrado, en cambio, son elementos materiales que se constituyen en destinatarios de los rituales y otras actividades cúlticas y/o religiosas de un determinado grupo o comunidad, que a su vez define su creencia en relación a lo que estos objetos representan. Se caracterizan por tener una cualidad de poder, en si mismos o como representación de un ser sobrenatural.

Los objetos de culto rememoran un tiempo idealizado. Tal es el caso, en el culto sagrado católico, de la Cruz como remembranza de la redención de los pecados de la humanidad por la pasión y muerte de Jesucristo, el Hijo de Dios. En el caso del culto secular, la veneración al botín izquierdo utilizado por Diego Maradona durante la Copa Mundial de Fútbol de 1986, como recordatorio de una gesta profana de reivindicación de los argentinos frente al mundo.

Sin embargo, los límites entre ambos tipos de culto no son siempre nítidos, y en algunos casos son traspasados gracias a la extrema idealización, que deviene en la sacralización de

un individuo u objeto del mundo profano. Tal es el caso sucedido en Argentina, donde se rinde culto a “Gilda”, cantante popular argentina, fallecida repentinamente en un accidente. La muerte le confirió rápidamente sacralidad a los ojos de los sectores populares argentinos, que actualmente le rinden culto como a una “Santa”, llegando a atribuirle la realización de milagros y estableciendo las fechas de su nacimiento y deceso como parte del calendario ritual.

Vemos así como las categorías de lo que se considera sagrado y profano, o del punto hasta el cual puede definirse el “objeto” de culto como un objeto inanimado, o como un ser personificado con el que se realiza una interacción, son absolutamente inherentes al conjunto de fieles que participan del culto, lo cual se comprobará a lo largo de la presente investigación.

#### **2.4. Cultos y Religiosidades Oficiales y Populares.**

Se entiende religiosidad popular, como una serie de prácticas y creencias generalizadas configuradas en torno a la tradición o *hábitus*, y practicadas por la mayoría de una determinada población. La religiosidad popular tiene su principal expresión en el culto popular. La importancia de este culto, además de llenar expectativas espirituales y cohesionar a un grupo, es la de servir como configurador de relaciones sociales que exceden el ámbito de lo netamente religioso. Este es el caso de las religiones “no oficiales”, es decir religiones enraizadas en prácticas ancestrales, que a pesar de los cambios sociopolíticos logran perpetuarse a través de cultos y rituales.

Por otra parte la religiosidad oficial se expresa en el culto oficial, es decir en un conjunto de creencias y prácticas religiosas que son institucionalizadas desde una entidad dominante o desde grupos jerárquicamente dominantes. Un culto oficial es jerarquizado por encima de otros mediante una política, llegándose a veces incluso a imponer y utilizar este culto como ente aculturador. Así se da el caso de que la religión dominante ú oficial presente elementos que sean resignificados en los contextos de religiosidad popular.



En el caso del sincretismo católico andino, responden a la categoría de religiosidades populares algunas de las definiciones de Marzal (2000) acerca del catolicismo andino:

El catolicismo cultural, propio de los miembros de hermandades y cofradías. Permea todos los sectores sociales, y su orientación básica es la devoción a santos o imágenes, expresada en la promesa que el devoto ofrece al santo, y en las fiestas y peregrinaciones, que son también acontecimientos sociales. El santo corresponde con milagros, ayudas que superan las posibilidades reales del devoto, de las que este hace una lectura religiosa y convierte en hierofanía, aunque el santo también puede enviar desgracias, que son leídas por el devoto como castigos (Marzal 2000).

El catolicismo sincrético, propio de ciertas etnias indígenas que tienen devoción a los santos, y además rinden culto a la Madre Tierra o *Pachamama* y a los espíritus de los cerros (*Apus* o *Wamanis*). El catolicismo sincrético es producto de la reinterpretación de la evangelización por dichas etnias (Ibíd.).

En ese sentido, y adelantando en algo las conclusiones de este trabajo, es importante notar que el fenómeno de las ñatitas es una forma de culto popular que respondería dentro de la categorización de Marzal a una mezcla entre catolicismo cultural y catolicismo sincrético, pues las ñatitas, en reemplazo de la figura de un Santo, presiden cofradías y fraternidades. Sin embargo, el objeto de culto en sí, el cráneo humano, no procede de un contexto cultural católico, sino de uno eminentemente andino, marcando una pervivencia conjunta de elementos andinos y católicos.

### **3. El Rito.**

Para Durkheim (2007) el rito es un modo particular de acción que se distingue de otras prácticas humanas por la naturaleza especial del objeto, definido por la creencia que divide al mundo en dos dominios: el profano y el sagrado. El dominio de lo sagrado determina que

los ritos son normas de conducta que prescriben ciertas acciones para lidiar con cosas sagradas.

Los ritos también pueden ser vistos como las expresiones simbólicas reguladas de ciertos sentimientos, que controlan el comportamiento del individuo en su relación con los otros. Por tanto, los ritos tendrían la función social específica de regular, mantener y transmitir los sentimientos de los que depende la constitución de una sociedad. (Radcliffe-Brown 1952, citado en Asad 2007).

Para otros, como Spaulding (1984, citado en Roddick 2002), la finalidad del ritual es mantener y aumentar los medios de producción del grupo, incluyendo el trabajo cooperativo de sus miembros. Esto sería válido sobre todo para los ritos calendáricos, ritos regidos por el tiempo que derivaron en el concepto de tiempo sagrado, y son compatibles con la estructura de las actividades agrícolas (Flannery y Marcus, citados en Burger y Salazar-Burger 1985).

Lo cierto es que el rito se puede definir de manera amplia como aquellas prácticas y conductas que son realizadas de acuerdo a un sistema de creencias o culto determinado. De manera lógica, este conjunto de prácticas englobaría tanto las masivas congregaciones católicas de la plaza de San Pedro del Vaticano durante la misa de navidad del Papa, como el solitario acto de ofrenda de alcohol, coca y cigarros que realiza un minero potosino para el *Tío* de la mina. El rito no necesita ser público ni multitudinario, sino que, al igual que el culto, puede darse perfectamente en el ámbito de lo privado. Es más, ritos de índole pública y privada pueden formar parte del mismo complejo de creencias y ser realizados en distintos momentos por los mismos individuos.

Los rituales se hallan directamente vinculados a la definición de espacios para su realización. Sin embargo, los espacios sagrados no son necesariamente inamovibles y preescritos, sino que existe la posibilidad de ritualizar momentáneamente el espacio profano. Los musulmanes, por ejemplo, ritualizan el espacio donde dedican sus oraciones, y

durante el tiempo de oración las mujeres deben usar el *jijhap* o pañuelo de cabeza como si estuviesen en una mezquita, sin que esta lo sea realmente y en cualquier lugar donde realicen sus oraciones: su casa, el desierto, la calle, etc.

Un ejemplo de espacios sagrados en los Andes son la *huacas*, las mismas muchas veces asentadas en los denominados santuarios de altura, o montañas que han sido parte de culto y veneración de pueblos precolombinos a lo largo de la cordillera. Sin embargo, los espacios profanos, como el hogar o la chacra, muchas veces son producto de una sacralización momentánea para la realización de determinados rituales, sin que estos sean sitios de peregrinación o culto habitual.

De todas maneras, es común que las algunas actividades de culto, o ritos, se realicen en lugares sagrados destinados a la peregrinación.

#### **4. La Peregrinación.**

Mircea Eliade, estudioso de las estructuras características de la conducta y el pensamiento religioso, presentó varios conceptos generales de la percepción o la experiencia de lo “numinoso” o divino como fundamento de la religión:

*“De la confrontación con lo divino, fluye la dicotomía entre esta fuerza sagrada y su contraria, la profana. Los pueblos agrícolas frecuentemente expresan esta dicotomía estableciendo un área especial al interior o exterior de los poblados, a fin de entrar en contacto, mediante ritos, con lo divino o la otra esfera de la realidad (...) esta zona constituye una ruptura en la unidad del espacio profano, y es concebido como un extremo opuesto a este”* (Eliade 1959: 20)

Según Silverman, el centro de peregrinación es un tipo particular de centro ceremonial:

*“Es el repositorio de aquello que es lo más sagrado para los peregrinos participantes: el lugar en si se considera sagrado y /o alberga o presenta un objeto sagrado. Su*

*característica definitoria es la atracción de devotos de un área de captación grande, frecuentemente multiétnica y/o multinacional. Los peregrinos viajan a un centro de peregrinaje para ejecutar devociones religiosas; ellos no residen en el santuario aun cuando un centro ceremonial sirva a una población local, sea mantenido por esa población y tenga una población residencial socioeconómicamente diversa, pequeña o de tamaño significativo, el centro de peregrinaje es notorio por su habilidad de atraer una población temporal de devotos a partir de un espectro social, político, económico, cultural y espacial, y al hacerlo, sintetizar elementos sociales y culturales críticos de los patrones más amplios de creencia y práctica en una región o regiones” (Silverman 1994: 2-3).*

La peregrinación es el traslado, desplazamiento físico y emocional desde el mundo local, cotidiano y profano hasta un espacio sagrado. El destino final se constituye como hierofanía, es decir una revelación de lo sagrado (Eliade 1967). La peregrinación es una actividad íntimamente ligada al rito y al culto, y encuentra su pilar fundamental en las creencias y tradiciones religiosas. Es en este sentido, que la peregrinación al lugar sagrado es vital para acercarse al mundo espiritual y así mediante el rito establecer el orden, mantenerlo y cambiarlo para lograr con ello el bienestar individual y comunal.

Por lo general, el ámbito de influencia de los lugares sagrados está restringido a espacios locales y regionales, pero existen otros cuyo prestigio alcanza magnitudes supra-regionales y hasta “universales” (De la Vega y Stanish 2002). En el caso de los migrantes, o las personas que no se encuentran en su lugar de nacimiento, el (re)crear fiestas y emprender viajes a un santuario ubicado en la periferia del espacio cotidiano propio, en busca de un contacto cercano con lo sagrado, supone ejercicios de redefinición de la cultura y las identidades, ya que como han señalado muchos antropólogos, el santuario además de lugar privilegiado para la comunicación con lo divino, es considerado también por los devotos como el “verdadero” centro de la cultura y la encarnación del núcleo de sus valores e ideales (Crumrine y Morinis 1991).

#### 4.1. El Cementerio como lugar de Peregrinación

Si bien los cementerios ó necrópolis son entendidos como aquellos lugares destinados para el depósito de difuntos, evidentemente son mucho más que eso, en palabras de Maguire (Citado en Ortega 2007): “El cementerio a sido un participante activo en la creación, mantenimiento, y recreación de las ideologías a través de la percepción de los vivos”. Así muchos aspectos cualitativos de la sociedad pueden ser evidenciados en los cementerios. El solo hecho de que exista un lugar para muertos -separado del de los vivos-, ó uno o varios tipos de enterramientos, y con ello todo un complejo ceremonial en torno a la muerte, nos evidencia una serie de creencias.

En las sociedades andinas, las necrópolis ó cementerios siempre tuvieron un lugar importante. Cronistas como Guamán Poma (1992) y Bernabé Cobo (1964) refieren a las sepulturas y a los *chullpares* como lugares donde se llevaban a cabo una serie de rituales importantes. Si bien en tiempos prehispánicos los *chullpares* ó necrópolis fueron lugares donde se realizaban intrincadas prácticas como la manipulación de los cuerpos ó la peregrinación (De la Vega y Stanish 2002), con la llegada de los españoles se restringieron varias prácticas religiosas como estas.

Sin embargo, a pesar de la prohibición de manipular los cuerpos de los muertos, la imposición de los atrios en las iglesias como lugares de enterramiento y, posteriormente la instauración de cementerios, nunca cambió el hecho de que estos fueran lugares de peregrinación.

Actualmente y desde su fundación en el año 1828 (Paredes 1995), el Cementerio General de La ciudad de La Paz, -como muchos otros-, se sigue constituyendo en un lugar de peregrinación, en el que no solo se constituye la gente a enterrar a sus muertos, sino también es un lugar que mantiene activas diversas relaciones sociales, no solo entre vivos y muertos, sino otros nexos sociales tales como los parentescos rituales é incluso las

relaciones de reciprocidad. Apoyando una vez más la idea de que en nuestra religión, más o menos sincrética es animista en esencia.

### **5. El culto a los muertos.**

Castiglioni (1947) propone que en todas las sociedades: se encuentra una concepción compleja sobre las condiciones de vida del difunto. Este vive en grupos establecidos bajo los mismos principios que los rigieron durante la vida, compuesta de sus antepasados y gobernados por las mismas leyes. Donde, según las circunstancias el hombre primitivo se ve impedido a invocarlo o a alejarle, a desear o temer su intervención. Siente la necesidad de requerir la ayuda de sus antepasados y amigos fieles que en su vida estuvieron junto a él como valiosos consejeros y verdaderos compañeros, para valerse de ellos en los momentos de peligro. Igualmente claros son los intentos del hombre primitivo para desaprobando las apariciones de los muertos y tratar de frustrarlas, temiendo que los espíritus hostiles de enemigos desaparecidos puedan reaparecer.

De esta concepción nace el deseo, de hecho la necesidad de entrar en comunicación directa con estas fuerzas imponentes y superiores en los sueños, delirios, visiones y alucinaciones causados por enfermedades o tóxicos, bajo la influencia de ciertas palabras, gestos o hechos o prácticas de encantamiento, pueden reaparecer bajo varios aspectos. Reclamarlos entre los vivos, hacerlos partícipes constantes y seguros de los hechos cotidianos, tenerlos como amigos en la buena y en la mala suerte, mantenerlos a distancia si son enemigos, constituye el fundamental propósito de la magia (Castiglioni 1947).

Si bien la muerte es inminente a todos los seres vivientes, la manera en la que el ser humano interioriza este hecho, es diversa como lo es la cultura y las creencias. Es posible evidenciar esto a través de la etnografía mundial, pues la manera de ver la muerte, lidiar con ella, así como los ritos inmersos en las sociedades, es compleja, dinámica y particular, a pesar de que el hecho biológico sea absoluto. Así las sociedades animistas creen en la continuidad de la vida después de la muerte, ya que esta última sería solo un cambio en las

materialidades, siendo aun después de la muerte que se conciben las relaciones sociales con el ya no, materialmente humano.

## **6. La Manipulación de Restos Humanos**

La manipulación de restos humanos se refiere -como su nombre lo sugiere- al manipuleo de partes corporales de individuos fallecidos, ya sea con restos de tejido blando o solamente huesos; este manipuleo muchas veces puede responder a las intenciones del individuo o los individuos que lo realizan. Otras veces, sin embargo, la manipulación puede ser no intencionada, tal el caso de un hallazgo casual que deviene en la re-inhumación ó en el abandono en superficie de los restos.

En el caso de que la manipulación sea intencionada, ésta puede responder a motivos prácticos, como es el caso de la re-inhumación y/ó traslado; en la actualidad, por ejemplo, puede darse la exhumación para la cremación de los restos. La otra razón que se hallaría para la manipulación intencionada de restos humanos, es la menos frecuente en la actualidad, pero una poderosa razón para tiempos prehispanicos: el uso ritual y simbólico de los restos humanos.

Si analizamos las implicancias actuales de ésta practica, hallaremos que, en nuestro contexto, la manipulación de restos humanos responde a razones eminentemente prácticas, tal es el caso del traslado de restos humanos en el cementerio, dónde solo se pagan nichos por tiempo limitado (3 a 5 años), al cabo del cual se debe trasladar los restos a nichos perpetuos, dónde además se disponen los restos en cajones más pequeños, teniendo la mayoría de las veces que “quebrar” algunos huesos para disponerlos en su nuevo cajón y nuevo nicho.

Otra motivación actual es la menos frecuente cremación de los restos, la misma que, si bien se realiza para “liberar” nichos de antiguos restos olvidados por sus parientes, en algunos casos se lleva a cabo también a petición de los familiares, los mismos que disponen las

cenizas en urnas ó en otros casos, dispersan las cenizas en lugares simbólicos importantes para el difunto y la familia. Por otra parte, la exhumación en tiempos actuales también puede darse por razones investigativas, tal el caso de víctimas de crímenes políticos ó tras la sospecha de homicidio en un caso policial. La última motivación podría ser consecuencia de un contexto sociopolítico actual donde es imperativa la investigación científica y forense de los restos humanos.

Por otra parte, la exhumación por motivos rituales en la actualidad, si bien no es un motivo frecuente, no es un hecho tan extraño pues en algunas comunidades andinas, todavía se cree que los ancestros juegan algún papel importante en el diario vivir de sus descendientes. La fiesta de Todos Santos, el 1 y 2 de noviembre, marca la llegada de las almas de los muertos a este mundo, es decir, se trata de una visita a los vivos, dónde las almas son recibidas con varias atenciones tales como panes, comida, fruta y bebidas, elementos todos que si bien ofrendados a los muertos, también son redistribuidos entre los vivos, en reciprocidad por las oraciones elevadas en nombre de los difuntos de cada familia. En algunas comunidades, en esta fecha se realizan exhumaciones rituales, en las que el fin es invocar, mediante la presencia física de los muertos, a sus almas, para con ello lograr compartir comida y bebida como si éstos no estuvieran en otro plano espiritual, es decir como si no estuvieran muertos.

Relacionados al bienestar de sus descendientes, se encuentran los ancestros, los mismos que a veces son invocados para resolver variedad de problemas; un ejemplo de este tipo de exhumación de restos humanos se da en lugares “antiguos”, llamados *chullpares*.

Datos etnográficos dan cuenta de casos en los cuales, en algunas comunidades, los especialistas rituales exhuman restos para exponerlos al sol, ritual que provocaría el cese de las lluvias cuyo exceso daña cultivos esenciales para la subsistencia de la comunidad. Los rituales de este tipo se llevan a cabo en los lugares donde se supone vivieron los ancestros en un tiempo mítico, también llamado el tiempo de los chullpas. El rito conocido como *Chullpa-uma urqhuchiy*, se traduce como “exhumar las calaveras de los chullpa” (Llanos 2004:167).



A lo largo de este capítulo se han discutido los conceptos de Antropología de la religión más importantes para el desarrollo de este trabajo, sobre todo la definición y clasificación de los cultos es importante y será retomada en los capítulos siguientes.

Sin embargo, más allá de los conceptos desglosados en el presente capítulo, resultó muy importante en este trabajo de tesis el uso del marco teórico de la ontología animista propuesto por Viveiros de Castro a partir de los importantes aportes de Phillippe Descola. Este marco teórico se explicita en el capítulo siguiente.

### **CAPITULO III**

#### **MARCO TEÓRICO: EL ANIMISMO COMO ONTOLOGÍA**

Durante varios decenios, la dicotomía naturaleza/cultura se ha constituido en el dogma central de la Antropología. A partir de esta concepción dicotómica se han construido los instrumentos analíticos de varios programas de investigación de nuestra disciplina. En consecuencia, se prestaba poca atención en la manera que las sociedades no occidentales concebían su entorno y la naturaleza en si (Descola 2005).

Por otra parte, entre las implicaciones epistemológicas más importantes del paradigma dualista, se encuentra la imposibilidad de lograr la comprensión de varios fenómenos, dado que al interpretarlos la ontología propia de sociedades no occidentales era ignorada.

Philippe Descola, propone acabar con el dualismo y debate estéril entre el universalismo y relativismo que no sería más que una reliquia de la dicotomía naturaleza/cultura. Para superar esta ontología que parece haber construido los paradigmas utilizados en nuestra ciencia, Descola propone dejar de tratar a la sociedad y a la cultura, lo mismo que a las facultades humanas y a la naturaleza física, como sustancias autónomas e instancias causales. De este modo se debe aceptar que no existe una sola cosmología, la occidental.

Descola (2005) y Viveiros de Castro (2007), a través de sus estudios de las comunidades indígenas amazónicas, proponen que dentro de las concepciones indígenas no existe la dicotomía naturaleza/cultura, propuesta desde concepción occidental y de la ontología misma de la ciencia. Ambos antropólogos se han enfocado en las relaciones entre los seres humanos y los seres no-humanos en el pensamiento y práctica indígenas.

Descola (2005), propone superar la dicotomía naturaleza/cultura a través de la propuesta de otras tres ontologías a parte de la primera, denominada naturalista. Las ontologías son sistemas de propiedades de los seres existentes, que sirven de punto de partida de formas cosmológicas, modelos de vínculo social, teorías de la identidad y alteridad. Es decir la

manera en la que los seres humanos conciben su cosmología. Así se definirán las relaciones que existen entre los seres humanos y los no humanos.

Los principios básicos de toda ontología remiten a condiciones y nociones universales: interioridad y materialidad. La primera se refiere a una gama de propiedades que recogen categorías como “alma”, “espíritu”, o “intencionalidad”. En cambio, la materialidad (fiscalidad), se refiere a la forma externa, que sería algo reconocido desde los seres humanos, aunque a la vez estos podrían reconocerlos en otros seres según su ontología.

La propuesta de base que dirige esta reflexión en las ontologías amerindias, es que la intención y la conciencia reflexivas no son cualidades exclusivas de la humanidad, más bien potencialmente, de todos los seres del cosmos. En otras palabras los animales, los vegetales, los dioses y los monstruos pueden también ser “personas” y ocupar la posición de sujetos en la relación con los seres humanos (Fauso 2002: 8-9).

Las distintas nociones de naturaleza como construcciones sociales de distintos grupos, se basan en un criterio de identificación es decir, en identidades y alteridades. El criterio de identificación, según Descola, es un mecanismo elemental por el cual se establecen diferencias y semejanzas entre un individuo y otros, mediante la inferencia de analogías y diferencias de apariencia, comportamiento y propiedad entre lo que se piensa que uno es y lo que se piensa que son los otros. Este mecanismo está menos conformado por la contingencia de la experiencia, o por las disposiciones individuales, que por los esquemas que se han interiorizado en el seno de la colectividad, y que estructuran de manera selectiva la percepción, asignando una significativa preeminencia a ciertos rasgos y procesos observables en el entorno (Descola 1996).

Los dos criterios determinantes que desempeñan la función central en la identificación, son la atribución a otro de una interioridad análoga a la propia, y la atribución de otro de una materialidad análoga a la propia. En base a la preeminencia de uno u otro criterio, o a la

relación que existe entre ambos, Descola propone cuatro grandes ontologías: el animismo, el totemismo, el naturalismo y el analogismo (Descola 2005).

### **1. Totemismo.**

Está basado en la continuidad de materialidades e interioridades entre humanos y no humanos. Así, un grupo de humanos comparte con un grupo de no humanos un conjunto de disposiciones físicas y psíquicas que los distingue de otros en tanto que clase ontológica, y que los identifica con un principio generador simbolizado en un tótem, constituido en la división originaria del ser.

### **2. Analogismo.**

Este postula una discontinuidad básica entre humanos y no humanos, tanto en su materialidad como en su interioridad. Se opone al totemismo como la ontología animista a la naturalista. El modelo analógico fracciona el conjunto de existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas, recomponiendo un sistema de contrastes a través de una red de analogías.

### **3. Naturalismo.**

Postula que humanos y no humanos están unidos por una continuidad material, y que lo que los separa es una aptitud cultural, es decir, una diferente capacidad de interioridad. Esta ontología se opone a la animista, pues supone una discontinuidad en las interioridades y una continuidad en las materialidades. De acuerdo a este modelo, es en el plano material donde se da una continuidad entre humanos y no humanos, de este modo rigen para ambos las mismas leyes de la materia y la vida, relegándose las diferencias al ámbito de la interioridad. El sujeto de conocimiento y el sujeto político toman la figura, en el naturalismo, de un humano abstracto, lo cual excluye a los no humanos de las formas superiores de conocimiento y acción. La posición de sujeto se confina a una sola especie.

De esta ontología surgen el reduccionismo de la cultura a la naturaleza, y el relativismo radical referido al reduccionismo de la naturaleza a la cultura.

Nuestras nociones actuales surgen de esta ontología, en la que se polarizan las posiciones, por ejemplo entendiendo el mundo siempre en relación a una representación y una realidad, cultura y naturaleza, sujeto observador y objeto observado, ya que el naturalismo se funda en el axioma dicotómico. Desde esta ontología en la que está inmersa nuestra antropología se sostiene que los humanos tienen una naturaleza animal que debe ser confrontada por la cultura, así, habiendo sido todos animales, asumiendo nuestra naturaleza animal, dejamos de serlo gracias a la cultura, lo que nos da un carácter de superioridad, es decir antropocéntrico.

#### **4. Animismo.**

En oposición a la ontología naturalista, en el animismo los no humanos tienen un aspecto interno humano, sociocultural, que está disfrazado por una materialidad distinta. Así, muchos seres no humanos tienen un componente espiritual que los califica como gente, desde la ontología animista.

El animismo consiste en el reconocimiento de la identificación de interioridades entre humanos, animales, y vegetales. Sobre este continuo, que entraña un universo poblado de personas humanas y no humanas, semejantes en motivaciones, sentimientos y conductas, es la forma exterior y el modo de vida lo que marca la discontinuidad específica. De este modo, las especies no se disponen en un orden natural como el nuestro, sino se diferencian por la materialidad sobre una interioridad común. Es propio de este modelo ontológico contemplar la mutabilidad permanente de las formas, la capacidad de metamorfosis de seres, que se refiere al proceso por el que cada ser existente, modificando la posición de observación particular que le impone su materialidad original, tiende a coincidir con la perspectiva sobre sí mismo que le supone al otro ser existente.

El animismo puede ser caracterizado como antropomórfico, pues varios seres, además de los humanos, son humanos en oposición al antropocentrismo de la ontología naturalista.

La complejidad de este sistema se agudiza con el perspectivismo, término con el que Viveiros de Castro (2007) se refiere a la cualidad posicional de las cosmologías amerindias. Allí donde el animismo reconoce que los humanos dicen que los no humanos se perciben como humanos porque, a pesar de la diferencia de formas, tienen interioridades semejantes. De este modo, mientras desde la visión naturalista asumimos que un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, en la cosmología animista se sostiene lo contrario: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado. En este sentido el perspectivismo añade que los humanos dicen que los no humanos no ven a los humanos como humanos, sino como no humanos (animales depredadores o espíritus).

El modo de identificación animista distingue humanos y no humanos en tantas especies, todas ellas sociales, como formas de comportamiento. Las especies dotadas de interioridad como los humanos constituyen también colectivos con la misma estructura y propiedades que los humanos. La consecuencia de ello es que no hay distinción entre el mundo social y el mundo natural, sino que el mundo único se caracteriza por rasgos que pertenecen al registro de la sociabilidad humana. Por otra parte, dado que todos los existentes están dotados de interioridad semejante a las humanas, en el animismo el sujeto es omnipresente. Aunque reconocible en todo existente, en cada uno se sitúa, no obstante, dentro de prácticas y significados particulares. Se trata de una subjetividad generalizada, es decir la generalización de las interioridades, que los cuerpos particularizan, es decir que se particularizan las materialidades (Ibíd.).

En el mundo amerindio, se presupone que los seres no humanos tienen un lado prosopomorfo, espiritual, invisible, suposición asentada en el contexto del chamanismo, este último entendido como la capacidad, evidenciada por algunos individuos de cruzar deliberadamente las fronteras ontológicas y adoptar la perspectiva de las subjetividades no humanas, con el fin de administrar las relaciones entre humanos y no humanos. Siendo

hábil para ver a los no humanos como ellos se ven a si mismos, es decir como humanos. Los chamanes son capaces de ser interlocutores activos en diálogos transespecíficos. Por otro lado, si un humano que no es chamán llega a tener contacto con un no humano, el intercambio de perspectivas puede ser peligroso y puede provocar trastornos al humano no especializado.

### **5. El Multinaturalismo Perspectivista.**

La idea de que, habiendo sido personas, los animales y otras especies continúan siendo gente tras el cambio en sus materialidades, es decir en su apariencia, parte de la teoría amerindia de que los diferentes topos de personas humanas y no humanas, aprehenden las realidades desde distintos puntos de vista. En condiciones normales, los humanos ven a los humanos como a gente, a los animales como animales, a las plantas como a plantas y a las cosas como a cosas. Mientras que cuando los humanos ven a los espíritus ó interioridades, que usualmente son invisibles, es una evidencia segura de que no se está en condiciones normales.

Por otra parte, y también entre los amerindios de tierras bajas, los animales predadores y sus espíritus ven a los humanos como animales, es decir presas, de la misma manera que los animales y sus espíritus se ven a si mismos como humanos. Es decir, los animales se ven a si mismos como humanos cuando están en su hábitat ó aldea, percibiendo su modo de vida como cultural. Así, por ejemplo, los animales ven la sangre como los humanos verían la cerveza de mandioca, es decir un jaguar ve la sangre como cerveza de mandioca, los buitres ven los gusanos de la carne descompuesta como pescado asado. Los animales verían su materialidad ó su forma externa como cultural, así su plumaje o piel sería ropa ó decoración corporal. Viveiros de Castro (2007) denomina a estas perspectivas entre los amerindios como Multinaturalista, en oposición a la perspectiva de la moderna ontología naturalista que domina la ciencia antropológica, la Multiculturalista. Esta última, está fundamentada en la idea de la existencia de una sola naturaleza y una multiplicidad de culturas.

Por otra parte el hecho de que en el animismo, la humanidad es una condición original común a humanos y no humanos, permite asumir la calidad de personas ó gente, y personificarlos es atribuir a los humanos las capacidades de intencionalidad consciente y agencia social que define la posición del sujeto. Estas capacidades humanas subyacen en las interioridades, es decir almas ó espíritus que poseen estos no humanos.

De estas concepciones relacionales, surge la evidencia de la importancia de las relaciones sociales en las que los “agentes sociales” pueden ser descritos a partir de categorías de diversa índole, ya que la “agencia social” no está definida en términos de atributos físicos ó biológicos, sino más bien en términos de atributos relacionales. No importaría, entonces, dotar de un estatus social a una cosa o persona en si, sino que lo que importa es dónde se encuentra en una red de relaciones sociales. Todo lo que puede ser necesario para que unos palos y piedras se conviertan en “agentes sociales”, es que existan verdaderas personas, es decir, agentes humanos “en la vecindad” de estos objetos inherentes.

Ahora bien, cuando retomamos la idea de que en condiciones normales los humanos ven a los humanos como tales, a los animales como animales y a las plantas como plantas, asumimos que puede haber situaciones anormales en las que los seres humanos perciban las interioridades de los no humanos, éstas se consideran condiciones de peligro. Sin embargo existen especialistas que tienen la capacidad de traspasar deliberadamente las fronteras ontológicas y adoptar la perspectiva de las subjetividades no humanas a fin de administrar las relaciones entre humanos y no humanos.

De este modo estos individuos pueden lograr ver a los no humanos como ellos se ven a si mismos, es decir como humanos, sin que esto provoque algún daño al individuo especialista. Viveiros de Castro (2007), denomina a este especialista el *chamán*, quien en su modo de actuar presupone un modo de conocer, lo que para el común de los humanos no es posible, es decir éste tiene un modo particular de conocimiento. Los *chamanes*, entonces, pueden hacer que las perspectivas se comuniquen bajo condiciones especiales y controladas.



Finalizadas las disquisiciones teóricas, me concentraré en las evidencias prehispánicas del culto a la cabeza, comenzando con la manipulación de restos humanos. Posteriormente, describiré los fenómenos históricos acaecidos a lo largo de la Colonia y la República, que influyeron en la configuración del culto actual a la ñatita.

## **PARTE II**

MARCO HISTÓRICO:

ÉPOCA PREHISPÁNICA  
ÉPOCA COLONIAL  
ÉPOCA REPUBLICANA

## CAPITULO IV

### LA MANIPULACIÓN DE RESTOS HUMANOS EN EL PERÍODO PREHISPÁNICO

La manipulación ritual de restos humanos es una conducta que puede evidenciarse en el registro arqueológico desde periodos muy tempranos del poblamiento de nuestro continente. Sitos como Lauricocha, datado en el periodo precerámico (7000-1900 A.C.), por ejemplo, evidencian probables reihumaciones rituales. Cardich (Citado en Kaulicke 1994) halló durante sus excavaciones varios individuos, aunque solo pudo identificar a cuatro adultos y dos niños, ya que los otros estaban en mal estado de conservación. Cardich sugiere que estos últimos podrían estar mal conservados a causa de mutilaciones intencionales.

Por otra parte en otro sitio precerámico, el de Alto Saña, Rossen (Ibíd.) excavó restos humanos pertenecientes a varones adultos, también halló un cuerpo flexionado de un individuo completo y un cráneo y huesos largos de otro adulto de edad avanzada. También identificó más de mil fragmentos óseos regados en todo el sitio, esto parece indicar la práctica de realizar entierros secundarios. Rossen cree que puede tratarse de alguna práctica relacionada a la antropofagia. También en este sitio, al igual que en Jaywamachay y Puentemachay, se hallaron cráneos aislados, hecho que puede ser el comienzo de la tradición de manipular la cabeza, como parte del culto a los muertos.

También se hallan evidencias de la práctica de manipulación ritual de restos humanos en muchos otros contextos arqueológicos que cito a continuación:

#### **1. Chinchorro (7000-1900 A.C.).**

En el Osmore, el cementerio de Wawakiki provee evidencia de remoción del cráneo tras un período de deterioro del cadáver, como indica la presencia de tumbas intactas que contienen esqueletos articulados sin cráneos y con las mandíbulas aún en su lugar. Ocurrencias

similares se han notado tanto en contextos Chinchorro como Cerámicos Tempranos Chilenos. Este tratamiento sugiere que se removían porciones de los ancestros con propósitos de despliegue a manera de recordatorios visibles de relaciones intergeneracionales (Buikstra 1995).

## **2. Chavín (500-200 A.C.).**

La cremación no fue una costumbre frecuente en el Perú antiguo. Sin embargo, depósitos de hueso humano quemado se han encontrado en el contexto de ofrendas rituales, por ejemplo en la Galería de las Ofrendas en Chavín de Huántar. Los patrones en estos huesos indican que no llevaban carne al ser quemados, es decir que se quemaron materiales esqueléticos humanos más que cuerpos o partes de cuerpos (Verano 1995).

## **3. Nasca (0-500 D.C.).**

Existen entierros secundarios de filiación Nasca, con restos esqueléticos desarticulados e incompletos (usualmente solo huesos largos, y amarrados juntos). Dos de estos entierros parecen haber sido cambiados de posición para hacer espacio a entierros más tardíos. Sin embargo, la presencia de ocre en las superficies óseas de tres otras tumbas puede implicar entierro secundario con tratamiento in situ. Asimismo, existen ejemplos de tumbas vacías o con escasos restos, como metacarpos adultos, que podrían ser el lugar original de cuerpos cambiados de lugar (Carmichael 1995). De todos modos, uno de los rasgos más importantes de la manipulación de restos humanos en Nasca es precisamente la preparación de cabezas trofeo, tema que desarrollaré más adelante en el texto.

## **4. Moche (200-700 D.C.).**

Humanos sacrificados fueron encontrados en muchos entierros Moche. Una instancia bien documentada es la tumba elaborada de un hombre y un niño en Huaca de la Cruz. Esta tumba incluía los cuerpos de dos mujeres adultas que aparentan haber sido sacrificadas, sus

cuerpos fueron colocados en los espacios cercanos a la cabeza y pies del ataúd que contenía a la figura principal (Donnan 1995).

En Huanchaco, un varón adulto fue enterrado con tres manos humanas extra, dos de ellas parecen haber sido removidas de una mujer adulta cuyo cuerpo desmembrado fue enterrado en posición flexionada encima de la cámara funeraria. La tercera venía de otra víctima cuyo cuerpo no estaba presente (Ibíd.).

En una tumba grande en Pacatnamú, Ubbelohde-Doering encontró los esqueletos de tres personas que creyó sacrificadas. En la misma tumba encontró un cráneo humano envuelto en un textil, y dentro de uno de los ataúdes de caña estaba el cráneo de un niño. En otra de estas tumbas, cuatro individuos fueron presumiblemente sacrificados (Ibíd.).

La ubicación de sacrificios femeninos en tumbas Moche puede ser el precedente para tumbas Chimú que contienen un varón de alto estatus junto a numerosas mujeres, aunque no se conocen las relaciones entre las mujeres y el varón. En la cultura Inca, se dice que viudas y sirvientes de nobles algunas veces eran muertos y enterrados con ellos (Ibíd.).

En el caso de tumbas Moche, hay algunas instancias en que dos o más individuos parecen haber sido enterrados juntos, a veces es claro que los individuos secundarios habían muerto hace un tiempo considerable antes de ser ubicados en la tumba. Sus huesos, particularmente el torso, estaban desarticulados y mezclados, indicando haber sido movidos tras la descomposición. La práctica de guardar un cuerpo durante algún tiempo y enterrarlo después junto a otro era claramente practicada por los Moche, y puede haber sido muy común (Ibíd.).

Las escenas que muestran cabezas humanas cercenadas, cuerpos mutilados, o la captura y sacrificio de prisioneros de guerra, pueden ser vistas en la iconografía de muchas sociedades andinas antiguas. En el caso Moche, por ejemplo, es común encontrar representaciones de captura y sacrificio de prisioneros, así como su exposición a los buitres.

También se encuentran figuras sobrenaturales sosteniendo cabezas humanas, y representaciones de cabezas y extremidades cortadas. Algunas de estas escenas continúan influenciando el arte durante la época Chimú (Verano 1995).

### **5. Tiwanaku (500-1100 D.C.).**

Manzanilla y Woodard (1990) han reportado el descubrimiento de los restos esqueléticos parciales de 17 individuos enterrados alrededor de la pirámide de Akapana en Tiwanaku. Los restos, aproximadamente la mitad infantiles, y los otros adultos de ambos sexos, fueron representados por esqueletos parciales y elementos esqueléticos desarticulados.

### **6. Inca (1470-1532 D.C.).**

Sacrificios infantiles de los Inca han sido encontrados en varios santuarios de altura en Chile y Argentina (Verano 1995). Asimismo, porciones de los enemigos eran ocasionalmente retenidas para propósitos rituales. Los trofeos de guerra recolectados por el Inca incluían collares de dientes humanos, piel humana y flautas hechas de huesos humanos. Se reporta que un edificio en Cuzco albergaba las cabezas de enemigos conquistados, mientras que las cabezas de individuos particularmente importantes recibían un tratamiento más elaborado y especial para convertirlas en recipientes para beber (Verano 1995).

Uhle excavó un número de grandes tumbas no disturbadas del Horizonte Tardío en Sonche. En estas, Menzel nota dos patrones de tratamiento del cuerpo, uno de los cuales consiste en urnas funerarias con huesos humanos pintados de color rojo, desarticulados y sin fardo funerario, junto con artefactos de oro o plata. Por otro lado, Llanos excavó dos osarios cerca de Calca (Cuzco) que contenían restos humanos desarticulados, principalmente cráneos. Al no haber suficientes mandíbulas para completar a los cráneos se sugirió que los huesos fueron echados a los osarios cuando la carne ya se había descompuesto (Ibíd.).

Como se observa, los datos arqueológicos dan cada vez más cuenta del hallazgo de restos humanos disturbados en tiempo prehispánico, y que responderían a motivaciones de índole ritual. Obviamente también se hallan evidencias de disturbio intencionado a causa del saqueo o huaqueo, dónde el fin último es el hallazgo de bienes susceptibles de intercambio comercial.

Se podría tratar el caso de la manipulación de restos humanos con motivos relacionados a creencias, dónde por ejemplo el portar alguna parte de los restos humanos podría tener implicancias sobrenaturales. Si se analogía con las muchas evidencias etnográficas andinas al respecto, este tipo de conducta ritual puede interpretarse como la primera evidencia de animismo en los Andes Centro Sur. Esta idea se verá reforzada con las evidencias del culto a la cabeza en tiempos prehispánicos que detallo a continuación.

## CAPITULO V

### LA CABEZA TROFEO EN LOS ANDES CENTRO SUR

#### **1. Caracterización de la Cabeza Trofeo.**

Es interesante observar el uso del término “cabeza trofeo” en múltiples escritos venidos desde la arqueología, etnografía y etnohistoria. Mi primera inquietud respecto a su uso y a sus implicancias conceptuales, fue cuando y por qué empezó a utilizarse en el ámbito andino. Al parecer el término “cabeza trofeo” fue utilizado por Uhle en 1901, quien interpretó las imágenes de cabezas cortadas en la iconografía andina como trofeos de guerra (Silverman 1993).

El término fue utilizado posteriormente en el estudio de sitios de la costa sur del Perú, específicamente Paracas y Nasca, en los que se encontraron, en contextos funerarios, cabezas cercenadas, las mismas que fueron caracterizadas de la siguiente manera:

1. Orificio en el hueso frontal, hecho con la finalidad de pasar a través de él una cuerda a modo de asidero, la cual se sujetaba al interior del cráneo por un nudo.
  
2. Apertura en la base del cráneo, desde una ligera ampliación del *foramen mágnum* hasta una completa remoción de la base del cráneo con la finalidad de extraer la masa encefálica.

Además, en muchos casos, las cabezas han sido halladas con los labios cosidos con espinas de algarrobo o cactus, mientras que la mandíbula inferior era atada a los arcos zigomáticos para mantenerla en su ubicación original” (Browne et al. 1993, citado en Verano 1995). Según Verano (1995) es posible que este tratamiento dado al cráneo tuviera la finalidad de mantener la fisonomía del individuo en vida, por lo que también se utilizó algodón y pedazos de tela para rellenar las mejillas y las cuencas de los ojos. Además, según las reproducciones de vasijas de cabezas humanas presentadas por Blasco Bosqued y Ramos



Gómez (1980) es posible que las cabezas trofeo hayan presentado pintura facial alrededor de los ojos o en las mejillas.

Por otra parte, el término parece haber sido utilizado tanto para representaciones iconográficas referidas a la presencia de cabezas, portadas o no por seres míticos, a la vez que referidas a hallazgos arqueológicos como cabezas líticas y humanas osificadas.

Sin embargo el designarlas como “trofeos”, tiene ciertas implicancias conceptuales que deberían ser discutidas, pues casi siempre llevan implícitamente la idea de la guerra, cuando bien pudieron ser utilizadas en contextos rituales y simbólicos que pudieron responder a cuestiones religiosas. Actualmente, el término “cabeza trofeo” se encuentra en revisión debido a que muchos investigadores no concuerdan con que la obtención de las cabezas haya estado relacionada con eventos netamente bélicos, sino dentro de prácticas rituales. Coelho y Neira Avendaño (1972) resaltan el aspecto ritual de las cabezas cortadas que hallaron en sus trabajos en Chaviña, sugiriendo utilizar el término de cabezas rituales en lugar de cabezas trofeo. Por otro lado, Silverman (1993) y Browne (1993) indican que la caza de cabezas debió ser una actividad dada en el marco de batallas rituales (posiblemente por cuestiones de territorialidad y/o acceso a recursos) y prácticas de sacrificio.

En contraste, Proulx (1989) sostiene que “las cabezas trofeo” fueron obtenidas en batallas seculares con la decapitación de las víctimas y el uso posterior de las cabezas en contextos rituales, según la iconografía, para propiciar la fertilidad agrícola y el control del agua. Por otra parte, las investigaciones realizadas por antropólogos forenses en cabezas trofeo señalan resultados diversos. Los especímenes analizados por Drusini procedentes de Cahuachi presentaron una serie de lesiones peri mortem (momento cercano a la muerte del individuo) en el cráneo que no presentaron cicatrización (Orefici 2003). Igualmente, en los especímenes de distinta procedencia analizados por Baraybar (1987), se identificaron lesiones alrededor del cuello y la mandíbula que habrían producido el sangrado de las víctimas mientras se encontraban con vida, por lo que Baraybar relaciona este hecho con la práctica de sacrificio humano en contextos rituales.

Por otro lado, Verano (1995) sostiene que es mucho más probable que las cabezas hayan sido obtenidas en los campos de batalla y no en contextos rituales ya que, entre otras características, el 85% de especímenes que analizó correspondió a individuos masculinos jóvenes y adultos. Actualmente, el debate sigue en pie (Ríos Valladares 2006).

En la presente investigación me referiré al término “cabeza trofeo” en la revisión de las evidencias etnológicas y arqueológicas del culto a los muertos a través del cráneo o cabeza humana. Esto no implica que la cabeza haya sido conseguida necesariamente a manera de “trofeo” de guerra, en actividades netamente bélicas, sino que es utilizado como un término genérico, dado que es el más usualmente utilizado en la literatura existente sobre el tema. Aunque el uso difundido del término “cabeza trofeo” no implica que éste sea el mejor término, es para no confundir a los lectores del presente texto, y debido a que otros autores utilizan siempre éste denominativo, que lo utilizaré aún a pesar de no estar totalmente de acuerdo con el mismo.

La cabeza trofeo puede aparecer representada en la iconografía de diversos pueblos, de diversas maneras y sobre multitud de soportes físicos (cerámica, textiles, piedra, metal, etcétera), siendo la única condición el que se encuentre aislada, separada del cuerpo. En cuanto a la cabeza trofeo como objeto físico, esta puede ser un cráneo o una cabeza. En ambos casos, la cabeza remite directamente a la manipulación ritual de restos humanos.

Por otra parte, tanto en términos de elementos de culto, como en lo referente a los métodos de aproximación a las realidades prehispánicas, existen dos momentos bien diferenciados, uno correspondiente a las formaciones políticas preincaicas y otro, al Imperio Inca. Hago esta división porque considero que el Culto Solar impuesto por el Inca marcará la primera superposición de un culto “oficial” sobre una serie de cultos locales, que se convertirán en cultos populares de rango menor, entre ellos, preponderantemente, el culto a los ancestros y a la cabeza trofeo. Por otro lado, está el hecho de que las crónicas nos indican sobre el

Incario mucho más de lo que pueden hacernos conocer acerca de formaciones anteriores, a las cuales se puede acceder exclusivamente a través de la arqueología.

## **2. La Religión Andina Preincaica en los Andes Centro Sur.**

A partir del estudio de restos humanos y de representaciones artísticas prehispánicas, la arqueología andina ha establecido con bastante firmeza la idea de que la cabeza trofeo, y con ella su culto, provienen de tiempos preincaicos. Hablando en términos amplios del culto a los muertos, Kaulicke (2001: XIV) nos dice que: “Conceptos, aparentemente complejos y altamente diversificados, con mecanismos destinados a la persistencia física de los muertos – en otras palabras, formas de ancestralidad – ya aparecen a partir de unos 8000 años atrás. Evidencias de la existencia de elites probablemente existen desde por lo menos 4000 años, las cuales aparentemente comparten estatus divinizado después de la muerte, indumentaria y parafernalia consistente de material de acceso restringido, así como la ubicación de sus contextos funerarios en lugares exclusivos dentro o cerca de centros de culto. La iconografía asociada enfatiza la vinculación y quizá el poder de creación de agua y de fertilidad agrícola”.

Siendo la muerte y sus connotaciones de índole tan ritual, una de las prácticas más sorprendentes en los Andes era la decapitación de cuerpos humanos para preservar en condiciones especiales la cabeza, según De La Vera Cruz Chávez (1999), como parte del culto al 'Dios Degollador'. Esta costumbre fue interpretada como una tradición guerrera y punitiva de preparar, conservar y poseer, lo que muchos arqueólogos llamaron, cabezas trofeo. Sin embargo, las recientes investigaciones demuestran que estas prácticas corresponden a rituales especiales, no precisamente vinculados con la guerra, sino, más bien, con ofrendas importantes, en las que el objeto ritual principal lo constituían los restos humanos tratados muy especialmente para su preservación.

Pruebas de esta especial manera de tratar a los muertos y a sus cabezas, se han presentado en varias culturas de Los Andes. Estas evidencias, como se verá en seguida, provienen

desde tiempos tan remotos como los del Arcaico costero de Chile, y mostraron continuidad en el tiempo hasta la época incaica. Obviamente, si bien existe una continuidad, ésta está íntimamente ligada a la dinámica sociocultural y al contexto histórico, dándose en el tiempo y en los diferentes lugares variaciones del culto. En su devenir, la cabeza trofeo aparece como un fuerte elemento ideológico de culturas como Chavín, Pukara, Moche, Tiwanaku y Wari, alcanzando sin embargo su punto cumbre en términos cuantitativos en Paracas y Nasca.

Para ordenar mejor este capítulo, he optado por recorrer primero las evidencias de la cabeza trofeo en los Andes Centrales, y posteriormente en el área más relacionada a este trabajo, el altiplano Circun-Titicaca. La cronología que utilizaré es la de John Rowe (1960) para los Andes Centrales, y la de John Janusek (2009) para el Circun-Titicaca. Presento a continuación ambas cronologías en un cuadro comparativo:

	CRONOLOGÍA ANDES CENTRALES	CRONOLOGÍA CIRCUN TITICACA
1532	Horizonte Tardío Inca	Inca Pacajes
1400	Periodo Intermedio Tardío Chimú, Chancay	Pacajes, Lupaca, Colla
1200		
1000	Horizonte Medio Wari, Moche	Tiwanaku 2 (Tiwanaku V)
800		Tiwanaku 1 (Tiwanaku IV)
600	Periodo Intermedio Temprano Nasca, Moche	Formativo Tardío 2 (Tiwanaku III)
400		Formativo Tardío 1 (Pukara, Tiwanaku I)
200		
0	Horizonte Temprano Chavín, Cupisnique, Paracas	Formativo Medio (Chiripa Tardío)
200	Periodo Inicial Kotosh	
500		Formativo Temprano (Chiripa Temprano/Medio)
800		
1000		
1500	Periodo Precerámico Chinchorro, Telarmachay, Lauricocha	
2000		
7000		

Tabla 1. Cronología comparada de Los Andes Centrales y Centro Sur. Basada en Rowe (1960) y Janusek (2009).

## **2.1. Andes Centrales.**

### **2.1.1. *Telarmachay (7000 – 5200 A.C.)***

En el sitio de San Pedro de Cajas, Danielle Lavallée y Michèle Julien excavaron una cueva llamada Telarmachay, datada en el período Precerámico. En este sitio, se descubrieron tres entierros, uno de los cuales no poseía cráneo, aunque sí tenía la mandíbula (Bonavia 1991). El hallazgo de materiales asociados a este contexto, como ocre rojo, lascas líticas y huesos de animales, parecen indicar un tratamiento ritual que responde a determinadas creencias sobre el más allá. En este marco, la separación deliberada del cráneo podría ser interpretada como una de las primeras conductas rituales de manipulación de la cabeza

### **2.1.2. *Chinchorro (7000 – 1900 A.C.)***

Como indica Engel (citado en Rivera 1995), en Asia<sup>9</sup> y en otros sitios Chinchorro, se han notado signos de violencia, así como cuerpos descabezados y cabezas trofeo. En Asia, por ejemplo, Ángel encontró dos esqueletos sin cabeza y un total de ocho cráneos aislados (Verano 1995).

El culto a los muertos, al parecer fue parte importante de la religión Chinchorro. Según Rivera (1995), es posible que los muertos continuaran jugando un rol entre los vivos, particularmente si ellos eran inmortales. En este contexto la momificación representaría la “existencia continuada” del muerto.

A partir de las evidencias materiales, se puede inferir que entre los Chinchorro hubo “un énfasis en la fertilidad y posiblemente en la vida después de la muerte, lo que puede interpretarse a partir de la alta frecuencia de pigmento rojo usado para pintar rostros y, en algunos casos, el resto del cuerpo en las momias Chinchorro (Fig. 1). El pigmento podría

---

<sup>9</sup> Sitio arqueológico de la costa peruana

representar simbólicamente la sangre, es decir vitalidad, regeneración y movimiento” (Rivera 1995:63).



Fig. 1. Momia Chinchorro perteneciente a la colección del Museo del valle de Azapa en Arica Chile.

### **2.1.3. Chavín (500-200 A.C.).**

Se considera que en Chavín aparecen algunas de las primeras evidencias iconográficas de la cabeza trofeo. Para comenzar, algunos han interpretado este hecho a partir de la aparición de las cabezas clavadas por primera vez en las estructuras de Chavín de Huantar. Sin embargo, las cabezas humanas también aparecen grabadas en bajo relieve en algunas de las esculturas más importantes de Chavín, como el Lanzón, el Obelisco Tello, en la que las mismas se relacionan a la figura de fertilidad del caimán, y la estela Raimondi, con un énfasis más agresivo y masculino (Arnold y Hastorf 2008).

### **2.1.4. Cupisnique (1500 – 100 A.C.).**

Ubicada en la costa norte de los Andes Centrales, se trata de una formación cultural contemporánea a Chavín, cultura de la que acusa una fuerte influencia iconográfica. De Cupisnique se conocen varios templos monumentales y pequeños, así como poblados y cementerios, cubriendo un amplio marco geográfico de la costa y sierra norcentral y norte, es decir el litoral con sectores bajo, medio y cabeceras de los valles de Lambayeque,

Pacasmayo y Trujillo, todos ellos integrados por grandes centros religiosos. Uno de los sitios monumentales Cupisnique más importantes es Huaca de los Reyes, Complejo de Caballo Muerto en el valle de Moche.

Según Elera (1993), una característica resaltante de la iconografía de Cupisnique es que en la misma se aprecia de manera recurrente íconos zoomorfos con la trilogía felino – ave rapaz – reptil. Otros elementos, como peces, conchas y caracoles marinos, junto a cactáceas como sustancias psicoactivas, se encuentran representados junto a una casi “obsesiva” representación de cabezas humanas decapitadas. También existen en Cupisnique representaciones de decapitados, resaltando un ceramio antropomorfo proveniente de Puemape, que muestra una escena de autodegollamiento.

Todos estos íconos y representaciones constituyen evidencia de una compleja ideología religiosa, en la que el shamanismo, relacionado al complejo de transformación hombre-felino, a los ritos de fertilidad, y al culto a los muertos, tuvo una importancia ideológica notoria. Para Elera (1993) el shamanismo pudo haberse definido conceptualmente durante Cupisnique, aunque gestado desde el período Precerámico. Lo cierto es que la presencia de ceramios que representan a un hombre anciano con orejas de jaguar, junto a un amplio espectro de escenas míticas de interacción de seres zoo y antropomorfos, además de las representaciones de alucinógenos y de cabezas humanas, nos remite a elementos ideológicos propios de la ontología animista identificada a nivel etnográfico en tierras bajas. Interesantemente, tanto Cupisnique como Chavín, si bien establecidas cerca de la costa, parecen haber mantenido significativa interacción con las zonas de pie de monte y tierras bajas, siendo el ícono del jaguar un indicador claro de esta relación.

#### ***2.1.5. Paracas (600-0 A.C.) y Nasca (0-500 D.C.)***

La cabeza trofeo como ícono es común en muchas manifestaciones arqueológicas andinas, aunque tal vez alcance su mayor preponderancia en el arte cerámico y textil de Paracas,

extremadamente abundante en cabezas humanas, muchas veces asociadas a la figura del “degollador” (Arnold y Hastorf 2008).

A diferencia de la iconografía, los ejemplos de verdaderas cabezas trofeo son raros en el registro arqueológico andino, con excepción de las culturas Nasca y Paracas de la costa sur del Perú. Desde que las primeras cabezas trofeo Nasca fueran descritas por Uhle y Tello a comienzos de este siglo, muchos otros ejemplos han sido descubiertos y descritos. Muchos de estos se relacionan a la cultura Nasca del Intermedio Temprano (0-500 D.C.) pero algunos también han sido hallados en contextos más tempranos, de filiación Paracas (600-0 A.C.).

Las cabezas trofeo de la costa sur del Perú pueden ser reconocidas por la presencia de dos rasgos diagnósticos: el daño en la base del cráneo, que puede variar de un ligero ensanchamiento del *forámen mágnum* a la remoción completa de la base y porción posterior del cráneo: y un hoyo que perfora el hueso frontal. Las cabezas trofeo bien preservadas tienen piel y cabello disecados, así como otros rasgos útiles para entender la forma en que fueron preparadas. El procedimiento general para la preparación de cabezas trofeo puede ser reconstruido de la siguiente manera: la cabeza era cercenada en el cuello, y las vértebras cervicales y estructuras blandas que permanecían en la base del cráneo eran removidas. La base del cráneo era entonces rota para abrirla y el cerebro y membranas de apoyo, evacuadas a través de la abertura. Un hoyo atravesaba el hueso frontal aproximadamente al centro de la frente para sujetar un cordón suspensor. Los labios, y ocasionalmente los párpados, eran cerrados con espinas de *huarango*. El resultado de este procedimiento era una cabeza completa con piel y cabello, con un cordel que permitía su fácil transporte o exhibición.

Uno de los objetivos de los que preparaban cabezas trofeo Nasca parece haber sido preservar la apariencia natural de la cabeza. La mandíbula era frecuentemente atada a los arcos cigomáticos para retenerla en su articulación correcta, con la boca cerrada. Fibras textiles u otros materiales solían rellenar las mejillas y órbitas para mantener una apariencia



completa y vivaz del rostro. Las agujas que cerraban la boca y párpados funcionaban presumiblemente para prevenir su retracción durante la desecación de la cabeza. El resultado era una expresión facial neutral y estoica que es característica de las cabezas trofeo Nasca (Verano 1995).

Tello argumentó que las cabezas momificadas Nasca no eran simplemente trofeos de guerra, sino importantes símbolos religiosos y de poder. Esta idea ciertamente es sustentada por la asociación prominente entre las cabezas trofeo y los seres sobrenaturales en el arte Paracas y Nasca. Tello notó que en la muestra de ocho cabezas trofeo que el examinó, una era un niño y tres aparentaban ser mujeres. El notó también que las ocho cabezas estaban deformadas en el estilo Nasca, y concluyó que no parecían ser las cabezas de enemigos del pueblo Nasca. (Verano 1995). Con el descubrimiento de mas cabezas trofeo en décadas recientes, el debate sobre si las cabezas trofeo Nasca eran verdaderos “trofeos de guerra” ha continuado. Vera Penteadó Coelho a argumentado basada en las once cabezas halladas en Chaviña que las cabezas son mejor interpretadas como ofrendas rituales que como trofeos de guerra porque ellas estaban enterradas con ofrendas, no se hallaron armas con ellas, y muchas mujeres y un niño estaban presentes (Verano 1995).

Sin embargo, las cabezas trofeo Nasca no son una muestra aleatoria de una población viviente, ni se ajustan al perfil de ancianos reverenciados, con pocas excepciones se trata de jóvenes varones adultos. Esta distribución de edad y sexo es consistente con la hipótesis de que estas cabezas trofeo fueron recolectadas de combatientes enemigos más que de ancestros reverenciados. Sin embargo, existe debate sobre si las víctimas fueron muertas y decapitadas en el campo de batalla, o si alguna fue capturada y posteriormente sacrificada ritualmente.

La iconografía Nasca no es particularmente útil para responder a esta pregunta. Mientras representaciones de seres sobrenaturales o figuras humanas sosteniendo cabezas trofeo son comunes en el arte Nasca, las escenas que muestran el acto de la decapitación son muy raras. Basado en su examen de cabezas trofeo, José Pablo Baraybar está convencido de que

son el producto de sacrificio ritual más que ítems traídos del campo de batalla. El indica que las marcas de corte que ha observado en el cuero cabelludo de algunos especímenes se hicieron mientras la víctima todavía estaba viva, y sugiere que estos individuos fueron intencionalmente desangrados antes de ser decapitados como parte de un ritual que implicaba la exhibición pública de víctimas ensangrentadas, seguida por su sacrificio (Verano 1995).

Desde la perspectiva de la antropología física, el asunto crítico es si se puede distinguir confiablemente o no entre las heridas ante mortem y post mortem en la carne de una cabeza momificada. Baraybar indica que los cortes son ante mortem porque los márgenes de las heridas están retraídos y las manchas alrededor de algunas de ellas reaccionan positivamente a un test químico de sangre. La retracción de los márgenes de los cortes puede haberse dado durante la disección de tejidos blandos sin importar si los cortes fueron hechos antes o después de la muerte, y los residuos de sangre son de esperarse en una cabeza desprendida ya sea de un cuerpo vivo o recientemente muerto (Ibíd.).

También se hace notorio que existen menos evidencias de cráneos humanos procedentes de contextos Paracas que de contextos Nasca. Tradicionalmente se ha relacionado a las cabezas que poseen un orificio para pasar un cordón, como cabezas enemigas y “cazadas”, mientras que aquellas que no poseen dicho orificio corresponderían a cabezas ancestrales. En base a los datos arqueológicos y a evidencias de cambio iconográfico entre las diferentes fases de Paracas y Nasca, Arnold y Hastorf (2008) proponen que a partir de Nasca en el periodo Intermedio Temprano, es decir Nasca 4 y 5 (320-430 D.C.), se dan importantes cambios de una sociedad centrípeta, enfocada en el culto familiar al ancestro, a una sociedad centrífuga, en la que se gana poder político a través de la caza de cabezas, lo que coincide con un incremento del militarismo, aparentemente como reacción a las crecientes agresiones procedentes del Este.



Fig.2 Cabeza trofeo Nazca. Foto de Proulx (Silverman & Isbell 2008).

### **2.1.6. Moche (200-700 D.C.).**

La iconografía Moche también incluye abundantes ejemplos de cabezas trofeo. Las cabezas eran representadas pintadas y ubicadas en la punta de postes o con una cuerda atravesando sus bocas, ilustrando un tratamiento similar al que posteriormente practicarán los incas. Existen también cerámicos con forma de cráneo humano, que ilustran las características escenas de decapitación. Aunque las cabezas trofeo Moche están asociadas con la violencia y el sacrificio de la guerra, Hocquenghem (1987, citada en Hastorf y Arnold 2008) también encuentra una asociación entre guerreros y semillas en la iconografía Moche.

Aunque son escasos, existen evidencias de cráneos manipulados en sitios Moche. Ya Donnan (1995), hace referencia a abundantes casos de cabezas aisladas en entierros Moche. Cráneos humanos envueltos en textiles también han sido encontrados en una tumba grande en Pacatnamú. Sin embargo, tal vez uno de los hallazgos más interesantes sea realizado en el asentamiento doméstico cercano a Huaca de la Luna, en el que se encontraron dos cráneos en sus respectivos nichos. Aunque los cráneos Moche eran descarnados tras la muerte, no muestran el cuidadoso procesamiento que tienen las cabezas trofeo Nasca.

### **2.1.7. Wari (600-1000 D.C.).**

Para analizar el fenómeno Wari, debe recordarse el proceso histórico en el área de Ayacucho que sigue una tradición no muy influenciada por Chavín, constituida por una organización teocrática simple que da paso a comunidades que controlan distintos pisos ecológicos hasta llegar a consolidar importantes centros urbanos que mantenían relaciones con Nasca. La cerámica Robles Moqo es de la segunda mitad de la época 1; se trata de cerámica votiva que refleja un ceremonial muy elaborado, manifestaciones claras de la religión Wari y que no se describe en Tiwanaku, cuya cerámica además no se encuentra al norte de Puno y Arequipa, como no se encuentran especímenes peruanos en Bolivia, mostrando que la conquista Tiwanaku fue religiosa y no militar. En esta época la nueva religión se establece en Ayacucho-Wari difundiéndose rápidamente desde ahí con la presencia de tres tipos de alfarería, dos Robles Moqo, rituales, y una Chakipampa, de uso mas ordinario, lo que sugiere una campaña militar acompañada de propaganda religiosa en medio de una organización imperial con capital en Wari.

En su época 2 se da la expansión máxima de Wari con tres estilos cerámicos: Viñaque, policroma con motivos tiwanakotas, Atarco de Nasca y Pachacámac, cuya figura mítica se presenta como rival del panteón religioso uniforme de Wari. Pachacámac adquirió progresivamente mas prestigio, mientras que la sociedad nasqueña se revitaliza a partir de la crisis en Ayacucho, relacionándose posiblemente con Tiwanaku, que influenciará al ritual Huari como muestran la presencia de sahumadores y alucinógenos (Bonavia 1991).

La iconografía Wari abunda en el motivo de la cabeza trofeo, incluyendo representaciones de cráneos humanos esqueletizados, que dan cuenta de un culto a los muertos. Las representaciones iconográficas, muchas veces se hallan relacionadas a Deidades que portan las cabezas en sus manos o báculos, de manera similar a lo que sucede en Nazca y en Tiwanaku. Sin embargo, a diferencia de Tiwanaku, existen en Wari evidencias de ofrendas de cráneos humanos, en edificios importantes con planta en forma de “D”, del típico estilo Wari. Algunas de estas ofrendas han sido reportadas en sitios preponderantes como Wari o

Pikillacta (Verano 2005). Estos cráneos no suelen mostrar marcas de corte y no portan mandíbulas. También existen algunos nichos que podrían haber servido para la exposición de las cabezas, que en el caso Wari, habrían tenido también una fuerte relación con el concepto de liderazgo (Arnold y Hastorf 2008).

## 2.2. Andes Centro Sur.

### 2.2.1. Chiripa (1500-200 A.C.).

Se cree que los primeros pobladores de la cuenca del Titicaca, construyeron su sociedad en base a conceptos de su lugar en el espacio, celebrando los lazos familiares con el paisaje. En manifestaciones arquitectónicas tempranas como Chiripa, se encontraron entierros subterráneos que incluían cuerpos descabezados, y pozos re-abiertos para ubicar a nuevos miembros de la familia a lo largo del tiempo. La arquitectura para prácticas rituales relacionadas a los entierros cambia, de simples pozos a espacios semi-subterráneos con nichos que pudieron albergar fardos funerarios que se utilizaban en el ritual. Cuerpos sin cabezas han sido encontrados también en sitios contemporáneos como Ch'isi o Titimani. De todos modos, en Chiripa no hay evidencias reales de la preparación de cabezas, siendo aparentemente el cuerpo en sí el objeto del culto al ancestro (Arnold y Hastorf 2008).



Fig.3. Lápida Chiripa, procedente de Copacabana. Museo del Santuario.

### **2.2.2. Pukara (100 A.C.-200 D.C.).**

El sitio arqueológico de Pukara, ubicado en la zona noroeste de la cuenca de Lago Titicaca, se convirtió en uno de los dos centros de población en la cuenca durante el Periodo Formativo Tardío 1, contemporáneo con la ocupación temprana del sitio de Tiwanaku en Bolivia (Klarich 2003).

Pukara era un centro ceremonial en el que el control de la imaginería supernatural constituía una fuente de poder social para las elites emergentes (Chávez 1992). Existen motivos recurrentes como la representación de seres sobrenaturales, cabezas decapitadas y extremidades amputadas que también están presentes en los monolitos Pukara. Chávez argumenta que los excedentes de trabajo y pastoreo estaban sujetos a un sistema religioso centralizado, a través de esta iconografía supernatural y que el control de la imaginería religiosa aseguraba el acceso a la riqueza económica (Ibíd.).

La evidencia mas significativa para el conflicto entre los sistemas políticos de la cuenca del Titicaca en tiempos del Formativo superior, es la presencia de motivos de cabeza trofeo en la cerámica y estelas de Pukara, Tiwanaku temprano y otros estilos relacionados con Pukara. La cerámica y la escultura lítica Pukara abundan en motivos de cabezas trofeo, incluyendo la famosa estatua llamada “El Decapitador” (Stanish 2001).

En Pukara, a diferencia de Chiripa, existen evidencias de prácticas de preparación de cabezas, albergadas en formas arquitectónicas específicas, como patios ceremoniales. Esto a llevado a Arnold y Hastorf (2008), a pensar que mientras Chiripa canalizaba los poderes ancestrales de antiguos líderes, Pukara estaría capturando poderes enemigos. Esto último redundaría también en la mayor representación de cabezas trofeo en Pukara, algunas relacionadas a figuras agresivas y feroces como los “Chachapumas”.

### 2.2.3. *Tiwanaku (500-1100 D.C.).*

Según Ponce (1981), durante el Tiwanaku Urbano (Tiwanaku IV, Tiwanaku 1 según Janusek) se recompuso el centro ceremonial tiwanakota y se consolidó el estado imperial con una red de centros administrativos y colonias económicas. Según este autor, Tiwanaku sería el primer fenómeno estatal andino consolidando varias naciones bajo una organización política más amplia que conservó mediante el tributo el sistema administrativo establecido sobre los pueblos conquistados. Para Kolata (1993), la capital de este imperio habría sido Tiwanaku, seguido por Lukurmata y Pajchiri, entre otros, teniendo incluso un sistema de *mitimaes*. Las colonias Tiwanaku llegaron al sur del Perú y norte chileno, el borde de la selva boliviana y los valles, realizando intercambio probablemente mediante caravanas de llamas. La economía, agrícola, se sustentaba en los campos de camellones.

La cerámica Tiwanaku tuvo por regla, el delineado de los motivos en negro y su repetición alrededor de la vasija. Los motivos son figurativos y geométricos, pero rectilíneos y angulosos sin duda por que se copiaron de motivos textiles. Existen también especímenes modelados, siendo el *keru* la forma más común. Durante Tiwanaku 1 se descubre el bronce arsenical, seguramente como un desarrollo independiente. La religión es organizada, formal y universal, pero es difícil hacer una jerarquía de divinidades, siendo probable que el poder religioso y secular estuvieran juntos. Sin embargo, la figura del Dios de los Báculos, de influencia Chavín, es el personaje más repetido.

No se puede dejar de mencionar las representaciones de cabezas humanas, denominadas *wako-retratos*, los mismos encontrados también, aunque de manera menos frecuente, en representaciones esqueletizadas de las cabezas (Fig. 8). El motivo de cabeza trofeo es frecuente en la iconografía de Tiwanaku, tanto en escultura lítica como en decoración cerámica (Fig. 5, 9), textil, orfebrería y objetos de madera como tabletas para alucinógenos; frecuentemente se encuentra en relación a la imagen del degollador (Figs. 6 y 7), reminiscencia de sus influencias Chavín y Pukara.



Fig. 4. Vasijas Tiwanaku con cabezas trofeo, procedentes de Pariti. Fotos cortesía de Jédu Sagárnaga.



Fig. 5. Ícono de cabeza trofeo



Fig.6. ícono de “decapitador” de Pariti.

Dibujo: Sagárnaga y Väissanen.



Fig. 7. *Chachapumas* decapitadores de Pariti.

Nótese la cabeza trofeo que sostiene en la mano izquierda.



Fig. 8. “Huaco-Calavera” Tiwanaku, de la colección de Pariti.





Fig.9. Vaso con base en forma de Pie y calaveras pintadas en el borde, procedente de contexto Tiwanaku en la isla de Pariti.

A nivel arquitectónico se observa una importante manifestación de la idea de cabeza en el templete semisubterráneo de Tiwanaku, en el que cabezas líticas se encuentran empotradas en los cuatro muros internos, todas apuntando a un centro, lo que según Arnold y Hastorf (2008) mostraría la consolidación del poder Tiwanaku sobre otros grupos. Las mismas autoras también piensan que en edificaciones como Kalasasaya, Akapana o Pumapunku se encontraban recintos que servían para el preparado de restos humanos.

Según Couture (2008), en Putuni existen evidencias de que en tiempos Tiwanaku 2 se habrían trasladado varios restos humanos de un antiguo campo funerario a la nueva plataforma de Putuni, más elaborada, y que incluía nichos con tapas removibles que habrían albergado a estos restos ancestrales. La autora sugiere que de esta manera las élites de Putuni habrían legitimado su origen y conservado su memoria.

De todas maneras, no existen evidencias de cráneos trofeo en Tiwanaku. Solamente aparecen entierros humanos a manera de ofrenda en la estructura de Akapana, en los que se

hace notoria la desarticulación postmortem y el ordenamiento en grupos de cráneos, miembros inferiores, etc. (Arnold y Hastorf 2008).

#### ***2.2.4. Entidades políticas aymaras (1100 – 1470 D.C.).***

Según Rivera y Strecker (2005), el Período Intermedio Tardío y/o Desarrollos Regionales Tardíos se caracteriza por el colapso de Tiwanaku en el altiplano norte y central que dio lugar a la conformación de entidades políticas conocidas como señoríos. La caída de Tiwanaku produjo una fragmentación y reconfiguración social en todo el altiplano y valles adyacentes. Así surgen sociedades conocidas como Pacajes, Lupacas y Omasuyus en el territorio nuclear de Tiwanaku, y Carangas, Quillacas, Charcas y Qaraqaras más al este y al sur, con raíces locales propias.

En este período parece existir un ambiente de conflicto en muchas regiones, lo cual se hace patente en la construcción de asentamientos fortificados en las cimas de los cerros o en lugares estratégicos. Estos señoríos, llamados así arbitrariamente dado que los rasgos arqueológicos característicos de un nivel de señorío o de reinado no han sido ni buscados ni encontrados en asociación con el material arqueológico considerado diagnóstico de los pueblos del Intermedio tardío en el altiplano boliviano, parecen tener una serie de características en común: la construcción de torres funerarias o *chullpares* como estructura sobresaliente, utilizada para el enterramiento y posiblemente para el culto a los difuntos o antepasados; una economía basada en la agricultura, aunque a nivel de subsistencia y menos intensiva que en el período Tiwanaku, la cría de camélidos y la pesca, así como un énfasis en el control o en el acceso a una variedad de nichos ecológicos que permitan una complementariedad alimentaría.

El señorío de los Pacajes es importante por asentarse en el área que Tiwanaku había ocupado con más fuerza durante el Horizonte Medio, ubicándose con toda seguridad en los valles de Tiwanaku y Katari, y muy probablemente, aunque no se han realizado prospecciones sistemáticas, en la región de Desaguadero y la península de Taraco,

ocupando por tanto áreas en que se habían emplazado sitios de primer orden como Tiwanaku o Lukurmata. En base a evidencia etnohistórica, Pärssinen (1992) indica que la capital de los Pacasa (Pacajes) fue Caquiaviri, dividida en dos pueblos: Caquiviri Urinsaya y Caquiaviri Anansaya.

En este contexto, Los Pacajes habrían mantenido el culto a los muertos, aunque no se tiene evidencia de “cabezas trofeo”. Arnold y Hastorf (2008) caracterizan el Intermedio Tardío como la época en el que el poder de la cabeza se dirige hacia adentro, en el sentido de que los muertos, ahora enterrados en torres funerarias, cuevas, o bajo el piso de las casas, reciben rituales posiblemente de índole familiar, debido a la caída de las grandes formaciones políticas y la aparición de patrones de asentamiento más dispersos.

### **3. El advenimiento de la religión Inca (1470-1532 D.C.).**

Si bien es muy difícil dilucidar en toda su extensión las características principales de la religión prehispánica en los Andes Centro Sur, es posible, a partir de datos arqueológicos y etnohistóricas, afirmar que en la Región andina coexistían varias tradiciones religiosas en forma de cultos locales y regionales, aunque la incursión Inca trajo consigo un “Culto oficial”: el Culto Solar. Los cultos locales y regionales eran remanentes de cultos muy antiguos, que configuraron ciertas identidades que en la época inca no se lograron desarraigar, más por el contrario consiguieron pervivir en el tiempo hasta la colonia e incluso hasta la república.

La historia de la llegada del culto solar al área del lago Titicaca, aun era recordada hacia 1621, como atestigua la crónica de Alonso Ramos Gavilán:

*“La Isla Titicaca era la cosa más célebre que había entre los Indios Collas, uno de los ancianos que desde su niñez se había criado en el ministerio de aquel famoso adoratorio, queriendo ganar gracias con Topa Inca Yupanqui, que ya se había declarado por devotísimo al Sol, tomó como pudo su camino, e hizo jornada al Cuzco donde el Inca a la*

*sazón estaba, y presentándose ante él, (...) le persuadió a una más que aficionada devoción de él; dijole su principio y antigüedad, encareciole el puesto y sitio de la isla. Ponderole las muchas y nunca vistas maravillas que allí gozaban y finalmente, cuanto pudo, le exageró los oráculos que del Sol tenían y cómo le habían visto salir de aquella peña, en la cual jamás ave asentaba el pie, y que pues era ya señor absoluto de la tierra, que dejase de tomar posesión personalmente de la Isla. Con extraño gusto oyó Topa Inca al viejo, y con cuidado le regaló encargándole el secreto de su demanda, diciendo que él sin falta iría a visitar tan grandioso templo, de quien tanto le había dicho, y así de hecho lo hizo; aunque antes tuvo algunos disgustos que nacieron de haberle entendido su determinación, entre los capitanes y deudos suyos, por haber desabrochado su pecho a una de sus concubinas, la que más estimaba. (...) Este Inca estuvo ya casi disuadido de ir a visitar el adoratorio y templo del Sol, (...) aunque los Capitanes de Topa Inca le contradecían la ida a Titicaca, porque tenían muchas cosas a qué acudir, y de importancia, (...) en especial que habiendo forzoso de navegar por la laguna, para entrar en la isla era ponerse a mucho riesgo, supuesto que no lo había hecho en su vida, de la cual por entonces, dependía la Monarquía de los Incas. (...) llegando al embarcadero que estos llaman Iampopata, está medio cuarto de legua de la Isla, entró en una balsa grande y a propósito. (...) Cuando llegó a vista de la deseada peña no hizo menos que mocharla (que es lo que nosotros decimos adorarla). Como si viera a Dios en zarza, se descalzó, miró con atención y no viendo en la Peña señal alguna, que mostrase haber asentado pájaro allí, la tuvo por tan misteriosa como le habían significado, y de tal suerte acreditó aquella romería, (...) así acá en el Perú venían desde Quito, Pasto y Chile a esta isla Titicaca, a encomendarse al Sol, a quien tenían por supremo Señor, y Dios; y si de los últimos y remotos lugares de la tierra acudían (...)"(Ramos Gavilán 1621: 20-21).*

Hay que recordar que la incursión Inca en el área del Collasuyo solo se dio por aproximadamente 60 años, desde 1470 hasta 1532, año del arribo español a la zona. Es posible que esa haya sido la razón por la que si bien se impuso el culto solar, aun pervivían otros cultos. Otro ejemplo de la pervivencia del impacto de la religión incaica se puede encontrar en las leyendas del altiplano es la de "los chullpas"; así, durante mi trabajo de

campo en el año 2007 (en una zona Pacajes) recogí la siguiente historia que hace referencia a la Llegada del Sol:

*“Cuentan que estas Chullpas eran las casas de gente que se dice vivía en la oscuridad, son también llamados chullpas... Estas personas no conocían la sal y comían sus alimentos crudos, además le tenían al sol, el cual ellos sabían que llegaría en cualquier momento... es por esto que los chullpas construyeron sus casas con puertas pequeñas, orientadas hacia el este, donde ellos pensaban no llegaría el sol....*

*La gente de este tiempo de oscuridad era pequeña y temerosa, creyeron que se salvarían de ser quemados por el sol si ponían sus casas orientadas al lado contrario de donde saldría el sol. Un buen día el sol salió y quemó a todas estas personas dejándolas sentadas y secas al interior de las chullpas...”<sup>10</sup>*

Esta leyenda relacionada a las torres funerarias o *chullpares* (Figs.10 y 11), muestra cómo la llegada del culto Solar desplazó un culto casi generalizado a los antepasados o ancestros, pues los Chullpas fueron los aymaras antecesores de los pueblos conquistados por los Incas.



Fig. 10. *Chullpares* Pacajes en Wayllani-Kunturamaya (La Paz).



Fig. 11. Reconstrucción del interior de una torre funeraria, Museo INIAN-UMSS.

<sup>10</sup> Entrevista realizada al señor Juan Flores, en la Comunidad de Condoramaya, Cantón Umala de la provincia Aroma del departamento de La Paz el 19 de julio del 2007. Informe Interno “Proyecto arqueológico Maya Uta 2007”.

Sin embargo hay que tener en cuenta algunas discusiones respecto a la ancestralidad, algunos autores (Kaulicke 2000; Machicado 2009) han criticado el uso excesivo de la analogía por la cual varios fenómenos funerarios andinos preincaicos han sido interpretados como culto a los Ancestros, a partir del registro etnohistórico de este fenómeno en tiempos coloniales tempranos. Estos autores indican que el culto a los ancestros registrado por los cronistas estaría profundamente influenciado por la ideología Inca, y sería poco representativo de tradiciones locales previas. En base a esto, Machicado (2009) ha realizado un análisis de contextos funerarios del período Formativo en la península de Taraco, concluyendo que estos no representan un fenómeno de ancestralidad similar al del *mallqui/machay* etnohistórico.

Sin embargo, difiero de estas propuestas, pues intentar ver la religión y la ideología<sup>11</sup> a través solamente de contextos funerarios es sesgado, pues el ser humano abstrae muchas concepciones y las plasma de diferentes maneras. En el caso de los ancestros andinos, se hace notorio que los ritos relacionados a sus cuerpos y tumbas forman solo una pequeña porción del conjunto de conductas que denotan ancestralidad. En nuestros días, como en la antigüedad, los ancestros residen en cumbres de la cordillera, montañas, colinas, montículos, peñas, o piedras, denominados *mallkus*, *achachilas*, *auquis*, *apus*, etc.

De este modo, la ancestralidad y el parentesco mítico no siempre están relacionados con los contextos funerarios, sino más bien con el paisaje y los objetos vivificados. Por otra parte, la manipulación ritual de restos humanos también se evidencia como una parte de la ancestralidad andina, en la que toman parte procesos ideológicos aún más complejos, como una ontología animista.

---

<sup>11</sup> En la presente investigación de tesis, el término “ideología”, es entendido como un sistema de creencias y valores articulados en relación a la realidad sociocultural. La ideología, entonces, se manifiesta en el discurso y se orienta a la acción. Así pues la “ideología”, conceptualmente, se caracterizará como legítima y suscrita a forma de pensar de los individuos.

De todos modos la etnohistoria nos indica que los Incas también manipularon restos humanos, más allá de la adoración a los ancestros, ellos le otorgaron cierta importancia a las cabezas: las porciones de los enemigos, eran ocasionalmente retenidas para propósitos rituales o de demostración. Los trofeos de Guerra recolectados por el Inca incluían collares de dientes humanos, piel humana (usada para cubrir tambores o rellena con paja crear un maniquí) y flautas hechas de huesos humanos (Rowe 1946). Se reporta que un edificio en Cuzco había albergado los cráneos de los enemigos conquistados (Lastres 1951). Un tratamiento más elaborado de una cabeza de enemigo era reservado para individuos particularmente importantes: una de las posesiones favoritas de Atahualpa era la cabeza de Atoc, uno de los generales de Huascar. Cristóbal de Mena vio esta:

*“cabeza con su piel, carne seca y cabello. Sus dientes estaban cerrados y sostenían un pitón de plata. Sobre la cabeza se había sujetado un cuenco dorado. Atahualpa acostumbraba beber de él”* (Hemming 1970, citado en Verano 1995:192).

Un ejemplo ya no etnohistórico sino arqueológico viene del museo de Arqueología de la Universidad de San Antonio Abad, Cuzco, en donde existe un cráneo que puede haber sido modificado como un recipiente para beber (McIntyre, citado en Verano 1995).

Hemos visto cómo el culto a la cabeza trofeo en los Andes se origina en tiempos muy remotos, adquiriendo particularidades regionales y locales, y expresándose principalmente por medio de la iconografía. De la misma manera, el Inca superpone un culto oficial, haciendo que estos cultos locales se conviertan en cultos populares, subordinados al culto solar.

Es interesante, por otra parte, evidenciar que investigadores del fenómeno Nasca como Proulx y Sawyer (citados en Arnold y Hastorf 2008), el primero en iconografía cerámica y el segundo en pintura sobre textil, notan lo que son las llamadas cabezas con brotes (*sprouting heads*), es decir, figuras de cabeza trofeo de las cuales brotan plantas de

diferentes tipos. Por esta razón, ambos relacionan a las cabezas trofeo con la fertilidad agrícola.

Más al norte, Chavín de Huantar había ya desplegado en su iconografía tallada en piedra (en el obelisco Tello), plantas que crecen de seres sobrenaturales, un punto elevado por Donald Lathrap para sostener su idea de los orígenes amazónicos de algunos cultivos, en su clásico artículo "*Our father the cayman our mother the Gould*" (Ibíd.).

Cada uno de estos estudios reitera el potencial agrícola de las cabezas, sean capturadas, grabadas en piedra, o en el ámbito de lo sobrenatural. Como citan Arnold y Hastorf (2008), en un ámbito contemporáneo, no solo el brote de semillas sino toda la secuencia de actividad productiva parece derivar de la influencia bélica. El roturado del terreno duro, el cavado de campos, o la construcción de casas en un nuevo asentamiento todavía son considerados como similares a ir a la guerra en la terminología aymara y quechua, y la captura de cabezas trofeo es comparada con traer semillas para brotar en la tierra. En el arte de la guerra moderno, entonces, la cabeza capturada, vista como una semilla potencial, es la esencia de la fertilidad.

Según las autoras, en un contexto ancestral más que belicoso, las cabezas representarían la línea familiar ancestral de modo más benigno. Lo cierto es que tanto el ancestro como el enemigo harían brotar a sus "bebés" de las cuencas oculares o las suturas de la fontanela, de manera similar a las papas que hacen brotar nuevas papas de sus "ojos". En una sociedad que considera que el poder viene de los ancestros, llamar a los ancestros ayudaría a propagar las cosas plantadas o nutridas tanto como llamar a los espíritus de los enemigos. Las autoras concluyen que en la práctica, el tratamiento de restos ancestrales y enemigos no necesita ser tan diferente (Hastorf y Arnold 2008).

Una vez evidenciada la costumbre prehispánica de manipular de manera ritual los restos humanos y especialmente la cabeza, es importante saber si prácticas semejantes pudieron haber llegado desde Europa con la conquista. Asimismo, en el capítulo siguiente se



describen los fenómenos históricos acaecidos con la conquista, la colonia y la república, haciendo énfasis en el recorrido del culto a la cabeza y las influencias sufridas por el mismo a lo largo de los siglos.

## CAPITULO VI

### ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTÓRICAS

#### **1. España: creencias y religión hacia los Siglos XV Y XVI.**

Hacia finales del siglo XV, terminaba la denominada Edad Media en Europa. La iglesia Católica, Apostólica y Romana dominaba la espiritualidad de gran parte de Europa, aún a pesar de los crecientes conflictos que dieron lugar a las iglesias Protestantes y Anglicanas. Entre los países europeos que más resistencia habían mostrado a las “herejías” protestantes, se encontraba España.

Poco antes del descubrimiento de América, España había logrado institucionalizar de manera forzosa la religión católica en la mayoría de su territorio, dejando atrás los tiempos en que judíos, musulmanes y católicos convivían pacíficamente en suelo español. En esta época, una de las características más importantes de la visión católica de la muerte se encontraba fundada en una clara dicotomía cuerpo/alma, noción que además tenía profundas raíces medievales.

Según esta noción, tras la muerte el cuerpo se desintegra retornando a la tierra, el “polvo eres y en polvo te convertirás” del Génesis bíblico. El alma, en cambio, se independiza del cuerpo, y a diferencia del mismo, es eterna. El alma, entonces, según las visiones católicas medievales más populares, como la Divina Comedia de Dante Aligheri (1996), es eternamente recompensada en los cielos, o eternamente torturada en los infiernos.

Dado que el destino del alma se entendía como dependiente de la conducta que el individuo había mantenido en vida, se desprende lógicamente que era más importante cultivar en vida el alma eterna, que dar placer al cuerpo terrenal y perecedero. La conducta correcta se mantenía al llevar una vida libre de pecados, que eran las causas de la condenación.

De ahí se desprende la noción de que aquellos individuos fallecidos en edad infantil guardaban una pureza especial, “angelical”: liberados del pecado original (pecado llevado desde el nacimiento como herencia de aquel cometido por Adán y Eva) mediante el sacramento del bautismo, en su corta vida no habían tenido tiempo de mancharse con nuevos pecados. Retornaré sobre esta interesante idea en capítulos posteriores, dado que parece dar origen a ciertas conductas análogas al fenómeno de las ñatitas a partir de tiempos republicanos en la ciudad de La Paz.

### **1.1. Reliquias y manipulación de restos humanos en la Iglesia Católica.**

Volviendo al rol del cuerpo tras la muerte, según las escrituras su destino es retornar a su lugar de origen: la tierra (Mitre 1986). El cementerio se convierte por tanto en el repositorio de los restos mortales de todos los individuos, y solo los restos de los mártires y santos, personajes que han llevado una vida o muerte ejemplares al servicio de Dios, tendrían la posibilidad de ser manipulados de manera ritual.

Para la Iglesia Católica existe la veneración a las denominadas “reliquias”, que son restos humanos y vestimentas de santos y mártires cristianos, objetos a los cuales se les atribuye poderes milagrosos. La práctica de guardar reliquias se remonta a los primeros años del cristianismo, y el afán por poseer estos objetos condujo, ya desde la antigüedad, a una serie de excesos. Por ejemplo, en el año 386, “Teodosio recuerda las prescripciones en vigor sobre el desplazamiento de los cuerpos, pues el comercio de reliquias se había convertido en un negocio lucrativo” (Martín 1994: 794).

Para los doctos en la doctrina católica, el que toca o venera los huesos de un mártir participa de la virtud y gracia que reside en ellos, así “esta práctica es recomendada por la vieja liturgia hispana” (Bango Torviso 1993:54). Las reliquias católicas fueron custodiadas celosamente por la iglesia desde la institucionalización del culto hacia el siglo IV. Hombres poderosos del clero católico, y monasterios herméticos fueron los custodios de las reliquias, éstas últimas muy importantes en la evangelización en el “Viejo Mundo”.

Junto al culto a las reliquias de los mártires, sin duda el fenómeno más característico en Occidente, fue el culto a las reliquias carnales de Cristo. Gotas de su sangre se creía que habían sido recogidas durante su agonía, habían impregnado su paño de pureza e incluso habían llenado místicamente el cáliz del Grial. Por contacto y analogía, todos los objetos que participaron de la Pasión se convierten en preciosas reliquias, particularmente la cruz. Por otra parte, los lugares donde residían las reliquias, aparte de su significación religiosa, atraían beneficios económicos al lugar de residencia de éstas. Se sabe que grandes concentraciones de gente acudían en peregrinación a la sede de las reliquias, lo que contribuyó notablemente a la construcción de Monasterios e Iglesias.

A través de las reliquias se presentaba lo “santo” al pueblo en forma visible y como una fuerza que actuaba mágicamente. Otra particularidad de este culto a las reliquias, es la importancia que adquirieron los contenedores de éstas, los relicarios (Fig. 12). Así pues, la exposición y veneración de estas reliquias implicó el despliegue de lujo y riqueza de sus envoltorios, los mismos que estaban manufacturados con oro, plata, perlas y piedras preciosas. Incluso el propio edificio en que se conservaba esta reliquia adquiría, a veces, el valor de relicario. Ejemplos de esto son los casos de la Sainte Chapelle de Paris o la basílica de San Francisco en Asís.

Un suceso que determinó la disminución del culto a las reliquias fue el IV Concilio del año 1215, en el que se prohíbe la veneración de objetos sin el debido permiso de la élite del clero. Sin embargo, en España esta tradición cristiana siguió llevándose a cabo y se mantiene hasta la actualidad. Ejemplos de la veneración a los restos mortales de los santos se encuentran en relación a las figuras de Santo Domingo, San Francisco, San Primitivo, San Isidro en León, y en Compostela el cuerpo de Santiago, entre otros (Martín 1994).



Fig 12. Relicarios: el de la izquierda contiene el maxilar de San Lúcido Mártir, y el de la derecha contiene un hueso de San Bonifacio. Tomado de Malvido (1999).

En suma, se hace evidente que la tradición de manipular de manera ritual los restos humanos, y en especial el cráneo, no vino desde Europa. En América, los únicos lugares donde se reservaban las reliquias santas católicas eran las Catedrales de Centros Urbanos fundados y habitados por españoles o criollos, donde era posible además lucrar con éstas. No se albergaban reliquias de santos en las iglesias situadas en aquellas zonas pobladas por indígenas, y que tenían ante todo una función evangelizadora.

Al mismo tiempo, en América, la Santa Inquisición luchaba contra la herejía y la hechicería, y en este contexto la manipulación de restos humanos fue una práctica perseguida por ser considerada “idólatra”. Por esta razón se forzó a las poblaciones indígenas a abandonar sus viejas prácticas de manipulación de restos humanos y a utilizar los cementerios como repositorio final de los muertos.

## **2. Sincretismo y reelaboración simbólica del culto a los muertos después de la Conquista y en tiempos coloniales.**

La llegada de los conquistadores españoles al área andina trae consigo numerosas disrupciones al orden establecido. Para la gente del altiplano, y de muchas otras regiones de los andes, uno de los cambios más importantes es el reordenamiento geográfico y reorganización política y territorial que se lleva a cabo durante los años coloniales. Un patrón de asentamiento disperso es convertido en uno muy nucleado, generalmente en pueblos nuevos, denominados “reducciones”. En las reducciones la gente de los Andes fue más fácilmente organizada para el trabajo y para el pago de impuestos, a la vez que sus costumbres, sobre todo en lo referente a lo religioso, fueron más fácilmente controladas por los misioneros de diversas órdenes, que se impusieron en aquella época la misión de evangelizar a aquellos “indios”, y de extirpar las “idolatrías” como eran denominadas las ancestrales prácticas de adoración a las huacas y a los ancestros. Según Broda:

*“Conforme se eliminó la cultura de la élite indígena, tuvo lugar un cambio en el culto campesino. Mientras que en la época prehispánica los ritos agrícolas formaban parte del culto estatal, después de la Conquista perdieron esta integración al sistema ideológico coherente de una sociedad autónoma y se transformaron en la expresión de cultos campesinos locales. La religión oficial del Estado prehispánico fue reemplazada por la Iglesia Católica, y a los niveles local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Mientras que el culto Católico se estableció en las ciudades y las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas ancestrales, se trasladaron fuera de las ciudades al paisaje: a los cerros, las cuevas, y las milpas. Estos ritos se volvieron en muchos casos clandestinos, o por lo menos se suelen desarrollar sin la presencia de sacerdotes Católicos” (Broda 2002:16).*

Es evidente que la llegada de los conquistadores trajo consigo toda una amplia gama de cambios que lograron calar hondo en la cultura originaria de los Andes. En el área andina, los casos mejor documentados de un culto a los ancestros, vienen de aldeas que pasaron por

un reasentamiento forzado pero retuvieron sus pueblos viejos (sitios prehispánicos) como centros de residencia satélite y centros ceremoniales clandestinos.

Para investigadores como Salomon (1995) el elemento mínimo del culto a los ancestros fue la veneración de al menos una persona muerta como fuente de adscripción de un grupo de personas que compartía derechos o identidad. Por lo que se sabe este comportamiento fue característico de todas las comunidades similares al *ayllu*, de comunidades agrarias pequeñas a grupos étnicos enteros (...). Cada pequeño *ayllu* estaba afiliado a un centro ceremonial local. El conjunto de *ayllus* cuyos cultos eran celebrados en estos centros es típicamente la unidad llamada *llacta* en lenguaje colonial (Salomon 1995).

Según el mismo autor, la típica *llacta* del Perú central, convertida en pueblo viejo, tenía una pequeña plaza cerca y a veces con vista a un área de casas para los vivos; esta plaza estaría bordeada de pequeñas cámaras de piedra o celdas descritas como similares a almacenes. Estas contenían cuerpos preservados. Era en esta plaza, frecuentemente llamada *Cayan*, que los *ayllus* de la aldea se unían para festejar a sus “fundadores”. Las pequeñas cámaras que ocupaban las momias contenían también colecciones de objetos menos santos, como *conopas* o ídolos de fertilidad.

En otras regiones andinas, por ejemplo en el caso de gran parte del altiplano boliviano, el culto a los muertos se había expresado, desde tiempos posiblemente preincaicos, por medio de construcciones funerarias, grandes torres de piedra o adobe, que hoy en el lenguaje común se denominan *chullpas* o *chullpares*. En ellas también se encontraban las momias de los ancestros fundadores, los que Bengtsson (citado en Salomon 1995), denomina *Mallquis*. Estos habrían sido especialmente aquellos individuos muertos santificados al encarnar la transición de los orígenes de la *huaca* a la individualidad humana genealógicamente reconocida y por tanto eran objeto de constante atención. La residencia de una momia también era llamada *machay* (cueva de las momias), *chullpa* “casa o torre de enterramiento”, *pucullo* “casa de enterramiento”, *amaya uta* o *aya wasi*, “casa de los muertos”, en aymara y quechua respectivamente.

Aunque mucho es lo que se ha escrito en tiempos coloniales sobre las extirpaciones de idolatrías, muchas veces con un énfasis fuertemente peyorativo hacia estas prácticas andinas ancestrales, es poco lo que se tiene escrito sobre las practicas andinas mismas de culto a los ancestros. Esto seguramente se debe a que la opresión ideológica del aparato colonial determinó que estas prácticas pasaran al ámbito de lo secreto, y por tanto inaccesible para el narrador colonial. De todos modos, los “extirpadores de idolatrías” afirmaban que los “idólatras” constituían una jerarquía sacerdotal como la del catolicismo romano. Los “ministros” coloniales de los ancestros pudieron, de todos modos, haber sostenido algunas prácticas prehispánicas, especialmente ritos de purificación y confesión para aquellos que pedían a sus muertos por lluvias, cultivos y animales. Los sacerdotes también daban “consultas” o respuestas oraculares en representación de las momias. Más importante, ellos conducían ritos anuales de cena y vino, adoración y reafirmación de los ancestros (Ibíd.).

Por otra parte, una narración colonial tardía en Arequipa provee una mirada cercana, aunque afectada por la clandestinidad:

*“Los adoradores ascendían a sus cuevas ancestrales a la luz de la luna, en un grupo que representaba a toda la línea descendida de las momias. Al llegar a la boca de la cueva, los adoradores silbaban para solicitar entrada. Dentro de la cueva ellos regalaban a los ancestros, que estaban sentados o parados entre sus ofrendas (...). Quechua hablantes en el contexto secular, los adoradores invocaban a sus ancestros en aymara. Ellos componían las vestimentas “de estilo antiguo” de las momias y les servían ofrendas de coca, pequeños frascos de cerveza de maíz, especialmente hecha en tres colores (blanco, amarillo y rojo), y encendían velas de sebo de llama. Cada miembro de la familia entonces solicitaba favores a sus ancestros: una caravana exitosa, una buena venta de lana, habilidades para aprender a tejer. Para contraer matrimonio, ambas familias llevaban a la novia y al novio ante los ancestros de cada una de las familias contrayentes y pedían un augurio. Cuando los niños alcanzaban la edad de siete, y habían sido instruidos sobre la clandestinidad, los padres los presentaban ante los ancestros. Los testimonios sugieren un*



*clima de comunión solemne entre las nuevas generaciones y los antiguos padres y madres, y al mismo tiempo un clima de afectiva intimidad”* (Salomon 1995:323-324).

Anteriormente ya había mencionado que, con la implantación del culto solar incaico, los cultos locales a las huacas y ancestros se habían convertido en cultos populares. Sin embargo, lo cierto es que, entre la política hacia los cultos locales que asume el incario y la que asume la colonia española, hay una diferencia fundamental: el primero, si bien superpone un culto propio, legitima y respeta los cultos locales. La segunda, en cambio, condena y persigue las prácticas ancestrales andinas. De todos modos, muy a pesar de las imposiciones religiosas, lograron pervivir tradiciones religiosas ancestrales, muchas veces ocultas tras la clandestinidad y que, para las instancias religiosas oficiales como la Iglesia católica, fueron prácticas ó cultos profanos.

Al parecer, el culto a los muertos y la manipulación de restos humanos, entre ellos de cráneos humanos, pudieron sobrevivir, aunque es probable que su esencia comunal los haya ligado, aún en la colonia, a las prácticas religiosas secretas, permaneciendo el culto a los ancestros ligado a la identidad, propiedad comunal de la tierra y bienestar social fundados en el *ayllu*. Los ancestros momificados concedían bienestar comunal, eran parte activa en las ceremonias de inclusión de nuevos miembros a la sociedad, y eran requeridos para impartir justicia y resolver querellas. En pocas palabras, su función respecto a tiempos pre-coloniales no cambió. Aparentemente, en gran medida, lo que cambió fue el ámbito de la práctica de los ritos relacionados a estos antepasados, por una causa muy clara: la condena y persecución ejercida por los clérigos católicos en las áreas rurales de los Andes durante la Colonia empujaron estas prácticas a la clandestinidad, al ámbito de lo secreto, pues estos ritos ya no podían ser llevados a cabo de manera pública.

Si consideramos que el sincretismo se refiere a una síntesis de dos o más creencias de diversos sistemas socioculturales, es evidente que cuando se da este proceso existen muchas variables que inciden en el posible resultado. Así en el contexto estudiado, este proceso estuvo ligado a la imposición de la religión católica, que prohibía las religiones

prehispánicas considerándolas como paganas y satánicas. Durante este proceso, que consistía en una catolización forzosa, las religiones tradicionales ó prehispánicas, tanto locales como regionales, fueron relegadas al ámbito de lo secreto.

En el proceso de transición, entre las creencias prehispánicas y las que pasarían a ser sincréticas, los símbolos se resignifican, y se esconden tras una nueva creencia en seres católicos como los santos, tal el caso de deidades que se reconocen en un símil católico, así por ejemplo se da el caso de “El Tata Santiago” y Santa Bárbara, imágenes que remiten en el imaginario colectivo a *Illapa* ó el rayo, entidad sagrada en los Andes. Por otra parte, una vez que se prohíben y castigan las creencias anteriores al catolicismo, las deidades sagradas prehispánicas son invocadas de manera secreta, y mantenidas como “objeto de culto” en los saberes tradicionales, transmitidos de forma oral por los especialistas rituales, en este caso *yatiris*, *jampiris*, *colliris* o cualesquiera sean nombrados como brujos o curanderos tradicionales.

Los especialistas rituales andinos perpetuaron en el tiempo, los antiguos ecos de las religiones y creencias prehispánicas. Al ser recludas o escondidas las creencias tradicionales, un mecanismo importante de exteriorización del culto es el catolicismo sincrético, donde es posible su manifestación a través de prácticas legítimas – como las misas – seguidas del culto profano, como sucede actualmente en las fiestas patronales del área rural, o como sucede en el caso del “culto a las ñatitas”.

La imposición ideológica colonial, sin embargo, no tuvo solo el efecto de “clandestinizar” el culto a los ancestros, sino que, inevitablemente, enraizó conceptos católicos en la esencia misma de la religiosidad andina. Esto determinó las distintas formas de sincretismos cuyo elemento quizás más marcado es el culto a los santos como representaciones de antiguas deidades andinas. Otra muestra de este proceso sincrético se encuentra a nivel espacial, desde la colonia hasta nuestros días, los espacios donde se depositaron los restos humanos cambiaron con respecto a tiempos prehispánicos. La colonia ya no vio entierros de ancestros momificados en *chullpas*, *llactas* o *aya wasis*, sino que se generaron cementerios

a la usanza europea, primero vinculados a las Iglesias, muchas de las cuales habían sido construidas sobre sitios rituales pertenecientes a la cultura local, y posteriormente independientes.

A continuación daré cuenta de la entrada de este culto a la época republicana, con dos implicaciones principales: el abandono del área rural por parte de las órdenes religiosas y la llegada de estos cultos ancestrales mediante migraciones al área urbana.

### **3. Los cráneos humanos en el Periodo Republicano.**

Hemos visto anteriormente cómo, de manera oculta y secreta, debido a la especial dureza de la ideologización católica colonial, el culto a los muertos en los espacios rurales andinos supo mantenerse, en la medida de sus posibilidades. Este culto sobrevivió, junto con otros elementos, al costo de mezclarse con ideas provenientes del catolicismo, este hecho dará su particular carácter a las manifestaciones del culto a la cabeza en los posteriores tiempos republicanos. A continuación trataré de presentar de manera resumida algunos hechos históricos determinantes para el culto a la cabeza en tiempos republicanos.

#### **3.1. Inicios de la era republicana: la Iglesia abandona el campo.**

Un hecho que es importante tomar en cuenta, es que Bolivia desde su nacimiento como República, fue una nación mayoritariamente indígena, lo que puede evidenciarse a partir de los primeros censos: en 1846 la población originaria con una fuerte raíz cultural aymara-quechua constituía el 90% de la población (De Mesa 2003).

Con la independencia del país hacia 1825, la situación de la Iglesia cambió radicalmente, pues se le confiscaron gran cantidad de bienes: diezmos, edificios que utilizaban las instituciones religiosas, e incluso objetos destinados al culto, tal es el caso de La Gran Lámpara del santuario de Copacabana, que fue fundida para emitir monedas (De Mesa et al: 2003). Se expulsaron y/o relocalizaron las órdenes regulares, con excepción de los

franciscanos. Se redujeron al mínimo los conventos femeninos, y se destinaron los edificios, incautados por el nuevo gobierno, a escuelas y cuarteles, tal es el caso del actual Colegio Ayacucho y del Convento de la Merced que funciona en la actualidad como Cuartel de la Policía (Ibíd.).

Hacia los primeros años de la república, el entonces Presidente, Antonio José de Sucre, planteó para la Iglesia Católica tres medidas: (1) la racionalización de la vida conventual; (2) la secularización de una parte de las rentas eclesiásticas y (3) reglamentación de la vida eclesiástica. Por decreto se normó que por convento debía haber 12 frailes como mínimo. También se normó la presencia de las órdenes, en todo el país, quedándose solo en La Paz los mercedarios (Ibíd.).

Así, vemos como hacia los primeros años de la República, la disminución del clero secular creó grandes problemas, por la falta de sacerdotes católicos en áreas urbanas y aun más en áreas rurales. En éstas últimas se fortalecieron los cultos populares, con una fuerte supervivencia de creencias ancestrales, por sobre las creencias católicas.

### **3.2. El área rural: evidencias del culto a los ancestros.**

En el área rural, la pervivencia de la comunidad dependía en gran medida de la producción agrícola y/o pecuaria, actividades que eran el foco de atención de los especialistas rituales, los mismos que oficiaban las adivinaciones del ciclo agrícola y las ceremonias de invocación y petición a los ancestros por la buena productividad de las tierras. La fertilidad tanto de la tierra como de los animales - camélidos en una primera instancia – dependía del agua, elemento que si bien podía ser beneficioso para el ciclo agrícola, también tenía la potestad de destruir las cosechas cuando caía en abundancia ó en forma de granizo. Al parecer, varios rituales relacionados con la fertilidad de la tierra sobrevivieron desde tiempos precoloniales, esto seguramente gracias al culto secreto que guardaban los especialistas rituales, los mismos que conservaron en su panteón varias deidades como la *Pachamama*, *Illapa* ó el rayo, los *apus* y también los espíritus de los ancestros.

Si bien Paredes (1963) aporta algunas referencias relacionadas al culto a las ñatitas hacia el año 1963, estas provienen del área urbana de la ciudad de La Paz. Sin embargo, un trabajo pionero en el análisis de momias provenientes de torres funerarias, realizado por Cordero et al. (1975), evidencia algunas prácticas rituales interesantes en el área rural, como la introducción de monedas en la boca de momias precolombinas (Figs.13 y 14). Según indican los autores, esta práctica estaba vigente aún hacia principios de siglo XX.

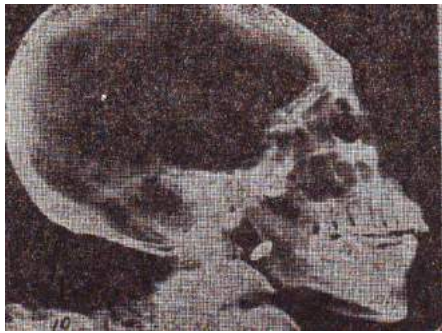


Fig. 13. Radiografía de la momia N° 10 reportada por Cordero et al (1973). Nótese la moneda insertada en la garganta, similar a las que se muestran en la fotografía de la derecha.



Fig.14. Monedas extraídas de momia N° 31.

Más importante aún para mi tema es que estos autores hayan recogido alguna referencia etnográfica sobre el culto a las ñatitas en el área rural para la década de 1970:

*“Preguntamos al campesino actual si todavía existe esta práctica (la de venerar a los cráneos humanos); la respuesta ha sido afirmativa indicando incluso que existen cráneos venerados en casas particulares en razón a la protección que brindan a los moradores de la misma”* (Cordero 1975:5).

Para Chari (Charazani), Llanos (2004) reporta una práctica ritual que consiste en exponer los cráneos de los chullpa al aire libre, pues existe la creencia de que éstos pueden disipar las nubes. El rito es conocido como el *chullpa-uma urqhuchiy*, que significa “exhumar las calaveras de los chullpas”, con la finalidad de detener temporalmente las lluvias. Para la

realización del rito se solicitan los servicios de algún especialista ritual de la comunidad, aunque muchas veces es difícil encontrar uno por, el “peligro” que significa tener contacto con éstos “restos humanos” identificados como “gentiles”, término que alude al hecho de su procedencia de tiempos remotos, aún antes de la llegada del Sol, razón por la que estarían asociados al limbo ó la tierra de los no bautizados, por no ser cristianos. La creencia en “los chullpa” o “gentiles” es generalizada en el altiplano; se cree que el tener contacto con sus restos provoca enfermedades, razón por la que es necesario protegerse acudiendo a mesas rituales.

En el caso del *chullpa-uma urqhuchiy*, los especialistas rituales exhuman los restos *pijchando* coca y fumando para evitar enfermedades, antes de la exhumación se elaboran dos mesas rituales y seis platos para el rayo: la primera para las *chullpa awila* (cuatro plato en lana de oveja, con coca, cebo de chanco, quinua, una flor llamada *awiltika*, fetos de oveja y chanco); la segunda también llamada mesa blanca (lana de alpaca blanca, coca, sebo de alpaca, incienso, semilla de coca, azúcar, *chiwchi recado*, claveles blancos, etc.), la última dedicada a los cabildos lugareños ó deidades familiares. Finalmente, se preparan los 6 platos para el rayo, estos se elaboran con algodón, azúcar, claveles e incienso. Tras quemar las ofrendas se procede a la exhumación de los restos. Una vez exhumada la cabeza se la asperja (*ch`alla*) con agua ardiente y se le da de fumar, observando la dirección del humo, el mismo que tendría la finalidad de ahuyentar a la lluvia (Llanos 2004).

Otra práctica donde intervienen los cráneos humanos relacionados directamente con los ancestros, es la reportada por Wachtel (2001) entre los Chipayas en Oruro: en Todos Santos, 1 y 2 de noviembre, los muertos vienen a visitar a los vivos, los preparativos de la fiesta comienzan con una manipulación de cráneos en el cementerio. En la capilla de los muertos, entre las osamentas, se encuentran cuatro cráneos asociados por parejas: dos de ellos son atribuidos a los antepasados fundadores de Chipaya, llamados José Ankuira y Maria Mercedes (Fig.15), los otros dos, llamados *mundalmas* (uno de hombre y otro de mujer).



Fig.15. Cráneos de los antepasados fundadores Chipayas, sobre un altar en la capilla de Santa Ana de Chipaya (Wachtel 2001).

El día 31 de octubre hacia el medio día, los mayordomos retiran los cráneos de la capilla de los muertos y los ponen en fila, cara al sur, en medio de la calle central del cementerio. Su orden varía, según los informantes. Al atardecer, los dos alcaldes (el de Tuanta y el de Tajata), seguidos por los miembros de sus comunidades, se dirigen al cementerio para rezar y ofrecer libaciones delante de la capilla de los muertos, de diversas tumbas y de los cuatro cráneos alineados en medio de la calle central. Al amanecer del primero de noviembre, los dos sacristanes (uno por cada ayllu) recogen los cuatro cráneos para trasladarlos a la iglesia, donde son colocados en un asiento rematado por una cruz y un estandarte negro.

Del cementerio a la iglesia hay una inversión, desde el punto de vista del espectador, de las parejas respectivas de Tuanta y de Tajata. Delante del trono, en el suelo, se disponen dos velas, una copa de agua bendita y un paño de tela negra sobre el cual los alcaldes presentan

sus ofrendas (quinua tostada, panecillos, cebollas, azúcar, alcohol, etc.) a las almas de todos los muertos. Al amanecer del día siguiente, 2 de noviembre, los sacristanes y los mayordomos modifican la posición de los cuatro cráneos que se hallan en la iglesia, en otros términos, respecto de la disposición de la víspera y fuere cual fuere la variante, la pareja de Tajata (o sea aransaya) se encuentra abajo, cuando se trata del ayllu normalmente asociado a la categoría de arriba (Wachtel 2001).

Durante la mañana, los dos alcaldes van a la iglesia y renuevan las ofrendas de alimento y bebida depositadas sobre su mesa, delante del trono. (Los sacristanes, los cantores y los mayordomos las recogen una vez más). Se reza delante de los cráneos de los antepasados y luego se transportan de nuevo al centro del cementerio, donde retoman su orden inicial (31 de octubre). Las familias que “tienen almas” van también al cementerio y depositan sobre las tumbas de sus muertos ofrendas de alimentos y bebidas en dos ocasiones (Ibíd.).

Van Kessel reporta que similar costumbre es practicada por los miembros de la comunidad Cultane, ubicada en la zona aymara de Tarapacá (Chile), donde “Las calaveras de los fundadores de la comunidad (llamadas igualmente “alma mundo”), se guardan envueltas en una llijlla, en un nicho especial en la sacristía del templo. En las fiestas patronales de la comunidad, cuatro veces al año, el sacristán mantiene una vela encendida en ese nicho” (Van Kessel. 1992:95).

En relación también a los Uru Chipayas, Orlando Acosta (1998) (Citado en Teijeiro 2006) nos da a conocer que: “Cuando a algún miembro de la comunidad le roban animales, objetos o dinero pueden advertir a los ladrones que revisen su conducta, devolviendo los bienes ajenos. Cuando el daño no es reparado, las víctimas acuden al *yatiri*, quien va a traer una calavera del cementerio, de la capilla de los muertos o campo santo, en cuyo interior se guardan los huesos de los ancestros. El cráneo de uno de ellos es llevado al sitio donde ocurrió el delito. Durante tres días el *yatiri* y las víctimas conversan con el *t’ujlu*:



*“Tatarabuelo, nuestras cosas se han perdido, tú sabes quien es el ladrón, haz que se arrepienta y devuelva”* (Acosta. 1998:8).

Durante esos días el cráneo es atendido con mucha confianza y cuidado. El difunto invoca al espíritu del malhechor para que devuelva lo robado. Es evidente que los ancestros están presentes también en el ámbito de la justicia comunitaria, razón por la que se les invoca a través de sus cráneos y se les solicita la impartición de justicia y la restauración del orden después de que se haya cometido algún delito en la comunidad.

Por otra parte, un caso un poco peculiar es reportado por Teijeiro (2006), para una comunidad en la Provincia Ingavi, donde una señora indicó que: *“su madre conservó el cadáver de su esposo (padre de la señora) en un sector de la vivienda de su tío (hermano del difunto), y todos los lunes ella (la madre) sagrado iba a rezar a su padre con coquita y alcohol”*. El padre de la señora que nos relató la historia, en vida, fue curandero, *“así como yatiri, por eso siempre venía mucha gente a rezarle”*. Una vez fallecidos la madre y el tío, el cadáver del difunto recién fue sepultado, y *“ya no se hace esto porque se ha perdido”* (Teijeiro 2006:32).

Teijeiro (2006:32) afirma que: *“Dicha costumbre aún existe, aunque las circunstancias de los hechos en los que se realiza son algo distintas y cuantitativamente limitadas. Si bien en la actualidad el deceso implica una acción directamente relacionada con entierro en cementerio, no ha dejado de persistir la idea de la necesidad de contar con cadáveres para la solución de problemas de diferente índole. En esta situación es que surge la figura del riwutu, que es una especie de “intermediario entre el yatiri y los achachilas”*.

Para el autor, el *riwutu* es un cráneo, que *“de acuerdo con Huanca (1989) perteneció a una persona que fue asesinada, o personas que murieron repentinamente. Estos riwutus se comunican con el yatiri a través del sueño. También se han de presentar en los sueños de quienes han hecho daño a la persona que acude al yatiri”* (Teijeiro 2006:33). Así, en las

comunidades rurales andinas, donde el cráneo forma parte del rito, surge la figura del *riwutu*, *t`ujlu*, *toclo* (calvo), chata o ñata.

Es evidente que desde la ontología animista andina, la ñata o el *riwutu* es un intermediario entre el *yatiri* y los *achachilas*, pues es la ñatita un ser humano desencarnado, que además tiene la potestad de comunicarse primero con los ancestros o *achachilas*, luego con los especialistas rituales o *yatiris*, e incluso en ocasiones con otros seres humanos.

En el área rural perviven muchas prácticas relacionadas a la manipulación ritual de restos humanos, las cuales se llevan a cabo sobre todo para asegurar el bienestar de la comunidad, mientras que cuando se da el proceso de individualización de tierras, surgen muchos cambios, entre ellos la migración, que provocarán el traslado del culto del área rural a la ciudad.

#### **4. Urbanización del culto a la cabeza: del campo a la ciudad.**

El tema de la migración campo-ciudad está ligado íntimamente al tema de la tenencia de tierras, que ya desde los primeros tiempos de la República se revela como álgido y conflictivo. Hacia 1863 se decretaba la “pertenencia de la tierra por los indios y la anulación del tributo, legalizado en el periodo Virreinal” (De Mesa et al. 2003:423). Este decreto, promulgado por el presidente Achá el 28 de febrero, otorgaba a los indígenas la tenencia de sus tierras, que en muchos casos eran comunales, a pesar de haberles reconocido la tenencia individual de éstas. Ahora bien, las comunidades andinas, también llamadas ayllus, estaban integradas en relación directa a un antecesor común mítico y a sus tierras comunales, en muchos casos distribuidas de manera discontinua en diferentes pisos ecológicos. Por otra parte, resulta también muy interesante resaltar que mucho de los cultos populares, reminiscencias de religiones ancestrales, tal el caso del culto al Rayo o Illapa, a la Pachamama, a los Apus como el Illimani, e incluso a los ancestros, estuvo en directa relación a “las tierras comunitarias”.

Sin embargo nuevas disposiciones legales, hacia 1866, volvieron a poner en peligro la propiedad de las tierras comunales, pues el presidente Melgarejo promulgó una nueva ley según la cual se despojaba a las comunidades indígenas de sus tierras, las mismas que debían ser compradas individualmente al Estado por cada uno de los miembros de la comunidad. El título de propiedad costaba en ese entonces, entre 25 y 100 pesos, además el Estado se reservaba el derecho a rematar las tierras comunales a quien estaba interesado, caso contrario los comunarios originarios debían pagar al Estado un alquiler por sus tierras. El despojo de las tierras comunales trajo consigo una matanza indiscriminada de indígenas, y el usufructo de tierras por parte de funcionarios de gobierno (De Mesa et al. 2003).

Tras los abusos cometidos en el gobierno de Melgarejo, el nuevo presidente Tomás Frías, en 1874, promulga la ley de Ex-vinculación de Tierras de origen, la misma que daba a los indígenas la propiedad de sus tierras heredadas de sus antepasados; los títulos costaban solo 10 centavos, que valía el papel *ad hoc* (Ibíd.).

Hacia el año 1878, el país sufrió una de las más grandes sequías, que derivó en pestes y hambruna en el área rural. Este evento habría causado una de las primeras migraciones de la gente del campo hacia las ciudades (Ibíd.). Para esta época, La Paz presentaba una configuración dual y dicotómica, y por qué no, complementaria: Chuquiapu Marka y La Paz, siendo seguramente Chuquiapu Marka (Fig.16) la receptora de este primer contingente de inmigrantes aymaras a la ciudad, que trajeron consigo su cultura y con ella su religión.

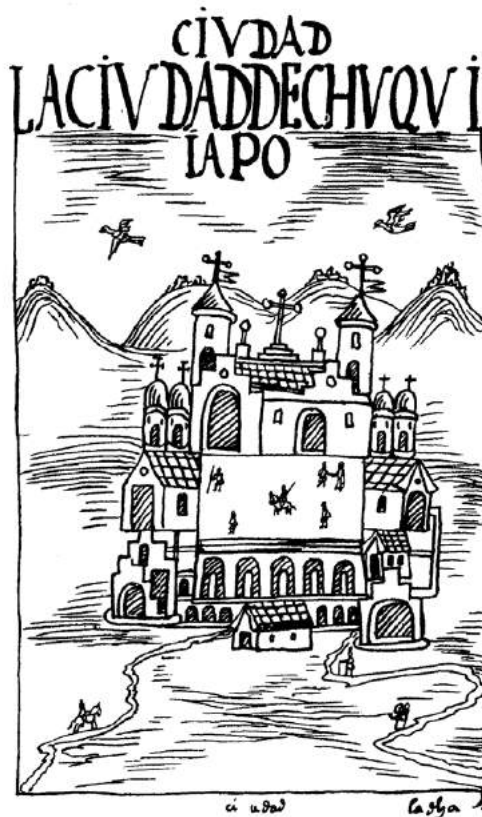


Fig.16. La ciudad de La Paz según Guaman Poma de Ayala (1992: 864).

En síntesis, en los primeros años de la república se sucedieron hechos que marcaron dos tendencias contrapuestas en relación a la tenencia de tierras por parte de los indígenas originarios: “una que respetaba el ordenamiento colonial que reconocía la existencia de las comunidades como un sistema mayoritario y legítimo de tenencia de la tierra; y otra, de quienes al amparo de ideas liberales buscaron la desestructuración de la comunidad a favor del latifundio” (De Mesa et al. 2003:505). Actualmente el tema sigue en discusión en instancias gubernamentales.

Por otra parte, desde su fundación en 1548 La Paz se caracterizó por una dualidad étnico-social, donde en realidad parecen haber pervivido una Chuquiypu Marka de población aymara y una La Paz, criolla. En 1925, hubo una disposición municipal que prohibía a “los indios” circular por la plaza Murillo, esto para no “mostrar una imagen deplorable” a los

embajadores y visitantes de otros países que visitaban la Sede de Gobierno. Ésta resolución municipal apenas se abolió algunos años antes de la Revolución del 52 (Albó et al. 1981)

En relación a las oleadas migratorias en La Paz, ésta por ser la Sede de Gobierno siempre fue un foco de atracción. Albó, Greaves y Sandoval (1981) indican que La Paz creció primero por ser un centro minero y de actividad comercial importante, en que la migración principal hasta 1952 fue principalmente entre capitales de departamento, aunque siempre hubo cierto flujo desde sectores rurales del departamento. La mayor parte de la migración procedente de comunidades originarias, según estos mismos investigadores, ocurrió a partir de la Reforma Agraria de 1953, la misma que cambió la situación del campo y su relación con la ciudad.

El aumento en la migración empieza a notarse a partir de 1957, producto de la consolidación de la Reforma Agraria en el altiplano, sin embargo, esta migración se fue incrementando y generalizando posteriormente, quizás como consecuencia de las políticas desfavorables al pequeño productor agrícola. Como resultado de estos procesos, hacia 1976 en La Paz se concentraba la mayor cantidad de inmigrantes en todo el país, de los cuales se sabe que uno de cada cuatro se vio forzado a dejar su tierra y migrar a La Paz. Esto principalmente por razones económicas, las mismas resultantes de la mala producción agrícola, la falta de tierras, y en menor medida por conflictos familiares y/o comunales. Otra manera de arribo a la ciudad parece haber sido a través de los cuarteles, por la necesidad de cumplir con el servicio militar. La educación también sería un punto importante para la superación personal y como medio para la mejora de nivel económico (Albó et al. 1981).

Nuevos hechos históricos, tales como el D.S. 21060, con la subsiguiente relocalización del sector minero, las reivindicaciones indígenas y leyes que promueven la propiedad de la tierra por parte de las comunidades originarias, incidieron en una mayor migración campo-ciudad a partir de la década de 1980. Otros factores que incrementaron la migración fueron las fuertes sequías y la implementación caminera, entre otros.

Así, durante las dos últimas décadas del siglo XX, se dio un arribo masivo de migrantes desde el área rural hacia la urbe paceña, que traían consigo sus propias prácticas y creencias. Como ya habíamos visto, en el ámbito religioso estas creencias eran ya resultado de un sincretismo que se había dado entre lo andino y lo católico a lo largo de varios siglos en el área rural. Sin embargo, la llegada masiva a la ciudad configuró expresiones típicas de una religiosidad popular, como la organización de fraternidades, cofradías, y un calendario ritual íntimamente vinculado a las fiestas de reciprocidad conocidas como *prestes*, ofrecidas en honor a figuras sacras católicas, pero también a las ñatitas, de manera extremadamente similar.

Esta masiva migración, junto con los subsecuentes triunfos políticos de los movimientos Indígenas y Campesinos en la década de 1990 y los primeros años del siglo XXI, han convertido gradualmente a la fiesta de las ñatitas en un elemento muy público y aceptado en medio del paisaje cultural paceño. Este culto conjunciona sin contradicciones elementos católicos y aquellos animistas, propios de la actual religión andina, que trataré a continuación.

## **PARTE III**

RELIGIÓN ANDINA

CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA PERSONA EN LOS ANDES

LA MUERTE EN EL MUNDO ANDINO

## **CAPITULO VII RELIGIÓN EN LOS ANDES**

*La muerte es el instante en el que la mariposa escapa de la oruga: en nuestro cuerpo, el alma está larvada, y es la muerte quien le otorga el ser...*

*La vida y la muerte no son dos polos opuestos, sino dos estados conexos entre los cuales no todos los contactos cesan (José Vasconcelos).*

Si partimos de la idea de que la religión es “una institución consistente en patrones culturales de interacción con seres sobrehumanos culturalmente postulados” (Lambek 2006:10), tenemos que la religión, cualquiera que sea, tiene como característica la creencia e interacción con seres culturalmente postulados. Así, por ejemplo, la religión cristiana se basa en la creencia en un Dios omnipotente y omnipresente, y una relación establecida con él se da a partir de la oración y/u otras conductas rituales.

De este modo, es posible también referirnos a la religión andina, la misma que por sus características es animista (Spedding 2008). El término animismo viene de la palabra latina *ánima*, que significa espíritu, alma o fuerza vital. En la antropología contemporánea, animismo es un término genérico utilizado para numerosas y diversas religiones enfocadas en la creencia en que la naturaleza incluye espíritus, fuerzas sagradas, y similares fenómenos extraordinarios (Birx 2006). En general los animistas creen que fuerzas sobrenaturales habitan animales, plantas, rocas y otros objetos en la naturaleza. Estas fuerzas son denominadas espíritus ó almas.

Desde la ontología animista, se cree que los humanos y los no humanos tenemos en esencia una misma interioridad, es decir el alma, aunque nuestras materialidades sean distintas. Así, en todos los casos los animistas creen que estas fuerzas ó “espíritus” tienen cierta incidencia en el mundo de los seres humanos, ya sea ésta benéfica ó maléfica. Siempre existe una manera de interacción entre el mundo humano y el no humano. En numerosas



religiones existe la creencia de que muchos sucesos naturales como la lluvia ó la sequía, los rayos ó truenos, etc., devienen de éste mundo invisible. También es posible que éste mundo no humano se manifieste en señales, ó que los espíritus se manifiesten en experiencias oníricas.

### **1. Espacios habitados.**

Para entender la construcción social de la persona en los Andes y la ontología animista, es necesario comenzar por esbozar primero el lugar en el que habitamos los seres humanos y no humanos. La concepción andina del espacio divide al mundo en tres: el *Akapacha*, ó éste mundo; el *Alaxpacha*, ó mundo de arriba; y el *Manqhapacha*, ó mundo de abajo (Spedding 2008).

Los seres humanos viviríamos en el *Akapacha*, que es sinónimo de la tierra donde vivimos, trabajamos y construimos nuestra sociedad. Sin embargo, como parte integral del espacio se encuentran el cielo ó *Alaxpacha*, lugar en el que habitan seres superiores. En tiempos incas, seguramente el cielo habría sido habitado por dioses principales como el Sol, las Estrellas, o la Luna. Por otro lado, desde tiempos coloniales, este espacio estaría habitado por el Dios católico y sus santos, algunas veces éste sería el lugar al que van los niños bautizados, que se volverían angelitos.

Existen diversas posiciones respecto a la creencia de un cielo ó *Alaxpacha*, al que se llegaría después de morir tras atravesar un cuerpo de agua (Spedding 2008), ó si más bien las almas –excepto la de los niños bautizados– nunca llegan a este espacio, sino que se quedan después de morir en algún lugar físico del *Akapacha* (Van Kessel 2004). En ambos casos, que evidenciarían niveles de asimilación del cristianismo, es interesante observar que el *Alaxpacha* tiene relación con las lluvias, el rayo y las corrientes permanentes de agua provenientes de los nevados, que son considerados *Achachilas* ó *Apus*, es decir deidades regionales importantes aun en la actualidad. El cielo, entonces por su relación al agua y por ende al ciclo agrícola, sería un espacio complementario al *Akapacha*.

No menos importante sería en el mundo andino el *Mankapacha*, ó “mundo de adentro”, que tendría su espacio físico al interior de la tierra, en cuevas y socavones. En el subsuelo también hay aguas, es de ahí que surgen las vertientes, lugares también habitados por seres considerados maléficos, pues pueden enfermar a las personas. El *Mankapacha*, se habría homologado con el infierno cristiano en oposición al *Alaxpacha* ó cielo.

A pesar de que desde la visión occidental se tiende a dicotomizar todas las concepciones, no podemos superar el hecho de que en el mundo andino y desde la ontología animista, no todo es totalmente maligno ó benigno, sino es evidente que todas las entidades espirituales, tanto del *Alaxpacha* como del *Mankapacha*, tienen la potestad de ayudar ó dañar a los seres humanos, es decir tienen la potestad de establecer relaciones sociales. De este modo se entretienen las relaciones entre los seres de estos tres espacios habitados, pues es posible dentro de nuestro contexto sincrético, rezar a Dios por el castigo de una persona que nos hizo mal, ó pedirle al *Tío* (diablo) que nos brinde prosperidad económica. Incluso podemos, sin transgredir ninguna norma, bailar para la Virgen del Socavón vestidos de diablos, hacerle promesas varias, luego *ch'allar* a la *Pachamama* y beber chicha ó alcohol festejando el haber cumplido la promesa a la Virgen.

## **2. El Mundo Espiritual Andino: Deidades y Espíritus Menores.**

En los Andes, muy a pesar de creencias evidentemente católicas y cristianas como Dios, la Virgen y los santos, existe la creencia en la existencia espiritual de seres no humanos, procedente de tiempos prehispánicos (Fig.17). Estos seres tienen una manifestación material en lugares físicos como ser la *Pachamama* ó Madre Tierra, el *Apu Illimani*, el *Apu Mururata*, o la *Qhota Mama*, la Madre de las Aguas. Se cree también que el rayo ó Illapa, es una deidad, y que el cóndor tiene un alma. Los animales domésticos también tendrían su alma, materializada en las *illas* ó figurinas de barro en forma de animales como llamas, ovejas ó vacas (Spedding 2008). A continuación presento, de manera somera, algunas deidades identificadas desde la etnohistoria y etnografía andinas, algunas de las cuales presentan en esencia evidencia de sincretismo con la religión católica.



Fig.17. Ídolos y Huacas de los Collasuyos, según Guamán Poma (1992:200).

### 2.1. La Pachamama.

También es conocida como “Madre Tierra”. Mucho se ha escrito sobre esta deidad, tempranas crónicas se refieren a ella como una diosa adorada por la gente de los Andes antes de la llegada de los españoles:

*“(…) quien no atribuyesen los yndios alguna deidad y reberencia, ofreciendole sacrificios a su modo, y **ansi adoraban la tierra fertil**, que llaman camac pacha, y la tierra nunca cultibada que dizen pacha mama, y en ella derramauan chicha y arrojauan coca y otras cosas, rogandole que les hiziese bien, y ponian en medio de las chacaras vna piedra grande, para en ella ymbocar la tierra, y le pedian les guardase las chacaras y, al tiempo que cojian los frutos della, si hallaban vn jenero de papas diferentes que las ordinarias, llamadas llallaguas, y las mazorcas de mais y otras raizes de diferente hechura, las adorauan y hacian, como dizen comunmente, la mocha con dibersas seremonias, y comian y beuian y bailauan alrededor de ellas (...)”* (Murúa 1590: 278).

*“Adoran estos Indios a la tierra, i la llaman Pachamama o Mamapacha, i los Iungas Vis, derramando en ella chicha, que es su bebida, coca, i otras muchas cosas, con maíz molido, i ésta es adoración más de las mugeres quando an de senbrar, pidiéndoles dé buena cosecha, i lo mesmo al tienpo de arar, cultivar, barbechar i coger su maíz, papas, quinua i demás frutos i legumbres”* (De La Calancha Tomo III, 1637:43).

Según Van Kessel (1992), la *Pachamama* es recordada en todas las ocasiones rituales tradicionales y los aymaras se refieren muchas veces a ella como *Virgina*, expresión que hace referencia a su carácter sagrado. La *Pachamama* aún es adorada, ella se encuentra relacionada a la fertilidad y en general a todas las faenas domésticas tales como la siembra y la cosecha, el pastoreo, la construcción de casas ó cualquier obra como puentes y canales. En el mes de agosto se estila, en la ciudad de La Paz y en el área andina en general, adorarla mediante rituales que implican “darle de comer”, es decir quemar ofrendas con diversos ingredientes, entre ellos usualmente un *sullu* o feto de llama.

Girault (1988:6), describe a la *Pachamama* como un ser: “Como los seres humanos, ella puede entender y ver, pero no habla; andarina, infatigable, no tiene ninguna necesidad de reposo o de sueño. Igual que los hombres sufre la necesidad de comer y beber, pero no importa que sus alimentos y sus bebidas sean ofrendas particulares. (...) su morada se encuentra en el interior de la tierra, en todas partes; no obstante, las montañas y las colinas no constituyen su residencia (...), aunque esté estrechamente unida con los lagos, los ríos y las corrientes de agua, no vive en ellos, pero puede habitar en su proximidad.”

## **2.2. La Qhota Mama.**

Se trata de la deidad femenina que habita en el lago Titicaca. Esta diosa, es especialmente venerada entre los pueblos de las orillas del lago. Cronistas como Antonio de La Calancha se refieren a esta deidad y a su análoga en el mar:

*“También adoraron estos Indios de los llanos a la mar, a quien llamaron Ni, i le ofrecen arina de maíz blanco, almagre o otras cosas, para que les dé pescado, o no se enbravezca, i los Serranos al modo que adoran las lagunas, reverencian la mar, a quien llaman Mamacocha; i los Aymaraes **Mamacota**, i en especial los Serranos que bajan a los llanos a sus negocios, comercios o enbajadas, adoran con diferentes ceremonias al mar i a los llanos i playas, i los Indios de los llanos i sierra adoran las cordilleras nevadas, i a qualquiera sierra alta que tenga nieve, que llaman Razu o Rao o Ritti; i a los manantiales que llaman Puquios, a los arroyos, esteros i ríos, lagos, poços i lagunas que reverencian porque no los aogue, o no les niegue el agua”* (De La Calancha 1637: 42-43).

También Ramos Gavilán (1621) refiere que una mujer no quiso convertirse al cristianismo, e hizo referencia a la diosa del Lago Titicaca:

*“Respondió la india que su Dios era aquella laguna que le daba el pescado, que comía y el cochuco que se recoge de sus orillas y la totora con que cubría su desnudez, y sus raíces le servían también de sustento. (...) y estaba tan ciega su alma con las tinieblas de su ignorancia, que no le pudieron persuadir que había otro Dios sino su laguna, de quien le venía todo el sustento a su parecer”* (Ramos Gavilán 1621: 69).

En la actualidad, pobladores del altiplano se refieren a la *Qhota Mama* como una benefactora en la actividad pesquera. Actualmente aun se le rinde culto mediante rituales que también están relacionados a las lluvias, pues la pesca y la agricultura serían actividades complementarias.

### **2.3. Los Ancestros.**

Muchos de los escritos sobre la ancestralidad en los Andes se encuentran basados en las crónicas coloniales que registraron este fenómeno entre los Incas y grupos integrados al Tawantinsuyu. Un ancestro se encuentra definido por un medio social que lo reconoce como tal. En este sentido, un ancestro es un actor social más que influye en la vida de las

personas. Partiendo de la idea de que la religión andina es animista, no es extraño que se considere que el alma de las personas aún tiene injerencia en la cotidianeidad.

Desde la etnohistoria, los *mallquis*, *machus*, *auquis*, *ñaupas* o *machulas* son los antepasados míticos de los distintos grupos andinos, y tienen injerencia en la fertilidad en general, así como en la imposición de castigos (Kaulicke 2000). Si partimos de la idea de que la comunidad o ayllu es la unidad fundamental de las sociedades andinas, veremos que los antepasados míticos son esenciales en la conformación de una identidad grupal, puesto que un ayllu puede ser entendido como una unidad social basada en cierto grado de parentesco. Aún diferentes ayllus alejados entre sí parecen tener un antepasado mítico común, que puede ser considerado una deidad regional.

Para Girault (1988), incluso en nuestros días, estos ancestros residen según su posición jerárquica, en las cumbres de la cordillera, montañas secundarias, colinas importantes, montículos, o peñas. Para Gil García (2008:106), se trataría más bien de “unos paisajes humanizados sobre los que se recrean mitos donde las pasiones mundanas se tornan en eje argumental, ciclos míticos protagonizados por Tunupa, Illimani, Illampu, Huayna Potosí, Sabaya, Sajama, los imponentes nevados y volcanes de las cordilleras andinas, titanes en lucha en un tiempo ancestral. Pero también paisajes humanizados en el entorno local, que contribuyen a configurar los límites del espacio social de las comunidades”.

Actualmente las deidades regionales más importantes son denominados *achachilas*, que significa en aymara “abuelo, antepasado”. Los espíritus de menor poder o de dominio local generalmente son llamados *mallkus*, que significa “jefe, señor”. Menos frecuentemente también los llaman *auqui*, “padre, anciano”, y algunas veces *awichi*, “abuelo, anciano”. Entre los *achachilas* más importantes, para los habitantes de la Paz, Paredes (1963) hace referencia al Illampu, el Illimani, el Huayna Potosí y Mururata.

#### **2.4. Illapa.**

El dios del trueno o del rayo es conocido con el nombre de *Illapu* o *Illapa*. Tres son sus manifestaciones principales: en primer lugar está el ruido o estruendo, llamado *kjonti*; luego el relámpago, llamado *illju*, y por último la descarga eléctrica o rayo, llamado *kkejo kkejo*. Este dios fue conocido antiguamente como *Tunupa*, vinculado al rayo, agua y lluvias. Hoy en día, *Illapa* ha sido homologado a la figura católica de Santiago Apóstol, asimilación que es fruto del sincretismo religioso. Actualmente, la acción positiva de esta deidad se encuentra relacionada a la productividad agrícola, ya que se asocia a la lluvia, germinación y crecimiento de los cultivos.

Otro de los efectos de *Illapa* lo relaciona directamente con la adivinación y curación, de ahí que muchos especialistas rituales, denominados *yatiris*, piden permiso al rayo para leer la suerte mediante la coca. También sucede que el rayo “señala” a las personas que deben dedicarse a la ritualidad y culto a deidades andinas.

#### **2.5. San Andrés.**

Si bien San Andrés es un santo católico, éste goza de una reputación siniestra entre los aymaras. Para la gran mayoría de la gente aymara, es el “patrono de los locos”. *Ipi*, es sinónimo de loco, pero también de fantasma o mala aparición. Para los aymaras, la locura es el efecto de un ser maléfico, por lo que es común atribuir esta condición a este santo. Dentro de la tradición cristiana se hace referencia a este apóstol de Jesucristo en relación a la cruz en la que fue martirizado, cruz invertida y de color verde, que si bien significaba regeneración, también recordaba los desatinos de la locura. Por estas razones, los pobladores de los andes pudieron asimilar a San Andrés más bien como el demonio causante de la locura.

## 2.6. El Tío.

Identificado como un demonio, también llamado *Supaya* en lengua aymara, este se considera una entidad maligna que habita dentro de la tierra. Posee las características de un demonio europeo, es decir que se presenta como un ser masculino con cuernos y ojos saltones. También se lo análoga con viejos hombres malos que habitan en arroyos, cuevas y oquedades. Al parecer, tomó su identidad negativa porque estaba relacionado a calamidades, como el granizo. Sin embargo, entre los mineros es conceptualizado como una entidad que manda sobre la explotación de los minerales. Generalmente el *Tío* es adorado con coca, alcohol y cigarrillos.

Al parecer, *Supay* era tenido por engañador y maligno por los habitantes andinos, aunque si era bien tratado era el proveedor de las riquezas minerales. La connotación negativa del *Supay*, se reforzó tras la conquista al asimilarlo al habitante de los inframundos según la cosmovisión católica, es decir Lucifer y sus huestes diabólicas. Sin embargo, en medio de este complejo sincretismo, y con más fuerza aún en el contexto marcadamente minero de las economías colonial y republicana, el *Tío* se mantuvo y se mantiene como una entidad que debe ser adorada con el fin de poder acceder a las vetas de minerales, y proteger a los mineros de accidentes y percances.

## 2.7. El *Anchanchu*.

También llamado *yankja* (malo, perverso) o *sajra* (espíritu maligno) entre los aymaras, el *Anchanchu* se encuentra representado como un hombre viejo, enano, obeso, giboso, patizambo, calvo, de uñas afiladas y con los pies como cascos de llama, vestido al modo antiguo de los nobles españoles (Girault 1988). Esta entidad negativa aborda a sus víctimas a fin de chupar la sangre de sus corazones. Si no las mata, por lo menos les provoca demencia. Este ser camina siempre en momentos de tempestad, en medio de truenos y rayos, huracanes, granizos y heladas. Por otro lado, Tschopik (1968) habla de esta entidad para los aymaras de Chucuito, y lo presenta más bien como un espíritu propietario que vive



bajo tierra, protector o poseedor de riquezas y objetos de oro y plata. Se encuentra relacionado a unos pequeños fuegos o fogatas que arden en lugares donde están enterrados tesoros.

En cambio para otros autores como Gil García (2008) el *Anchanchu*, sería un ser que con su miembro desproporcionado, habitaría los cerros despoblados y las cuevas del altiplano aymara, y que usualmente persigue - especialmente - a las pastoras, para hacerlas enloquecer.

## **2. 8. Los Hapiñuñus.**

El *Hapiñuñu* es un espíritu, literalmente significa “pechos que cogen, atrapan” en aymara. Paredes (1963: 72) presenta a los *hapiñuñus* como “duendes que habían adoptado la figura de mujeres bellas, provistas de largas e incitantes tetas”. Estas volaban por los aires, en las noches diáfanas y silenciosas, y cogían con sus pechos a la gente desprevenida, y las raptaba. Otra creencia curiosa estaba relacionada a la leche que brotaba de sus pechos. Al parecer cuando se encontraba un cuerpo esqueletizado a la vereda del camino en un barranco se creía que era porque la víctima había bebido la “leche envenenada” de un *hapiñuñu* (Girault 1988; Paredes 1963).

## **2.9. Los espíritus de las aguas.**

En aymara denominados *ñak`a sajra* ó espíritus malignos mojados (Girault 1988). Se trata de espíritus malignos que viven en ríos, fuentes, vertientes, lagos ó lagunas. Estos espíritus tienen el poder de enfermar a sus víctimas produciéndoles dolores intestinales, diarreas y diversos malestares. Se cree que estos seres a veces se materializan en formas de serpientes. En el Lago Titicaca, en la porción menor, más propiamente en la comunidad de Pajchiri -en la isla de Cumana- se cree que el Mauri (pez de la familia de las orestias) es un pariente cercano de la serpiente, y que a veces sale del agua y se convierte en serpiente. Se cree

también que cuando uno ve este proceso de transformación o ve salir una serpiente del agua, es posible que contraiga una enfermedad.

### **2.10. Los fantasmas.**

La creencia en los fantasmas es generalizada en el mundo andino. En aymara se los denomina *ututu*, que quiere decir fantasma. Numerosas son las historias que hablan de apariciones de diversa índole, son especialmente recurrentes en lugares como el Cementerio General, la Morgue del Hospital de Clínicas y los Hospitales y clínicas de la ciudad de La Paz. También abundan historias sobre casas embrujadas ó apariciones en casas antiguas, haciendas y cementerios de todo tipo. Al parecer estas entidades son más frecuentemente vistas por las noches. A veces se relaciona a los fantasmas también a enfermedades curiosas, y síntomas como las hemorragias nasales, éstas últimas provocadas cuando el fantasma traspasa el cuerpo de una persona viva.

Entre los fantasmas más temidos están los antiguos, es decir aquellos que provienen de épocas remotas, los aymaras los llaman *yanhja ututu* ó *chullpas*. Estas entidades habitarían en lugares antiguos como los llamados *chullpares* ó antiguos cementerios prehispánicos. Se cree que estos espíritus provocan perturbaciones mentales, anemia, e incluso una enfermedad llamada *chullpa usu* que puede provocar la muerte y que es considerada un castigo por profanar la tumba de los muertos.

### **2.11. Los espíritus del viento.**

Se les denomina *waira sajra* en aymara. El viento en sus diferentes manifestaciones, posee también una influencia en la vida de las personas. El viento matinal puede provocar parálisis facial, mientras que el viento crepuscular puede provocar sarna. Sin embargo, el viento más furioso, frío ó tempestuoso, puede ser muy peligroso, ya que provocaría vómitos y a veces anemia. Al parecer también se relaciona a éstos vientos con la presencia de espíritus malignos ó condenados, que buscan venganza ó simplemente se satisfacen

enfermando a la gente. Debido al sonido parecido al silbido que provocan, también se los denomina “músicos del viento” y a veces se cree que su sonido presagia la desgracia, por lo que se acostumbra a rezar para evitar su influencia negativa.

### **2.12. El *Lari* – *Lari*.**

*Lari* significa en quechua, que se escapa o que no entiende. Se trata de un quimera andina, de cuerpo compuesto por partes de diferentes animales. También se cree que puede tomar la forma de cualquier animal como un gato, gallo, perro, pájaro, etc. Se caracteriza por un silbido que proviene de los altos de árboles, que tiene la particularidad de adormecer a la gente. Una vez la víctima se ha dormido, el *Lari* – *Lari* le abre el cuerpo y extrae una parte de su alma, provocándole una enfermedad que puede devenir en la muerte. (Girault 1988; Paredes 1963)

### **2.13. Los Monjes.**

Se trataría de monjes españoles de túnica negra que merodearían por las noches en caminos desolados. Una vez que identifican a su víctima, éstos la adormecerían y le extraerían la grasa del abdomen con una casi imperceptible incisión. Las víctimas de estos monjes contraerían entonces una enfermedad que muy posiblemente provocaría la muerte. En la actualidad, se ha popularizado la creencia en éstos seres, que también son conocidos como *Kharisiri*, que significa en aymara “el que corta la carne” ó *Lik`ichiri* “el saca manteca”. (Fernández 1999; Girault 1988; Spedding 2005).

### **2.14. El espíritu del hielo.**

En aymara *sajra wiphina*, que significa literalmente “espíritu del hielo”. Se trata de un espíritu que vive en las constelaciones de las Pléyades o *Koto koya*, “grupo de reinas”. Es descrito como un anciano flaco, de largos cabellos blancos. Este anciano tiene una bolsa llena de rayos de hielo que lanza a la tierra a veces. Cuando lo hace en los meses de junio ó

julio, esto es benéfico para la elaboración del chuño. Girault (1988), observó que los aymaras tienen la costumbre de predecir el año agrícola mediante la observación de las Pléyades, y en ellas se fijan si habrá ó no un buen año agrícola. Al parecer ésta deidad, que habita en el cielo estrellado, pudo ser un antiguo Dios prehispánico relacionado al ciclo agrícola.

### **2.15. El *Kate Kate*.**

Se trata de cabezas humanas voladoras. *Kate Kate* viene del verbo aymara *katuña*, que significa “agarrar” (Girault 1988; Paredes 1963; Oblitas 1963). Al parecer se trataría de la cabeza de un individuo fallecido de muerte violenta. Es muy interesante como se relaciona esta entidad con la concepción de la ñatita, sin embargo ampliaré este análisis más adelante, cuando haga referencia a los relatos orales acerca de la cabeza voladora en los andes.

### **3. Especialistas Rituales.**

Otra característica de las sociedades animistas, como la andina, es que frecuentemente medie entre este mundo no humano y el de los seres humanos un especialista ritual, encargado de mantener la comunicación entre ambos, de diversas maneras, entre las que se encuentra el rito. En el contexto andino tenemos gran variedad de especialistas rituales.

Un especialista ritual es aquel conocedor de los rituales y sus procedimientos. Esto implica el conocimiento de los momentos, los lugares y los ingredientes correctos para realizar un ritual. Como especialista, una persona que conoce acerca de los rituales tiene una determinada formación, la que no es común a todos. En Los Andes, al igual que en el mundo entero, y debido a la dinámica cultural en la que estamos inmersos, existen especialistas rituales según la religión que se profesa. De esta manera en nuestro contexto conocemos cuatro tipos, principalmente: los sacerdotes católicos, los pastores evangélicos, los consejeros espirituales y, finalmente los especialistas rituales tradicionales.

### 3.1. Sacerdotes Católicos.

Estos provienen de la religión católica implantada en América, hace poco más de 500 años. Durante el proceso de evangelización, con la extirpación de idolatrías, diversas órdenes religiosas tuvieron la misión de aculturar mediante la religión a los pueblos que habitaban los Andes. Entre estas órdenes católicas, llegaron a nuestro territorio: dominicos (Fig. 19), franciscanos, mercedarios (Fig. 20), agustinos (Fig. 21) y jesuitas. Estos últimos sobre todo hicieron iglesias en las tierras bajas, del actual territorio de Santa Cruz y Beni. Con la religión católica surgieron nuevos especialistas rituales que desplazaron a los especialistas tradicionales. Estos especialistas siguen una serie de pasos, como el estudio formal en el seminario y el diaconado, hasta ser ordenados como sacerdotes.

Los sacerdotes tienen la misión de evangelizar en torno a la Biblia católica, con seguimiento estricto de un protocolo establecido desde su sede en Roma. Es decir, ningún sacerdote católico celebra rituales religiosos fuera de la observación estricta de un procedimiento estandarizado, en el cual es imprescindible la observación de los sacramentos. La evangelización trajo consigo la implantación de iglesias y con ellas nuevos rituales, que con el tiempo se volvieron imprescindibles en la vida social. Si bien los sacramentos son especialmente siete: el bautismo, la comunión, la confirmación, el matrimonio, la confesión, la orden sacerdotal (solo para sacerdotes) y la extremaunción, adquirieron especial importancia en el mundo andino el bautismo y el matrimonio.

De esta manera tenemos que en los Andes el sacerdote católico es imprescindible sobre todo para realizar el bautismo, que está además ligado al parentesco ritual que se establece gracias al compadrazgo, parte imprescindible de las relaciones sociales. Spedding (2008) también cita la importancia del sacerdote en la oficiación de la misa del santo patrono de la comunidad, afirmando que con excepción de ésta última y del bautismo, se puede prescindir del cura. En cambio, cuando no se puede contar con el cura, también las monjas católicas, pueden officiar una misa que es denominada “misa de las hermanas”. A la vez, el

catequista también puede presidir algunas celebraciones como las exequias fúnebres ó las novenas de las cofradías.



Fig.18. Cristiana según Guaman Poma (1992:550)

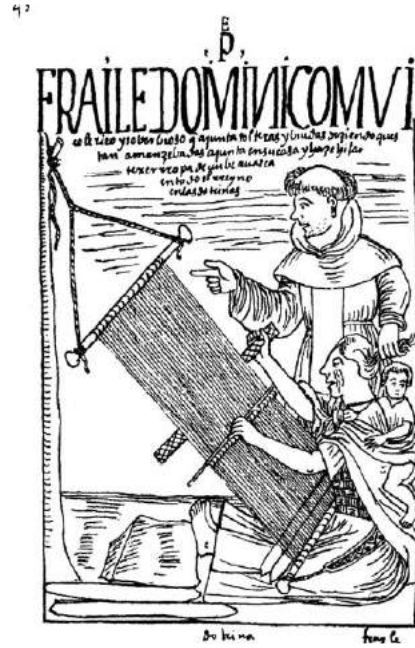


Fig.19. Dominico según Guaman Poma (1992:522)



Fig.20. Mercedario según Guaman Poma (1992:524)

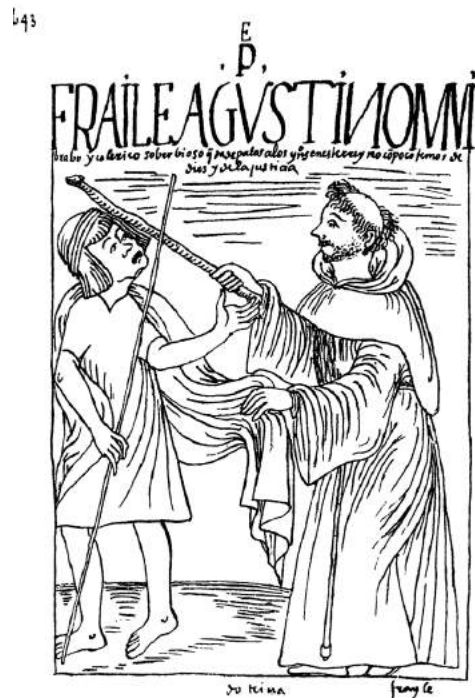


Fig.21. Agustino, según Guaman Poma (1992:551)

### **3. 2. Pastores Evangélicos.**

Otros especialistas rituales que actualmente están muy en boga son los pastores evangélicos, cabezas del movimiento Pentecostal. Este movimiento que deriva de la iglesia anglicana ó protestante, viene promulgando creencias cristianas que traen consigo fuertes métodos de aculturación, entre estos está el repudio al paganismo y una creciente tendencia a la occidentalización de valores que se basan en la individualidad en detrimento de la idea de comunidad. La iglesia evangélica actualmente se ha propuesto ingresar en comunidades andinas con el fin de evangelizar a la mayor cantidad de gente del área rural, al parecer con más éxito que la iglesia católica.

### **3.3. L@s Consejer@s Espirituales.**

Producto de la globalización son populares en todos los estratos sociales. Se trata de adivinos, astrólogos, y hechiceros que utilizan conocimientos de diversa índole y origen a fin de orientar a las personas que acuden a su consulta. Ejemplos muy conocidos en La Paz son Tamara y Alexander o El Curaca Blanco, entre muchos otros.

Estos especialistas ofrecen sus servicios, muchas veces de manera muy mediática, anunciando sus conocimientos sobre astrología, magia negra, roja, etc., productos de una ola de comercialización de libros esotéricos. A menudo se cree que se trata de fraudes, cuando se ofertan servicios como “limpias espirituales”, “amarres para el amor”, “cambio de suerte” ó “atracción de la buena suerte, salud”, etc.

Algunos especialistas andinos en el área urbana, para una mejor aceptación en el medio social han cambiado su tradicional nombre de “*yatiri*” por el de “Consejero Espiritual”. Estos nuevos especialistas han adoptado nuevas formas de magia no tradicionales, como las cartas del tarot ó prácticas devenidas del *Vudú* ó magia africana. Lo que ha resultado en un sincretismo, no impuesto, sino voluntario (Fig.22).



Fig.22. Oferta de servicio de una “Consejera espiritual”. Nótese que además de realizar lecturas del tarot, llama ánimo a niños y adultos, una función de cualquier especialista ritual tradicional andino.

### 3.4. Especialistas Rituales Tradicionales.

Si bien se pueden considerar a los sacerdotes católicos como especialistas rituales tradicionales por los más de 500 años que evangelizan en nuestro contexto andino, en el presente trabajo me referiré con el nombre genérico de “especialista ritual tradicional”, a aquél que porta conocimientos rituales heredados de tiempos prehispánicos, con una ontología animista en esencia y, que con más o menos influencia católica se rige en sus funciones rituales, sin que por ello deje de ser considerado ritualista andino.

Debo comenzar haciendo hincapié en el hecho de que actualmente casi ningún especialista ritual tradicional, lleva consigo un bagaje de conocimiento “puramente andino”, es decir prehispánico que no implique por lo menos una entidad católica, así es que el sincretismo religioso se pone de manifiesto ya que la religión, al igual que la cultura, es dinámica.

En relación a los especialistas rituales tradicionalmente andinos, presentaré la clasificación de Luis Girault (1988), en la que refiere a categorías utilizadas entre los aymaras, las mismas que aun hoy en día son comunes incluso en el contexto urbano:



### 3.4.1. Yatiri.

Denominativo que deriva del verbo aymara *yatiña*, es decir, “saber”, por lo que *yatiri* podría traducirse como “el que sabe”. Éste especialista ritual se caracteriza principalmente por leer el futuro en hojas de coca. Al revisar las crónicas encontré un dato curioso acerca de un ídolo denominado *Yatiri*, el cual fue adorado en el área de Guancané, en Omasuyos, durante el reinado de Huayna Cápac, quien instituyó su culto:

*“Habiendo seguido este bárbaro los pasos de su padre y guardado sus gentílicos ritos, ofreciendo grandes sacrificios a sus falsos dioses y habiendo visitado la tan repetida Titicaca<sup>12</sup>, llevado no se de qué espíritu, o de la luz natural, el poco fundamento, y ninguna razón que su padre tuvo en aquella vana Religión, **determinó cambiar todos aquellos sacrificios con la adoración de un solo ídolo, a quien llamaban Yatiri** (que quiere decir el que todo lo sabe) mandando que solo este nombre se invocase, dejando sepultados en olvido los otros (...)”* (Ramos Gavilán 1621:95).

De este modo, al parecer Huayna Cápac se propuso adorar otra deidad diferente al Sol, razón por la que llevó a éste ídolo a otro lugar a fin de que se le rindiese culto. Indagando un poco al respecto y según las crónicas cabe la posibilidad de que Ramos Gavilán haya entendido mal los relatos acerca de *Yatiri* y haya creído que se trataba de una deidad y no de un especialista ritual. Por otra parte, las lecturas que actualmente realizan los *Yatiris*, siempre tienen en cuenta como guía una moneda central (*nayracha*, que significa “el ojo de la coca”) que representa al sol, lo que indefectiblemente recuerda el culto solar que fue la religión oficial de los Incas.

Desde esta evidencia empírica ¿podría ser posible que los *yatiris* fueran especialistas rituales incaicos? Esta pregunta tal vez no tenga respuesta, sin embargo lo que queda claro es la importancia y el carácter oracular de la hoja de coca desde tiempos incaicos, sin que se niegue la posibilidad de que esta práctica haya sido aun pretérita. En relación a la cuestión

---

<sup>12</sup> Se denominaba Titicaca a la actual Isla del Sol.

de género, en la actualidad existen varones y mujeres *yatiris*, por lo que se ha descartado que ésta especialidad esté restringida en función al género (Nava 2005).

Un *yatiri* llega a obtener sus conocimientos rituales a través de un proceso de aprendizaje que lo lleva a ser primero un discípulo ó *cañari*<sup>13</sup>, para culminar con su iniciación a través del ritual, que evidentemente será secreto. Se cree que el *yatiri* llega a ser un iniciado tras haber sido tocado por el rayo, éste último relacionado con una deidad muy antigua llamada *Illapa*, que fue asimilado como Tata Santiago. Es en la festividad del Tata Santiago el 24 de julio, en Santiago de Huata, que se inician los *yatiris*, los cuales hacen “pisar” su *tari*, la prenda textil que utilizan para leer la coca, a fin de obtener lo que ellos denominan *licencia* para “ver en coca”.

Si bien en tiempos pretéritos y aun en las regiones rurales de Bolivia los *yatiris* son especialistas rituales a “medio tiempo” -ya que su principal actividad suele ser la agricultura, la pesca, el pastoreo e incluso el comercio-, en ciudades como La Paz y El Alto desde los años 80 se han creado sindicatos de *yatiris*, los mismos que ahora brindan sus servicios a tiempo completo (Fig.23). Aparte de vaticinar el futuro en las hojas de coca, los *yatiris* están capacitados para realizar ciertos rituales, los mismos con diversos propósitos como el bienestar económico, la cura de ciertas enfermedades relacionadas con espíritus de diversa índole, e incluso a veces pueden fungir como médicos naturistas.

Se puede hallar *yatiris* instalados en tolderías en diversos lugares de El Alto, entre ellos, el Faro Murillo, Sagrado Corazón, Villa Dolores y La Ceja. En la ciudad de La Paz es posible hallarlos en la zona del Clavario de Alto Villa Victoria, en las inmediaciones del Cementerio General de la ciudad de La Paz (Fernández 1999). También se instalan en las *apachetas* como la de la salida en el camino a Oruro ó las que se encuentran en la Cumbre antes de descender a Los Yungas (Fig.24).

---

<sup>13</sup> *Cañari*, en la comunidad de Pajchiri en la Provincia Los Andes del departamento de La Paz, hallamos que a los aprendices de *yatiri* se los llama de esta manera.



Fig.23. Un *yatiri* realizando un ritual en La Apacheta, camino a Oruro



Fig.24. Tolderías en La Cumbre, antes del descenso a Los Yungas del departamento de La Paz

### 3.4.2. *Laica*.

Al parecer se trata de un nombre genérico para designar a un mago que practica la magia blanca. Este tendría la función de descubrir maleficios y contrarrestarlos, además de echar la suerte en coca y, mediante influencia occidental, también a través de los naipes. Al respecto algunas crónicas ya se refieren a estos magos y a su capacidad de vaticinar el futuro. De este modo a veces es difícil diferenciar un *yatiri* de un *laica*, ya que ambos parecen cumplir esta misma función.

Ramos Gavilán refiere a los *laicas* cuando ellos junto a otros magos vaticinaron la llegada de los españoles:

*“Antes de que los españoles entrasen en este nuevo mundo hubo grandes pronósticos y precedieron señales espantosas, que anunciaron el suceso y no fue la menor haber parido una india del Cuzco, dos criaturas de un vientre, la una blanca con todo extremo y la otra por el consiguiente muy morena, visto de los hechizos y agoreros por mandado del Inca y Gobernadores que allí habían acudido, **haciendo junta de todos los magos, a quienes ellos llaman Humu, Laica o Auqui, que de ordinario tenían pacto con el demonio y por medio de estos les daba los vaticinios y respuesta, haciendo grandes sacrificios, consultaron los Idolos, y fueles declarado que habían de venir a la tierra en breve tiempo gente nueva entendiendo a los españoles y negro, y que estos habían de ser respetados y temidos de ellos**”* (Ramos Gavilan 1621:58).

También se encuentran referencias a estos especialistas rituales tradicionales en crónicas como la de Guamán Poma, en la que se refiere a los *laicaconas* (Fig.25) y los rituales que presiden:

*“Y saben lo que ha de pasar y suceder, que ellos lo saben, que' todo hechicero hombre o mujer saben, y hablan primero con los demonios del infierno para saber lo que hay y pasa en el mundo. Dios guarde y lo tenga en su mano a los cristianos, Jesús, María sea conmigo amén. Esto se escribe para castigar y preguntar por ello a los idólatras contra nuestra Santa Fe Católica. Estos dichos pontífices puestos de los Ingas, hacían ceremonias con carneros y conejos y con carne humana, lo que les daban los ingas, toman sebo y sangre y con aquello, y soplaban a los ídolos y uacas; y los **hacían hablar a sus uacas y demonios estos pontífices ualla, condeuiza, laicaconas**. Otros hechiceros toman sebo de carnero y de culebra y de león y de otros animales, y maíz y sangre y chicha y coca, y lo queman y hacen hablar del fuego a los demonios y les preguntan y les responden, y dicen lo que ha de haber y lo que pasa, por ellos lo saben. Todos los que comen coca son hechiceros que*

*hablan con los demonios estando borrachos, no lo estando, y se tornan locos los que comen coca. Dios nos guarde. Y así no se le puede dar sacramento al que come coca. En tiempos de los ingas andaban duendes y malos espíritus entre los indios, y así había fantasmas de los Chinchaysuyos, Andesuyos, en Anllay pampa, y de los Collasuyos, Condesuyos en Caray cinga y en los puquinas, porque decían que allí andaban todas las ánimas de los muertos padeciendo hambre y sed y calor y frío y fuego” (Guamán Poma 1587:204).*



Portifices Uallauiza. Laica Umo. hechicero • el gran hechicero que habla.

Fig.25. *Laica*, según Guamán Poma (1992:206)

Si bien no existe una clara diferencia entre los *yatiris* y los *laicas*, es posible que éste último sea genérico, mientras los demás denominativos como *yatiri* o *Ch`amakani*, sean específicos.

### 3.4.3. *Ch`amakani*.

Denominativo que viene del verbo *ch`amaktaña*, que quiere decir “oscurecer”. Según Girault (1988), este especialista ritual tradicional sería especialmente temido, ya que todos sus ritos tenderían a causar la muerte. Un *Ch`amakani* sería entonces un “brujo oscuro”, el mismo que puede comunicarse con las distintas entidades espirituales que pueden causar daño a la gente.

En la actualidad no es común que un especialista ritual tradicional se declare *Ch`amakani*, pues éste personaje es muy temido y repelido por su entorno social, por el daño potencial que puede causar. En la ciudad de La Paz, es posible encontrarlos en lugares alejados y solitarios como el Bosquecillo de Pura Pura, lugar temido por la gente. Incluso se dice que los policías recurren a este especialista ritual a fin de protegerse del mal que acecha en este bosque. El *Ch`amakani* es especialista en comunicarse con “seres malignos”, los mismos que no son del todo negativos, pues también pueden proteger a la gente y proveerle de prosperidad económica.

Es interesante el hecho de que el *Ch`amakani*, además de echar los naipes, lee coca, cigarro, y además también brinda servicios en el ámbito de la medicina tradicional. También es sabido que este especialista ritual muchas veces “trabaja” con ñatitas, ya que en alguna ocasión uno de ellos fue hallado en posesión de cuerpos esqueletizados y varias cabezas (ñatitas) en un altar. Este suceso derivó en una investigación policial en la que se declaró inocente al *Ch`amakani* por no encontrarse pruebas de homicidio, ya que el mismo declaró haber comprado los cuerpos a estudiantes de medicina.

De todas maneras, es poco lo que se sabe sobre estos especialistas rituales, que bien pueden pasar por *yatiris* a fin de ser aceptados por la sociedad. Un *yatiri* que fue uno de los informantes principales del presente trabajo de investigación, me dijo:

*“El Ch`amakani es oscuro y habla con los supayas como así nomás de nada... es poderoso porque seguro también le ha caído el rayo y le ha dado poderes, aunque es también muy dañino y engañoso, bueno para sacar plata, se lo reconoce porque tiene un nombre de maligno como Tío, Cipriano, Ciprico, Andrés, como así, hasta su nombre es de maligno... este se sabe criar arto gato, gallo rojo y negro... y perro negro, también chanchos que son como humanos... para sus mesas a los malignos... se crían sapos y víboras también y siempre están sacando y moliendo hueso para vender a los ladrones y que ellos roben fácil nomás, también manejan tierra de cementerio para atontar a la gente y sacarle mas plata... parece que incluso sacrifican gente a sus malignos, wawas que se pierden...”* (S, varón 62 años).

La descripción detallada que me hizo el *yatiri*, me hace sospechar que conoce muy bien las artes mágicas de los *Ch`amakanis*. ¿Será entonces que los *yatiris* pueden convertirse en *Ch`amakanis* y no revelar su verdadera identidad como especialistas rituales?

#### **3.4.4. Kallawayas.**

Se trata de médicos tradicionales que son originarios de los valles templados de Apolobamba en las provincias Bautista Saavedra y Muñecas. Sus prácticas tradicionales incluyen la farmacopea y la curación ritual de enfermedades provocadas por espíritus y deidades de diversa índole (Fernández 1999).

Sobre estos especialistas rituales mucho se ha escrito, pues resultan interesantes varias de sus características, entre ellas sus conocimientos lingüísticos de quechua, aymara y lo que parece ser Puquina o un idioma secreto que utilizan para sus ritos. En la actualidad además hablan castellano, gracias a los procesos de aculturación. Los hace interesantes para la etnografía, entre otras cosas, su carácter móvil, pues viajan a tierras bajas y yungas en busca de sus plantas medicinales. A la vez, son médicos ambulantes conocidos en todo el mundo andino desde antes del apogeo inca, aunque para la época de la expansión del

imperio inca los *kallawayas* fueron elevados en prestigio por su sabiduría (Rösing 1990; Girault 1988; Oblitas 1963; Fernández 1999).

Las funciones de estos especialistas tradicionales se han identificado gracias a numerosos estudios antropológicos y etnohistóricos en la región. Actualmente estos médicos tradicionales se encuentran inscritos en ASOBOMETRA, Asociación Boliviana de Médicos Tradicionales y prestan colaboración en emprendimientos de medicina intercultural en investigación en el área de farmacopea.

La literatura etnográfica hace referencia a otras variedades de especialistas rituales como ser los *hake sathwi* ó videntes, los *talliris* ó “que sacuden”, también conocidos como quiroprácticos o *hueseros*; y los *amautas* ó sabios, para mencionar a algunos.

Finalmente, decir que en relación a los especialistas rituales tradicionales existe mucho que investigar y no quedan claros los límites entre unos y otros. Los especialistas rituales tradicionales son aún un misterio, pues mantienen cierto hermetismo en sus prácticas y conocimientos rituales, los mismos que no se encuentran especialmente estudiados, razón por la que me referiré a ellos en forma genérica.

Por otra parte, para lograr una comprensión de la ontología animista, es necesario conocer las interioridades y materialidades de la persona humana en los Andes. Sus características y particularidades se detallarán en el capítulo siguiente.



## CAPÍTULO VIII

### CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA PERSONA EN LOS ANDES

#### **1. Fisiología cultural del cuerpo.**

Para entender la religión andina, es importante entender la concepción cultural del cuerpo humano, esto con el fin de entender la metáfora de la cabeza en los relatos orales y el por qué se manipula el cráneo y no otras partes del cuerpo humano en el culto a las ñatitas. Fernández (1999) nos dice que el cuerpo está compuesto por tres sombras (interioridades), cada una de las cuales recibe una denominación específica: la primera y mas importante es conocida como *ajayu*, término antiguo recogido ya en 1612 por Ludovico Bertonio [(1612) 1984, II: 108] que lo define como la “sombra” de todas las cosas. El *ajayu* es la “sombra” principal, y su pérdida implica la muerte irreparable del doliente.

Las otras “sombras” reciben denominaciones prestadas del castellano: la segunda “sombra” es el “animo” ó *animu*, de carácter secundario frente a la primera. Su pérdida puede ser corregida, puesto que existe un plazo de tiempo pertinente en que el *animu* se presta a ser restituido al doliente para su cura eficaz. Sin embargo, si no se toman las medidas necesarias a tiempo, la perdida del *animu* puede provocar una grave dolencia en el paciente, circunstancia que, si se demora en atender, facilita que el *animu* se vaya lejos y que sea devorado en una proporción tal que haga inviable su retorno. La tercera de las “sombras” recibe la denominación de “coraje” (*kuraji*) y su perdida resulta tan solo un episodio sin importancia, puesto que tiende a reincorporarse sin mayores problemas a la disciplina corporativa de las “sombras” (Fernández 1999).

Otra interpretación un poco distinta nos la ofrece Oblitas (1963). Según él, “en la concepción Kallawayaya, el hombre se compone de tres elementos vitales que son: el alma o *Athun Ajayo*, el cuerpo astral o anímico que es el *Juchchui Ajayo* y el cuerpo material donde se hallan encarnados ambos *ajayos*. El cuerpo es la sustancia o materia de que está compuesto el ser y comprende la carne, los huesos, la sangre y otras substancias palpables”

(Oblitas 1963: 32). “El alma o *Athun Ajayo*, es el espíritu o soplo divino de Pachamama, que transmite al ser las facultades del pensamiento, de la sensibilidad, del movimiento. Si el alma sale del cuerpo sobreviene la muerte, o sea la supresión de la vida, porque el alma es la vida. El ánimo o *Juchchui Ajayo*, es el fluido que da consistencia al cuerpo sin causar la vida ni la muerte, pero sí, es su complemento, sin cuyo elemento el hombre no puede vivir con normalidad. Del control patológico del cuerpo está pues encargado el ánimo” (Ibíd.).

Según ambas versiones son el alma en una, y el *Athun Ajayu* en otra, las responsables de la vida del ser humano, y su pérdida o desprendimiento deriva en la muerte inevitable de la persona. Es evidente que éstos elementos explicarían el advenimiento de la muerte desde un constructo socio-cultural, dónde los demás elementos como el *kuraji* y /o *Juchchui Ajayo* serían complementarios, y su perdida solo causaría enfermedades curables a través del ritual. La perdida de estos elementos, estaría relacionada a diversas maneras en las que el ser humano en los Andes se relaciona con el entorno, pero que contiene igualmente un “espíritu”, tal sería el caso de la Tierra: se dice que cuando una persona se asusta, por ejemplo se cae, es posible que “la Tierra lo agarre” ó más bien agarre su *Ajayu*, hecho al que se refieren como “que se le ha ido el *Ajayu (juchchui ajayo)*” y entonces se lo debe llamar con las cosas que gustan a la persona enferma.

En los Andes el cuerpo humano es concebido en relación a un cuerpo metafísico (interioridades) compuesto de varias partes, como las ya mencionadas antes. De este modo la concepción cultural del cuerpo es más compleja que la occidental (Arnold 1997; Gose 1994), en la que el cuerpo es un conjunto de sistemas biológicos de funcionamiento.

Al indagar acerca de los lugares físicos (materialidades) en los que residen los *ajayus* y el *kuraji* (interioridades), una de mis entrevistadas me dijo:

- *El Ajayu reside en la cabeza, por eso cuando se le va el ajayu a alguna wawa, le hacemos volver agarrando el gorrito y con alguna cosa que le gusta, gelatinita por ejemplo...luego de llamar el ajayu hay que hacerle probar a la wawa la gelatinita*

*con la que se le ha llamado, también hay que ponerle su gorrito...se cura luego la wawa, pues se le ha vuelto el ajayu...En cambio el Kuraji, está en la cintura. Por eso para agarrar kuraji mi mamá me ponía en el bolsillo (cerca de la cintura), la cola y los bigotes del ratón, porque esas partes son las que a uno le dan miedo... así se levanta el kuraji, y uno se vuelve valiente...(J, mujer 60 años)*

Cuando pregunté acerca de la muerte y qué pasa con el cuerpo y el *ajayu*, cuando uno se muere me respondió:

- *El ajayu se va por los ojos, por eso es importante cerrarlos después de que dejan de brillar la persona ya se ha ido (muerto)... a veces se va incluso antes de morirse la persona, por eso los ojos no tienen brillo... También por eso la mujer embarazada tiene un brillo raro especial como del huevo se ponen los ojos blancos... en sus ojos se ve que tiene dos vidas en su cuerpo... También es eso cuando el ojo se mueve mientras dormimos, el ajayu a veces se está andando y parece que mira como igual con los ojos... Cuando un Ch`amakani quiere saber si a uno le han echado maldición va a la apacheta y ahí después de las 12 de la noche levantan una mesa y llaman al ajayu de la persona que se ha hecho la maldad... su cuerpo de la persona está durmiendo, mientras su ajayu llamado por el Ch`amakani todo habla, dice que maldad a echo y quien es su maestro... todo habla. También es ahí pues que se le puede hacerse agarrar con un maligno, la persona se muere también si no se hace curar... por lo menos bien arto se enferma... Por eso no se hacen conocer los Ch`amakanis, pues si le miras a los ojos se le regresa la maldad... por eso se reconoce a los charlatanes, pues los verdaderos Ch`amakanis no andan en la ciudad no se hacen decir yatiri, Ch`amakani, ni nada más bien se andan en el campo, alejados de las gentes... ellos tienen poder pues, son elegidos del rayo también ... (J, mujer 60 años)*

A pesar de que no existe una diferenciación entre el *ajayu* mayor y el *ajayu* menor, es evidente que este ó estos residen en la cabeza, razón por la que desde tiempos prehispánicos

ésta fue la parte del cuerpo preferida para los rituales. Y razón por la que la ñatita es una cabeza. Por otra parte, dentro de la concepción cultural de la fisiología del cuerpo, la parte masculina parece estar relacionada con la cabeza, mientras que la parte femenina con el corazón (Arnold y Yapita 2005). En el caso de los Qaqachaka también se da una analogía fisiológica con el género: las partes blandas están relacionadas con la mujer, así como la sangre, mientras los varones están relacionados con las partes sólidas como son los huesos.

## **2. La vida y muerte en el mundo andino.**

La vida en nuestro contexto andino presenta una serie de características importantes relacionadas a las diversas etapas que el ser humano va atravesando a medida que crece. Es interesante, sin embargo, que el único rito que concede a los individuos la categoría social de persona ó *jaque*, es el matrimonio. Antes del matrimonio, los individuos andinos somos considerados *wawas* ó niños. Esta situación, que predomina en el área rural, al parecer, deviene de la concepción del *Chachawarmi* (Fig.26), ó la complementariedad varón-mujer, que es necesaria para la pervivencia de las comunidades andinas ó *ayllus*.



Fig.26. *Chachawarmi*, concepción de complementariedad entre el varón y la mujer (Fernández 1999).

## **2.1. Ritos de Paso.**

Es importante entender la muerte como un rito de paso, pues si bien la materialidad cambia, desde la ontología animista no cambia la interioridad, es decir el alma, razón por la que concebimos la muerte como un rito de paso más en la vida de los seres humanos.

Los ritos de paso según Marvin Harris (2003: 361) son los que “acompañan a los cambios de posición estructural o estatus que son de interés público general.” La vida de un individuo está llena de ellos: el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, el embarazo, las menstruaciones femeninas. Incluso la muerte significa el paso de un estado, el de vivo, a otro, el de difunto. En relación a su función, Harris (2003:363) nos dice que “la principal función de estos ritos de paso es dar reconocimiento comunitario a todo el complejo de relaciones nuevas o modificadas y no meramente a los cambios experimentados por los individuos que nacen, se casan o mueren.” Como todo ritual, entonces, todos los ritos de paso son formales, estilizados, repetitivos y estereotipados, realizándose en lugares especiales (puede que sagrados) y en momentos establecidos (Kottak, 2003). Las etapas de los ritos de paso son tres:

### ***2.1.1. Etapa de separación.***

En la que el individuo se aparta de su anterior posición social y del grupo al que pertenecía. Algunas veces el individuo tiene que experimentar una separación física y otras veces simplemente se le celebra una despedida (Spedding 2008).

### ***2.1.2. Etapa de liminalidad.***

En este periodo el individuo no es “ni lo uno, ni lo otro” a veces es alejado del resto ó se le imponen pruebas (Íbid). Gennep hacia principios de 1900, definió ya la situación intermedia entre un estado y otro como “margen” o “estado liminal”. Las propias puertas de las casas, para pasar de una habitación a otra o de la calle al interior, son márgenes. Por otra

parte, Turner (1988) afirma que el periodo liminal define un estado particular o *comunitas* caracterizado por ausencia de estructuración, la indiferenciación y el igualitarismo. Si en la vida cotidiana –inserta en la estructura- los sujetos actúan conforme a normas específicas de acuerdo al lugar y al rol que desempeñan, en la *comunitas* éstos se vuelven maleables y dúctiles, de forma que la sociedad puede ‘introducir’ en ellos reglas y categorías nuevas. Mediante el periodo liminal y concretamente en la *comunitas*, la sociedad, convierte en social al individuo imponiéndose sobre su individualidad. Al mismo tiempo –y esta es una de sus aportaciones principales- el periodo liminal permite la transformación y la regeneración social a través de un estado casi utópico de fraternidad (Ibíd.)

### **2.1.3. Etapa de agregación.**

Es aquella en la que el individuo completaría el paso “agregándose” al nuevo papel social. Es normal, como cierre del proceso, un rito de agregación consistente en un convite, una comida o unos regalos por parte del iniciado a los miembros de la comunidad a la que se ha adscrito.

En todos los ritos de paso existen intermediarios, que son los especialistas rituales. Estos son el puente, la cadena o el vínculo que facilita a los que cambian de estado el paso sin “sacudidas sociales violentas” según Van Gennep (1985). El intermediario ha de conocer los detalles de la ceremonia, si es el director de la misma. Al que celebra el rito en algunos casos, al que lo guía, se le denomina “padrino”. En ocasiones, el padrino es otro de los personajes y no el director u oficiante, como en el caso del matrimonio católico o el bautismo.

## **2.2. Ritos de Paso en los Andes.**

Varios de los ritos de paso son comunes a todas las sociedades aunque se manifiestan de diferentes maneras. Éstos son acompañados muchas veces de las etapas biológicas del ser humano como son el nacimiento, la pubertad y la muerte. En otros casos se rigen por las

normas sociales. En el caso andino, tenemos ambas y se manifiestan de diferente manera y según nuestras tradiciones culturales, tienen más o menos importancia en relación al contexto y están más o menos influidas por la religión ya sea esta católica, cristiana ó animista. En el contexto andino actual tenemos:

### ***2.2.1. El nacimiento.***

Es importante entender este rito de paso en relación directa a la mujer, que lleva consigo al niño en el vientre. En nuestro contexto es interesante escuchar expresiones que acercan al embarazo a una enfermedad. Las mujeres, sobre todo las de bajos recursos producto de la migración campo-ciudad, entienden esta etapa como una muy delicada y hacen referencia a su estado diciendo: “estoy enferma”.

Al nacer el bebé, éste no es lo más importante, sino es la madre la que debe ser atendida en primera instancia. Cuando el bebé nace mujer, a veces los padres se lamentan diciendo: - “mujercita es, va a sufrir...”. El varón es muchas veces mejor recibido, pues implica no solo la prevalencia del apellido paterno, sino también una fuerza de trabajo para la familia. Como en todas las sociedades, el nombre que se le pone al bebé, es la primera evidencia de identidad social, que se legitima en el “certificado de nacimiento”, el cual dota de una identidad ciudadana al nuevo individuo, que ya con un nombre se instaura en los registros del Estado.

### ***2.2.2. El Bautizo.***

El bautizo es el rito cristiano que le brinda una identidad religiosa y social al bebé. Éste ritual se halla precedido por un sacerdote católico que después de bautizar al niño con agua bendita, presenta al niño ante el Dios cristiano y ante la sociedad con un nombre. En nuestro contexto andino en este ritual interviene la figura del padrino que es el que siempre lleva al neófito, ante el sacerdote católico. El hecho de que el padrino cargue al niño o niña que será bautizado es un símbolo del tránsito en sí, pues se supone que el padrino debe

acompañar al ahijado en el camino, físico y espiritual, de este modo los padrinos son los nuevos “padres espirituales del bebé” (Fig.27). El término “padrino” adquiere, según el contexto, muchos otros significados. Uno que nos interesa especialmente es el de valedor, garante y protector del iniciado dentro del nuevo grupo. Padrinos, oficiantes y testigos son elementos indispensables en este el rito de paso. Siempre existen unos o unas iniciadores o iniciadoras, por definición, y nadie puede agregarse en soledad a un grupo. Se necesita por lo menos un agente (Lorente 2008).



Fig.27. El sacramento del Bautizo según Guamán Poma (1992:496).

### 2.2.3. *La rutucha.*

Se trata de una ceremonia andina que consiste en cortar por primera vez el cabello del niño ó niña, con el fin de que éste(a) tenga sus primeros bienes económicos, que son provistos por los participantes a cambio de un mechón de cabello del niño ó niña. Esta ceremonia, a diferencia de la del bautismo está presidida por los padrinos los cuales son una pareja que a menudo compra una muda de ropa para el ahijado ó ahijada, y cortan inicialmente el cabello envolviendo con un billete cada mechón al tiempo de que se coloca el cabello y el dinero en un plato (Fig.28).





Fig.28. *Rutucha*, Foto de Dennis Ruso.

Todos los invitados obsequian dinero a cambio de un mechón de pelo. Finalmente los padrinos hacen el conteo del dinero procurando que de cómo resultado una suma redonda ó par, de no ser así los padrinos tienen la obligación de aumentar dinero para que éste sea una suma aceptable. Tras terminar el rito en el que todos los invitados participan, se brinda y se arma -muchas veces- un festejo.

Antes de este primer corte de pelo el bebé carece de género, desde el punto de vista social y solo después de su primer corte, adopta el género que le corresponde varón o mujer. Este rito suele darse después de que el niño ó niña han aprendido a caminar y a hablar (Spedding 2008).

En tiempos de la colonia existen reportes acerca de esta práctica, la que al parecer estuvo relacionada a la otorgación del nombre tradicional, es decir se acostumbraba a bautizar al niño para darle un nombre cristiano y paralelamente se le realizaba la *rutucha* para otorgarle un nombre indígena tradicional. Al respecto Arriaga (1621) nos dice:

*“En poner los nombres a los hijos tienen tambien grandes supersticiones muchos de los indios, y casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huacas, y suelen hacer grandes fiestas cuando les ponen este nombre, que llaman baptizalle otra vez, o ponelle nombre. Y en esto tienen un abuso tan comun y ordinario, que nadie repara ya en ello que cada vez que ellos se nombran despues o otros le llaman, **siempre dicen primero el nombre de indio que el nombre cristiano del bautismo**, y asi no dicen Pedro Paucar libiac, sino Paucar libiac Pedro. En el nombre de Santiago tienen tambien supersticion y suelen dar este nombre a uno de los chuchus como a hijos del rayo, que suelen llamar Santiago. No entiendo que sera por el nombre Boanerges, que les puso el apostol Santiago, y a su hermano San Juan Cristo Nuestro Senor, llamandoles rayos, que esto quiere decir hijos del trueno, segun la frase hebrea, sino o porque se habra extendido por aca la frase o conseja de los muchachos de Espana, que cuando truena dicen que corre el caballo de Santiago, o porque veian que en las guerras que tenian los espanoles, cuando querian disparar los arcabuces, que los indios llaman Illapa, o Rayo, apellidaban primero Santiago, Santiago. De cualquier manera que sea, usurpan con gran supersticion el nombre de Santiago, y asi, entre las demas constituciones que dejan los visidotares acabada la visita es una, que nadie se llame Santiago, sino Diego.*

*Quando son los hijos o hijas ya grandecillos, como de cuatro o cinco anos, los trasquilan la primera vez con grande supersticion, convidando la parentela, especialmente a los Masas y Cacas; para este efeto, ayunando y haciendo fiesta a la huaca, a la cual tambien suelen ofrecer el nino recién nacido, y ofrecen al muchacho lana, maiz, carneros, plata y otras cosas y suelen en esta ocasion mudarle el nombre, como se dice arriba, y ponerle el de la huaca o malquis, y lo mismo al padre y a la madre, y los cabellos cortados, que llaman pacto o huarca, en la lengua general, naca en los llanos y pacto en la sierra; en unas partes los suelen ofrecer y enviar a las huacas y colgallos delante de ellas; en otras los guardan en sus casas como cosas sagradas, y de estos cabellos o pacto se han quemado muchos en los pueblos que se han visitado” (Arriaga 1621: 23).*

Esta práctica fue penalizada por considerársela pagana e idólatra mediante un edicto:

*“14. Item si saben que alguna o algunas personas trasquilen los cabellos de sus hijos, que llaman huarca o pacto, haciendo ciertas ceremonias, convidando a los cunados, que llaman masa, o a los tios, que llaman Caca, bebiendo, cantando y bailando, poniendo a las dichas criaturas nuevos nombres de los que le pusieron en el bautismo”* (Arriaga 1621:81).

Finalmente, decir que si bien estas citas denotan que el cabello pudo haber tenido en tiempos prehispánicos un significado simbólico muy grande, en la actualidad solo queda como remanente el acto mismo del corte de cabello, poniéndose énfasis a la acumulación de dinero que forma parte de este rito.

#### **2.2.4. El Matrimonio.**

Es uno de los principales ritos de paso en nuestro contexto, ya que provee a los individuos la categoría misma de persona ó *jaque*. Entre los aymaras y quechuas del área rural, antes del matrimonio se considera a los individuos como inmaduros e incapaces de presidir ningún cargo jerárquico importante dentro de su comunidad. El matrimonio en el área rural, y muchas veces en el área urbana comienza con la convivencia de la pareja. Ésta convivencia inicial se denomina *sirvinakuy* ó entre los aymaras *sirwisiña* que significa “servirse mutuamente” (Spedding 2008).

El periodo de convivencia se inicia con la pedida de mano realizada por los parientes del novio, los mismos que piden consentimiento para que la mujer pueda irse a vivir con el novio en la casa de cualquiera de los dos grupos familiares, según sea el caso. Tras la convivencia, se procede al matrimonio civil y/o al religioso (Fig.29), en los que se realiza el ritual de formalización. En el matrimonio también juegan un papel importante los padrinos, pues éstos son los que aconsejaron y guiarán a la pareja a lo largo de su vida matrimonial. Los padrinos son elegidos por su estabilidad matrimonial, generalmente se espera que ellos ayuden a la pareja a resolver sus conflictos, pues como los padrinos no son parientes

consanguíneos de ninguno de los esposos se supone de parte de ellos cierta imparcialidad (Ibíd.).

En el matrimonio se dan también las tres etapas características de los ritos de paso: el periodo de separación, por ejemplo en el caso de la mujer que no debe ver al novio antes de la boda ó en el caso del varón la despedida de soltero. El periodo liminal, caracterizado por una serie de concejos que recibe la pareja y la separación prenupcial. Lo más importante parece concentrarse en el periodo de agregación, es decir el festejo a los nuevos y flamantes esposos. La fiesta puede durar hasta tres días, dependiendo de la posición social y creencias de los contrayentes y sus familias. En los estratos bajos, la fiesta puede consistir en el matrimonio civil, el religioso, la fiesta y el conteo de regalos, relacionado a la competencia entre pares o sea las familias. Mientras en las clases altas se da el matrimonio civil, el religioso y la fiesta que se relacionan más que a la competencia a la ostentación.



Fig.29. Sacramento del matrimonio según Guamán Poma (1992:172).

Otros ritos de paso a los que se refiere Spedding (2008) son la fiesta de quince años para – mayormente- mujeres de la clase media y alta. Mientras tanto, entre los varones sobre todo del área rural, un rito de paso es el cumplimiento del servicio militar. Es importante recalcar el hecho de que todas las personas en el mundo andino, sin importar su estatus social ó su procedencia, participan de diversas maneras en los ritos de paso de la gente de su entorno social inmediato, ya sea como padrinos ó ahijados.

## CAPÍTULO IX

### LA MUERTE EN EL MUNDO ANDINO



Fig.30. Cementerio de Chuquiaguillo, en las afueras de la ciudad de la Paz.

En el caso de la muerte en nuestro contexto, el oficiante principal suele ser el sacerdote ó el catequista, incluso a veces el especialista ritual tradicional. Es en este rito de paso que el muerto pasa de ser un humano a ser un espíritu, cambiando su materialidad. La familia también atraviesa socialmente este rito, por haber perdido a un familiar. En el caso de la muerte, a diferencia de otros ritos de paso, para la familia solo se da el compadrazgo en la fiesta de cabo de año cuando se nombran padrinos de la “quitada de luto”.

Sin embargo, en lo que corresponde a la responsabilidad u obligación con el ó la fallecid@, que consiste en el lavatorio, velatorio, misa de cuerpo presente, entierro, misa de ocho días, lavado de ropa, misas de tres, seis, nueve meses, cumpleaños y el cabo de año en el primer aniversario del fallecimiento, al igual que la celebración de “Todos Santos” hasta los tres

años del fallecimiento, la familia es la principal oficiante de todos los ritos socialmente consentidos.

Por otro lado, para el muerto desde el fallecimiento hasta los ocho días, éste está en la etapa de separación en la que los vivos deben alejar su alma de todos los lugares que frecuentaba y especialmente de su casa. La etapa liminal sería el momento en el que se aleja intencionalmente su espíritu de manera definitiva, como en el lavatorio de ropa. Los tres años siguientes, serán para el muerto aun críticos, pues éste debe volver una vez al año hasta haber cumplido los tres años de su fallecimiento. La fecha en la que regresa el alma del fallecido es el 1º de noviembre, así visita a sus parientes, come y bebe lo que mas le gustaba y retorna el 2 de noviembre a medio día al mundo de los muertos. Después del tercer año de su fallecimiento, el muerto se agregaría a su nuevo estado y sus parientes ya no tendrán obligación de esperarlo en Todos Santos, pues será su prerrogativa volver ó no.

La etapa liminal, es para los vivos el periodo de luto en la que se presentan ciertas prohibiciones, entre estas asistir a fiestas ó celebrar, en el caso del ó la viud@ un nuevo matrimonio, generalmente esta etapa dura un año. La etapa de agregación, se da a través de la fiesta de “cabo de año”, cuando se cumple un año de la muerte de la persona.

### **1. Tipos de Muerte.**

Respecto a la muerte, al llevar a cabo el trabajo de campo, me percaté de las diferentes nociones que tenemos en los Andes. Sin embargo para saber a cerca de ellas, lo primero que hice fue consultar un diccionario aymara, el más antiguo que hallé, el de Ludovico Bertonio de 1612. Las primeras referencias de los tipos de muerte dan cuenta que “Muerte” en aymara se dice *Hihua*. Bertonio distingue 4 tipos de muerte:

- 1) Tenerla mala o terrible: *Huaracufiña hihuañana* (morir) *hihuatha* (muerto)
- 2) Tenerla buena: *Sappa hihuañana* (cada muerte)

- 3) Morir de muerte violenta: *Haquena ampara pana hihuatha* (en su mano de una persona)
- 4) Morir de muerte repentina: *Urañana, Hakathamaqui, Hani amayafitathà, Hani lefus fafsinaqui hihuata. (Hiuaña akakhamata)*

Examinemos las concepciones de muerte a las que refiere Bertonio. En relación a la primera, la mala ó terrible muerte, cuando uno pregunta en el contexto actual cómo es concebida una mala muerte, es común la respuesta siguiente:

- *muerte mala, es aquella con sufrimiento y en soledad. (J, mujer 60 años )*
- *Morir mal, es morir sufriendo, sin poder comer..., con dolor, sin que nadie se acuerde de uno...(L, mujer 53 años)*

Una mala muerte se refiere a la muerte tras un largo sufrimiento, como la que se da tras una enfermedad. Por otro lado, en nuestro contexto es común que si alguna persona no tiene parientes sanguíneos, pronto consiga parientes rituales, como padrinos o compadres, razón por la que es difícil quedarse “solo”. Cuando uno tiene parientes ó parientes rituales, una característica especial es que se establecen relaciones sociales perdurables que se nutren a lo largo de la vida y que son especialmente importantes en los momentos claves como los rituales de pasaje, en especial la muerte. Al perecer en el mundo andino, la soledad es concebida como negativa, por considerarse, incluso, un castigo.

Por otra parte, la buena muerte ó *Sappa hihuañana*, también es un tipo de muerte a la que nos referimos en el contexto actual. Una buena muerte, es para muchos el morir habiendo cumplido con el objetivo de vida, dependiendo la persona su objetivo puede ser tener hijos y criarlos bien ó tan solo establecerse económicamente. Para el contexto aymara Van Kessel (1992) refiere a este tipo de muerte en Tarapacá. Una muerte buena, sería una muerte natural ò “Como Dios quiere”, es aquella prevista. Cuando se habla de “morir bien”, inmediatamente pensamos en una situación tranquila, es decir, morir a una edad avanzada y antes de que haya sufrimientos propios de la vejez. Así una muerte natural,



prevista y acompañada por los parientes, es ideal. También nos referimos a la “buena muerte” cuando tenemos en cuenta la “extremaunción” como parte del ritual católico que nos garantiza el perdón de los pecados, por lo que morir bien estaría ligado a cumplir, incluso, con este ritual católico que “garantiza” que el alma del agonizante se irá al cielo.

En relación a la muerte repentina ó *Urañana, Hakathamaqui*, ésta frecuentemente se refiere a morir a causa de un accidente, es considerado así como un castigo, incluso como el efecto de un poder maléfico ó diabólico. Con respecto a este tipo de muerte, una entrevistada me dijo:

*- Cuando un accidente se lo lleva a la persona, es porque el lugar, el camino, el supaya ó un maligno tiene hambre, así por ejemplo, en el camino a los yungas siempre hay accidente... es porque en ahí viven muchos malignos, en los barrancos, en las matas... (...). Cuando hay accidente hay que sellar con cruz, para que descansen las almas y no hayan más accidentes... (J, mujer 60 años)*

Es evidente que la costumbre de poner cruces en las veredas de los caminos donde sucedieron accidentes (Fig. 31, 32), responde a una creencia cristiana relacionada a la concepción del apaciguamiento. El muy conocido: “Que descanse en Paz”, entendido por los cristianos como la “última morada del cuerpo hasta la llegada de la resurrección de la carne con el juicio final” es concebida, en el mundo andino, como: “que se apacigüe el alma y no se condene el cuerpo”. Es sabido que en nuestro contexto existe un temor generalizado a la condena, ya sea ésta del alma ó inclusive del cuerpo, así tenemos múltiples relatos acerca de condenados.



Fig. 31. Cruces a la vereda del camino a Yungas



Fig.32. Cruces a la vereda del camino a Oruro

Es posible que dentro de esta categoría de muerte, se encuentre también la que sucede a causa de un “embrujo”, ó por culpa del *kharisiri*, ambas consideradas como muertes donde la persona sufre de una enfermedad misteriosa y muere repentinamente. Estos dos tipos de muerte, fueron referidos en una consulta que tuve la oportunidad de conocer mientras me

aprestaba a una entrevista a una “especialista ritual”. La consultante quería saber la causa de la muerte repentina de su marido. En este caso se recurre a la adivinación para identificar la causa de muerte, con esto se busca una “curación ritual” para que no pase nada en la familia. En el caso de la muerte a causa del *kharisiri*, no es posible sino alertar a la comunidad del suceso, esto con el fin de que no le pase a más gente.

La concepción de muerte violenta ó *Haquena ampara pana hihuatha*, por otro lado, también es referida por Van Kessel (1992), es aquella que provoca más desequilibrios al interior de la familia y en general en la sociedad. Al parece ser aquella en la que si bien la muerte es repentina, es totalmente desafortunada e intencionada por parte del prójimo, así este tipo de muerte marcaría una transgresión social. Con respecto a este tipo de muerte, cuando pregunté sobre la traducción de me dijeron que “la muerte de forma violenta” se dice

- “*morir en su mano de otra persona*”. (J, mujer 60 años)

El concepto de “muerte violenta”, trae consigo muchísimas implicancias sociales. De esta manera, y debido a el desequilibrio social que causaría este tipo de suceso, es que también surge la figura del condenado y la cabeza vengadora, temas a los que me referiré más adelante cuando toque el tema de relatos orales sobre las cabezas.

Otro punto importante dentro de la presente investigación es que para los adoradores de la ñatita en los ámbitos de culto público y privado, no es determinante la forma en la que murió su ñatita. Sin embargo, es posible evidenciar que para quienes utilizan ñatitas en el marco del culto secreto, ligado a la adivinación y a la hechicería, es imprescindible que el cráneo sea de una persona que murió de forma violenta, es decir en manos de otra persona. Encontré que los especialistas rituales (*yatiris*, *Ch`amakanis*, brujos y brujas) prefieren los cráneos de personas muertas de manera violenta, así se supone que las “almas” de estas personas tendrían más poder. De todas maneras a este tema me referiré en detalle más adelante.

Otro tipo de muerte, a la que no refiere Bertonio (1612), sucede sobre todo en el contexto rural. Es la muerte a causa del rayo, una fuerza sobrenatural temida. Referente a este tipo de muerte durante trabajos de campo sobre todo en arqueología, tuve la oportunidad de recorrer varios lugares, ya sea haciendo un reconocimiento guiado de los posibles sitios arqueológicos ó en prospecciones sistemáticas. De este modo recogí algunos testimonios:

El primero, lo recogí en la Mina San Cristóbal, Nor Lípez del departamento de Potosí. En este lugar me dijeron que habían trasladado el cementerio del antiguo pueblo al nuevo, sin embargo, no se habían exhumado los cuerpos que se encontraban en las afueras de los muros del cementerio. En esta ocasión me propuse indagar al respecto, fue así que tuve la oportunidad de entrevistar a un antiguo trabajador y habitante del pueblo, quien me dijo que a las personas que mata el rayo, no se las entierra en “campo santo”, pues esto traería calamidades a la comunidad. Una vez dicho esto, añadió que a éstas personas no se las enterraba en el cementerio, pues las había tomado para sí un “antiguo ó pagano”, refiriéndose entonces a una entidad pre-cristiana. Al hablar de esto, el trabajador explica el hecho diciendo que:

- *es como si le lo hubiera llevado otro dios...* (T, varón 38 años)

Uno más antiguo, por lo que el difunto no puede considerarse cristiano, más bien es gentil.

Al visitar otro pueblo, ésta vez el de Pampa Aullagas, en el departamento Oruro, uno de los guías del lugar, al ver que se avecinaba una tormenta aceleró el paso y nos incitó a correr. Al preguntarle porqué estaba tan asustado, éste dijo que hay que correr a guarecerse para que “no nos agarre el rayo”. Nos contó que a veces el rayo a uno lo persigue y acecha en forma de gato, por lo que cuando uno ve un gato salvaje es muy importante asustarlo con gritos, para con esto ahuyentar el rayo.

Ya en el altiplano paceño, cuando se avecinaba una tormenta en el año 2008, durante unas excavaciones en el sitio de Condoramaya, los trabajadores nos contaron que hay que huir del rayo, pues éste se lleva muchas personas y animales. Cuando pregunté sobre lo que

sucede cuando a una persona le cae el rayo, me contestaron que primero el rayo cae una vez y destruye el cuerpo de la persona, y es bueno que ésta esté sola, pues al parecer el rayo cae otra vez y en palabras de la persona que nos relató esto:

- *El rayo cae dos veces, la primera vez te destruye y la segunda vez te arma. (R, varón 50 años)*

Concluyó diciendo que una persona que sobrevive a la caída de un rayo, es elegida y tiene nomás que ser yartiri, pues adquiere poderes de adivinación y curativos. Cuando le pregunté qué pasa si la persona muere, me contestó que hay que hacer pagos para que el rayo no se vuelva vicioso y se lleve a otras personas ni animales.

Dentro de las formas de muerte a las que refiere Van Kessel (1992), para los aymaras de Tarapacá, también está la muerte por causa del rayo, aunque éste investigador la describe como una forma de castigo, casi igual que la muerte repentina a causa de un accidente.

Desde mi experiencia personal, creo que el rayo aun es considerado una deidad andina en sí misma, por lo que se refieren a ella como a alguien que a uno lo “agarra”, y lo “señala”, razón por la que los especialistas rituales que son tocados por el rayo son poderosos, y se encuentran consagrados a servir a prácticas rituales andinas, como la lectura de coca y la curación mediante yerbas, entre otras. Morir a causa del rayo, también confiere al tipo de muerte un significado, como es ser llevado a otro lugar, tal vez no cristiano, sino más bien pagano, donde incluso es posible que no se encuentre con sus parientes fallecidos anteriormente, sino más bien con antiguos habitantes del *chullpa tiempo* o época de los *gentiles*. Este hecho implica para la familia una serie de rituales y “pagos” (mesas rituales) para que el rayo no vuelva llevarse a nadie de la comunidad.

Finalmente, debo referirme a la muerte de los niños. Encontré que en la ciudad de La Paz, al igual que entre los aymaras de Tarapacá (Van Kessel 1992), se entienden dos tipos de muerte en los niños:

Por una parte, los niños no bautizados ó “moritos”, los que se supone van a las montañas nevadas a jugar con copitos de nieve y hielo, lo que significaría para la comunidad granizadas que arruinen sus cosechas. Y, los niños bautizados ó “angelitos”, los que obviamente son bondadosos e inocentes, por lo que no significan ninguna amenaza para la comunidad ni la familia.

Algo interesante, es que en nuestro contexto generalmente no se llora la muerte de un niño pequeño, como es costumbre ante la muerte de un joven, un adulto o un anciano, que tuvieron tiempo de establecer relaciones sociales y familiares. En los velorios y exequias de los niños pequeños, los colores predominantes suelen ser el blanco, el celeste y el rosado. Tampoco se acostumbra llevar luto tras el fallecimiento de un niño (Guaygua y Castillo 2008).

Ambos tipos de muerte que se darían en niños pequeños, parecen dar cuenta de una importante influencia católica. Así los ritos de pasaje, marcados por el catolicismo como el bautismo parecen haber calado hondo en nuestras tradiciones culturales. Un ejemplo de este hecho es que por ejemplo el aborto en el área rural, es penado al interior de las comunidades. Frecuentemente, escuché que cuando la helada y el granizo asediaron cosechas y provocaron desequilibrios climáticos, inmediatamente la gente y sobre todo las autoridades buscan a través de la coca a la culpable, que posiblemente sea una mujer que cometió un aborto. Cuando pregunté sobre la pena, me dijeron:

*- Hay que reñirle a la chica, a veces el mallku le chicotea, también se le habla de que no hay que hacer así, que cuando una mujer se enferma no puede matar nomás a la wawa. Así también la comunidad castiga.... Luego hay que hacer pasar mesa, hay que pedirse perdón... todo hay que hacer para hacer levantar la helada (Ja, varón 65 años ).*

La idea de que un niño, incluso no nacido, es considerado una persona y que el aborto es una grave transgresión, me confirma que la “muerte en manos de otra persona”, es uno de los peores tipos de muerte, incluso antes de que el niño nazca.

## **2. Categorías de almas en el mundo andino.**

Según Rigoberto Paredes (1963), alguna vez cuando se oye un suspiro, gemido ó llanto, se supone que proviene de los muertos, que sufren por los infortunios que sufren sus parientes o su ayllu. Para éste investigador, existe la creencia - entre los aymaras -que los muertos nunca abandonan a los vivos, siendo siempre los protectores y vengadores de su comunidad. Para Van Kessel (1992), en cambio, según el tipo de muerte de los individuos, existiría la creencia de que hay diferentes tipos de almas, de esta manera se explicarían muchos relatos orales a cerca de diversas apariciones. A continuación detallo algunas de ellas:

### **2.1. Los Condenados.**

En relación a éste tipo de almas existen dos creencias, la primera propone la existencia de almas encarnadas en cuerpos en descomposición. En Cochabamba durante mi infancia, escuché reiteradas veces este relato, siempre relacionado a personas asesinadas y que buscan a su asesino a fin de vengarse:

- *Una condenada, una cholita que murió en Sacaba, estaba andando, cuando se subía al micro en las noches, dejaba en su asiento unos gusanos. Todos se asustaban porque esa cholita parecía loquita, seguro estaba buscando a su asesino... de todas maneras no hay que hablarle, dicen que te pide choclo para sus dientes y papa para sus ojos, si le das seguro te ataca, incluso dicen que te come...*  
(G, mujer 30 años)

Generalmente se trata de almas vengadoras de las que hay que cuidarse. Van Kessel (1992) se refiere a ellas, afirmando que se evita su tumba, su lugar de fallecimiento, su lugar de trabajo en vida ya que éstos pueden asustar a los seres humanos causándoles enfermedades. Se trataría de espíritus vengadores que además enferman a los seres humanos. Rigoberto Paredes (1963), también habla de almas vengadoras, sobre todo las de personas asesinadas, las mismas que buscarían a su asesino y lo atormentarían, se refiere a este tormento como *alma huatan* ó apresado por el alma de su víctima.

La segunda concepción relacionada a los condenados, hace referencia a aquellos que han transgredido una norma social: gente que comete incesto, es decir sostiene relaciones sexuales con algún individuo de su familia consanguínea; aquel individuo avaro, que no descansa por no separarse de sus bienes materiales; el individuo que se condena por promesas no cumplidas como ser el matrimonio, é incluso aquel que se condenaría por haber cometido suicidio (Spedding 2005).

Tanto en el caso de los condenados que buscan vengarse de sus asesinos, como los que han transgredido normas sociales, al parecer la creencia en los condenados presenta en forma de relato oral ó fábula una enseñanza que tiene el objetivo de advertir un castigo espiritual ante la ruptura de las normas sociales (Ibíd.) También se hace evidente en los relatos acerca de los condenados, que la muerte ó cambio en la materialidad -que indefectiblemente tiende a la descomposición- no anula ó termina las relaciones sociales. De este modo el humano y el no humano aun deben equilibrar la balanza, es decir que un acontecimiento negativo e infortunado no queda sin castigo a los ojos de la comunidad en su conjunto.

## **2.2. Las Almas en general.**

Éstas serían las almas de los parientes y conocidos muertos. A menudo se cree que uno antes de morir se despide de sus parientes y conocidos, muchas veces a través de los sueños. También se cree que uno “recoge sus pasos”, quiere decir que uno camina todos los lugares por los que ha caminado en vida. Se supone que los tres primeros años luego de la



muerte, el alma puede ser considerada “aún fresca”, y se la espera el 1º y 2 de noviembre para darle comida y bebida, pues se supone que camina bastante antes de llegar de nuevo a su morada humana (Fig. 33). La costumbre de festejar el “Todos Santos”, está muy generalizada. En esta festividad se recuerda a los muertos y se les arma altares con diferentes ingredientes, entre ellos la comida y bebida que le gustaba al muerto.



Fig. 33. Escenas de la fiesta de Todos Santos en el Cementerio de La Llamita, La Paz.

### **2.3. Los abuelos.**

Van Kessel (1992) se refiere a ellos como “próceres de familia”. Se supone que son las almas de ancianos aun conocidos por algunas personas ancianas de la comunidad y familia. Al parecer éstas almas interceden ante Dios, para con esto asegurar el bienestar de la comunidad y su descendencia. También se trataría de almas vengadoras, pues se recurre a ellas, mediante la adivinación, para encontrar a transgresores de normas sociales. También se les pide a ellos castigos para los infractores de éstas últimas.

### **2.4. Los *Gentiles*.**

Son las almas de los antepasados pre-cristianos. Se supone que éstas almas son peligrosas ya que provocan enfermedades. Durante las excavaciones en el sitio de Condoramaya, se nos protegió contra el *Chullpa th`ullu*, pues se supone que cuando exhumamos restos humanos de gentiles, podemos enfermarnos gravemente. El *Chullpa th`ullu* es una enfermedad en la que se supone los huesos antiguos “entrarían” en el cuerpo del que perturba las tumbas. Los antiguos cementerios prehispánicos son lugares que se deben frecuentar poco y prohibidos a los niños, pues éstos pueden enfermarse. Se cree también que cuando un gentil es muy bravo, es necesario bautizarlo con agua bendita (Ibíd.).

### **2.5. El alma de los niños bautizados.**

Los niños bautizados son considerados puros, por lo que se cree se convierten en angelitos. Por su pureza, se cree que estas almas pueden interceder ante Dios por sus familias y por los vivos en general.

### **2. 6. El alma de los niños no bautizados.**

Se cree que éstas almitas provocarían el granizo y la helada. En otros lugares, como en Cohoni en el departamento de La Paz, se cree que estas almas se convierten en duendes

molestosos y juguetones. Por otra parte, al parecer la idea cristiana del limbo como un lugar intermedio entre el cielo y el infierno sigue estando vigente. Cuando pregunté en el cementerio qué pasa con los niños no bautizados, una trabajadora municipal me contestó:

- *se va al limpo* (J, mujer 60 años).

## **2.7. Alma de personas muertas ahogadas.**

En las inmediaciones del lago Titicaca, es común que haya pescadores y forasteros que tras un accidente mueran ahogados. Se cree que este suceso puede deberse a un castigo por parte de la *Qhota Mama*. También se habla de la posibilidad de que ésta deidad haya necesitado de un sacrificio debido al hambre por no haberle dado de comer, es decir ofrecido una mesa ritual. En relación al alma del difunto, solo se dice que ésta ha sido llevada por la *Qhota Mama*.

En la Iglesia de Copacabana, incluso hay un lugar especial (Posa, Fig. 34), parecido a una capilla, en la que antiguamente – aseguran los locales- se velaba a los ahogados en el lago Titicaca. Al parecer, se trataría de un tipo de muerte especial, como la que se da a causa de un rayo. Tal vez relacionada a una deidad andina prehispánica ó gentil, por lo que se separaba a los “elegidos” de esta deidad pagana, *Qhota Mama*, de los cristianos comunes. De todas maneras este es un tema que falta estudiar desde el punto de vista antropológico, pues no leí referencias a esta práctica, que ya hace algunos años dejó de realizarse.



Fig.34. La Iglesia de Copacabana, Dibujo de Andrés Mesa. Tomado y modificado de Mesa Gisbert 1997.

Otra posibilidad, sin embargo, es que la muerte por ahogamiento haya sido entendida simplemente como muerte repentina. Sin embargo más al sur, en Chuquisaca por ejemplo, existe la figura del *Khala Mayu* (quechua), que quiere decir “el desnudo del río”. Se trata de una persona que murió ahogada, posiblemente al escapar de la justicia de los hombres, y que se presenta por las noches para pedir por la salvación de su alma (Paredes Candia, 1995).

### **3. Destino final de las almas.**

Es interesante observar que cuando una persona muere, - aun en nuestro contexto urbano – toda la familia doliente suma esfuerzos para alejar el alma del difunto del entorno de los vivos. Se cree que cuando una persona fallece, “la pena” se apodera de la casa y se esconde en los rincones, es como una especie de suciedad que es imprescindible limpiar. La limpia para alejar las penas consiste muchas veces en deshacerse de la ropa del muerto (en la ciudad), ó en el lavatorio de la ropa del difunto, en el área rural ésta casi siempre se realiza en el río. Muchas veces, se aleja el alma haciendo reclamos y tratándola de floja por morirse. En el contexto urbano, para “despachar la pena”, se estila, que en el cabo de año de la muerte del individuo, su familia tira la ropa negra al techo y como mencioné anteriormente, se suele nombrar padrinos de la “quitada del luto”.

A parte de la tipología de muerte y almas, en nuestro contexto otra cuestión gravitante, para entender el culto a las ñatitas en la ciudad de La Paz, es la concepción acerca del destino final de las almas de los muertos, primero en el contexto aymara y luego en el contexto aymara urbano de la ciudad de La Paz.

Con respecto a la concepción aymara sobre el destino de las almas muertas, encontré referencias en múltiples escritos, las primeras en crónicas andinas como la de Arriaga de 1621, en el contexto de la extirpación de idolatrías:

*“Comun error es de todos los pueblos de la sierra que se han visitado que **todas las almas de los que mueren van a una tierra que llaman Ypamarca, que podemos explicar a la tierra muda o de los mudos, como dice la frase poetica latina Regio silentum; dicen que antes de llegar hay un grande rio, que han de pasar por una puente de cabellos muy estrecha; otros dicen que los han de pasar unos perros negros, y en algunas partes los criaban y tenian de proposito con esta supersticiosa aprehension y se mataron todos. Otros tienen por tradicion que las almas de los defuntos van donde estan sus huacas**”* (Arriaga 1621:28).

Varios coinciden en afirmar que en el mundo andino, el alma no abandona su casa tras la muerte. El alma se quedaría por lo menos hasta la misa de 8 días. Se cree que el alma consigue, con el apoyo familiar mostrado mediante las sucesivas misas y ofrendas alimenticias, alejarse de los vivos y alcanzar el espacio habitado su destino final (Fernández 2001). Tras la muerte, se efectúa la ceremonia de los ocho días, y el difunto emprende un agotador camino por sendas espinosas debiendo atravesar una gran masa de agua (lago Titicaca, río Jordán) ayudado por un perro negro (Albó 1971; Fernández 2001). Una vez que el alma atraviesa el lago, al parecer, ésta llega al *Poliyanu*. Según De Lucca (1987), el *Poliyanu* es un lugar en un viento de Occidente en la región del Lago Titicaca.

Según Fernández (2001), este lugar al que van los muertos, no es análogo al de los seres humanos vivos, sería más bien opuesto, ya que las almas trabajarían en una actividad sin

rendimiento alguno. En este lugar cuando las almas están a punto de “techar una torre”, ésta se cae y tienen que volver a empezar, por toda la eternidad. Se supone que cuando las almas terminen de techar la torre será el juicio final católico.

Por otra parte, según el mismo investigador, cuando las almas no son recibidas en el *Poliyanu*, penan como condenados por cerros y quebradas molestando a los vivos. A pesar de que existe un lugar al que van las almas, se cree también que las tumbas y enterramientos son lugares propicios para que éstas se presenten a la gente que pasa sola de noche por sus inmediaciones. Las almas, cuentan los campesinos, celebran bailes en los cementerios situados en los márgenes de la comunidad apartados del entorno de los vivos. Son extremadamente caprichosas pudiendo arrebatarse el *ajayu* a las personas que caminan de noche por sus dominios. Les encanta hacer picardías como golpear por la espalda a la gente con sus chicotes (los varones son enterrados con un chicote en las manos) o montarse encima de los burros repletos de carga hasta que cansados se tumban en el suelo sin que su dueño consiga ponerlos de nuevo en pie (Ibíd.)

En cambio, en la ciudad de La Paz y para los aymaras urbanos, está mucho más enraizada la creencia cristiana en un cielo y un infierno. Este último no es muy evidente, más bien se considera un infierno el vagar por la tierra de los vivos. De esta manera se podría decir que las almas a veces van al cielo y otras se quedan, pues las que están en el infierno ó son influidas por fuerzas malignas, ó son las de almas condenadas a vagar por la tierra haciendo maldades.

De todas maneras, aún en nuestro contexto existe una esencia animista, que reta las creencias cristianas, pero que convive bien con ellas. Un ejemplo de esto es que los cementerios son muy visitados por todos los estratos sociales de la ciudad de La Paz. Si verdaderamente se creyera que después de la muerte el alma se va o al cielo o al infierno, los cementerios serían verdaderamente repositorios de cuerpos sin vida.

Sin embargo, actualmente, estos son lugares llenos de vida, visitados regularmente por parientes y conocido que llevan flores, agua, tarjetas del día del padre o la madre, tarjetas de cumpleaños, etcétera. Así, cotidianamente acostumbramos a dialogar con los muertos, aún en sueños, ya que la experiencia onírica es el modo más frecuente de comunicación con los seres no humanos, es decir espirituales.

#### **4. La importancia de la experiencia Onírica en Los Andes.**

Para nosotros que nos definimos como andinos, en general es muy importante la experiencia onírica. Mucho se escucha hablar de ésta, pues aun en nuestro contexto urbano oímos decir: “*me he soñado vestido de blanco, seguro alguien va morir...*”. Ó el tan conocido sueño con el perro que significa ladrón. Spedding (2005) realiza un ensayo al respecto, y afirma que en nuestro contexto la gente suele buscar en sus sueños las señales de las cosas que le han ocurrido. En relación al tan conocido escrito de Guamán Poma (Fig.35), Spedding (2005) halla cierta continuidad en la interpretación de los sueños desde los tiempos de este cronista.

*“Abusioneros, creen en los sueños, los indios del tiempo del Inga y de este tiempo. Cuando sueñan urunina dicen que han de caer enfermos, y cuando sueñan ande chicollo y uaychau y de chiucoc, dicen que ha de reñir; cuando sueñan acuyraqui mayuta chacata chinpani, inti quilla uanun; dicen que ha de morir su padre o su madre; cuando sueña quiroyimi llocin, que ha de morir su padre o su hermano; llamata nacani, lo propio; cuando sueña rutuscamcani canique, que ha de ser viuda. Moscospa yana pachauan pampascam cani, callampatam riconi, zapallotam paquini moscuypi, en estos sueños, abusiones, creían que habían de morir ellos, o sus padres o madres, o los dichos hermanos, o en vida habían de partirse de la tierra cada uno, o ausentarse. Y tenían otra manera de abusiones, que decía...yaun... {incompleto} y aun miran de los ojos meneándose, rapyan... {incompleto} nawi pana nawi, ricuzacmi uacasacmi, picachi ricusac; chaquimi sicsen runam samonca purizacmi alli rinri michunyan, allin runachi rimauan ychac rinri*

*michunyan; mana allitachi; rimauan uazaymi; rapyan macauancam. Estos son abusiones, agüeros que tienen los indios hasta ahora, y lo creen”* (Guaman Poma 1992:209).

Spedding (2005) afirma que esta continuidad se manifestaría sobre todo en relación a los sueños que indican la muerte, las “habladurías de la gente”, la enfermedad y la buena fortuna, ésta última relacionada a bienes materiales, ó el matrimonio. La misma investigadora, también refiere a los sueños que vaticinan enfermedad, ésta siempre relacionada con conceptos como el frío, diversos contactos con seres espirituales, la brujería etc., pues estas concepciones explicarían los males y enfermedades de las personas.

Otro aspecto importante en relación a los sueños es el hecho de que los especialistas rituales tradicionales en su generalidad, ponen mucho énfasis en la interpretación de los sueños tanto de sus consultantes como los propios, de este modo al parecer también logran establecer una relación con las deidades espirituales.

Fernández (1999: 126) afirma que “Una vez elegido por el rayo, el aspirante pedirá permiso junto a otro “maestro” ya consagrado, quien le iniciará en la lectura de coca para recomendarle posteriormente reflexión y predisposición para captar cualquier tipo de **información revelada por la Pachamama, los Achachilas y aphällas, a través de los sueños**. Solo de esta forma conseguirá un especialista tener éxito, porque depende de su buen criterio y de la información revelada para ejercer bien su profesión”.

Al parecer esta manera de comunicación que tienen actualmente los especialistas rituales tradicionales, es muy antigua y probablemente tenga un origen precolombino. Ya para el año 1615 Guamán Poma refiere a esta manera de comunicación espiritual:

*“Otros hechiceros duermen y entre sueños hablan con los demonios y les cuenta todo lo que hay y lo que pasa y de todo lo que desea y pide; estos son hechiceros de sueño y al amanecer los sacrifican y adoran a los demonios; estos son sutiles secretos hechiceros que engaña a la gente con ello”* (1992:204).





Fig.35. Hechicero de sueños según Guaman Poma (1992:205).

En muchos casos la gente piensa que “el mundo de los sueños” es un mundo parecido a éste, a veces un mundo en el que vagan ó viven los muertos y otros seres espirituales ó no humanos.

Los sueños, siempre están relacionados con un mundo invisible en el que se nos presentan una serie de señales que de alguna manera nos ayudan a interpretar nuestra vida terrena. Además a nivel somático son el indicio que surge de tanto en tanto de las profundidades del inconciente y que indica la dirección de los deseos. “De los sueños nace, tal vez, la primera concepción de la posibilidad de una relación directa con los espíritus de los muertos. El sueño es un estado de ánimo en el que a una disminución de la facultad crítica individual corresponde una mayor acentuación de la facultad emotiva. Durante el sueño queda suspendida la conciencia de la personalidad, abolida la voluntad activa y ausente la facultad crítica” (Castiglioni 1947: 57).

Los sueños en el mundo andino son el reflejo de las relaciones sociales. Es usual que los sueños den señales de, por ejemplo, sucesos no cotidianos marcados por nuestras relaciones sociales, como recibir una gran suma de dinero, perder algún bien, tener rencillas, disgustos, etcétera. También en sueños es posible que establezcamos una relación con seres no humanos, como *achachilas*, la Virgen, e incluso con parientes muertos.

Por otra parte, en nuestro mundo social, es generalizada la práctica de relatar los sueños, buscando pistas de los acontecimientos que estos auguran. También son frecuentes otro tipo de relatos, los cuales a veces se orientan a presentar fábulas de diversa índole, y en otras ocasiones, relatan miedos y reflejan nuestras creencias animistas. Para la presente investigación, son especialmente importantes los relatos sobre cabezas, ya que se relacionan directamente al culto a las ñatitas. A continuación presentaré varios ejemplos de estos relatos, de manera previa y complementaria al desarrollo de mis datos etnográficos.

## **PARTE IV**

RELATOS ORALES ACERCA DE LA CABEZA

EL CULTO A LAS ÑATITAS EN LA CIUDAD DE LA PAZ

INTERPRETACIONES Y CONCLUSIONES

## CAPÍTULO X

### RELATOS ORALES ANDINOS ACERCA DE LA CABEZA VOLADORA.

Existen varios relatos orales en los que abundan seres de diversa índole, pues como Ansión (1987: 145) afirma: “La noche andina está poblada de seres fantásticos y peligrosos que frecuentan los lugares desiertos, los cerros, las cuevas y precipicios. Son seres de la “otra vida”, condenados que buscan su salvación, o personas vivas cuyo mal comportamiento social se manifiesta de noche por la transformación que sufren: a las brujas se les separa la cabeza del cuerpo para volar en la noche (son las uma o cabezas voladoras), (...)”.

El primer relato oral que recopilé fue de una mujer de origen quechua, que actualmente vive en la ciudad de La Paz y que proviene del campo, ella me contó lo siguiente:

*“Un caballerito contó, después de que se murió la bruja que vivía atrás de mi casa... que estando una mañana muy tempranito regando su chacra escuchó de unos tinales cercanos que una mujer le llamaba por su nombre – fulanito diciendo, ayudame me he enredado... el caballero al oír se acercó para ver una cabeza despeinada enredada en los espinos. Dice que la bruja le rogaba: - ayudame, si me ayudas te voy a pagar, toda mi plata te voy a dar...es así que la bruja le rogó que la ayude... el caballero contó que cuando le desprendió la cabeza de los espinos, esta se le pegó al hombro y que así como un hombre con dos cabezas la llevó a su casa... Una vez que ella se unió a su cuerpo le hizo prometer al hombre que nunca revelaría su secreto. Le dijo: tienes que prometerme que no vas a hablar, te voy a pagar, y si hablas yo clarito voy a saber que tú has avisado mi secreto y me vas a conocer, me voy a vengar... contó el caballero que la bruja le dio un fajo de billetes y que éste no contó nada a la comunidad por miedo hasta que la bruja murió, luego del entierro el caballero todo ha contado...” (L, mujer 53 años.)*

Cuando busqué algunos relatos orales a cerca de cabezas, no hallé ninguno, solo dos que de principio solo me provocaron un poco de temor por parecerme fruto de una prolija imaginación ó un cuento de terror de esos que amenizan las noches de tormenta...

Sin embargo me encontré con una sorpresa cuando tratando de relajarme busqué algunos cuentos en textos de Rigoberto Paredes (1963), y de Enrique Oblitas Poblete (1963) donde encontré otras versiones del mismo cuento. Aún mas grande fue mi sorpresa cuando hallé un estudio completo de Juan Ansi3n (1987), quien afirma que, seg3n Duvoils, “Holgu3n indica (...) que *visscocho* o *huma purick* designan a las brujas que los indios cre3an encontrar en la noche bajo la forma de una cabeza humana sin cuerpo y que emit3a un silvido “vis, vis” (1971)”. El mito tiene entonces un probable origen precolombino y es tambi3n panandino, como lo constata Morote Best (1953, citado en Ansi3n 1987) que estudia diferentes variantes a trav3s de los Andes. Aseveraciones acerca del origen precolombino del relato de la cabeza las hall3 tambi3n en Bertonio (1957, II: 35), el mismo que afirma que “(...) Caca es un fantasma como calavera que seg3n los indios anda de noche y habla”.

Ansi3n (1987) dice tambi3n que las *uma*, o cabezas, salen de noche, y est3n asociadas a la luna. Pero ellas pertenecen al *Akapacha* o “mundo de aqu3”, ya que son “de esta vida”. En las versiones estudiadas por Ansi3n (1987) para la serran3a Ayacuchana en el Per3, la historia tiene algunas variantes, entre ellas la costumbre de las *uma* a salir los martes y viernes, lo que para Ansi3n no es sorprendente, pues 3ste es un d3a nefasto para la tradici3n occidental de la cual se ha tomado tambi3n el nombre de “bruja”, utilizado como pr3stamo en la lengua quechua. En la tradici3n andina los muertos regresan al quinto d3a y se van luego definitivamente, salvo si est3n condenados; el viernes es tambi3n el quinto d3a de la semana. En el sistema cuatripartito andino, el 5 es la “s3ntesis” de dos partes divididas a su vez en dos, como ser3a el martes. Para este investigador, es posible que se tenga ah3 una respuesta, aunque ella no sea consciente hoy en d3a.

Según el mismo investigador, cuando la bruja se divide en dos, toda su vida se encuentra en su cabeza que vuela. Su cuerpo es como un cadáver (*aya*), pero mantiene una vida latente que se manifiesta en el burbujeo de la sangre en el cuello y en los ruidos que hace. Este ruido es semejante al que hacen los *gentiles*, que tampoco están completamente muertos y que regresan en ciertas circunstancias. Lo que se evidencia a partir de este relato es que el cambio en la materialidad no significa un cambio en la interioridad, es decir en la esencia espiritual,

La cabeza se convierte en un ser parecido al animal, un ser no humano que, coincidentemente con la propuesta de Viveiros de Castro sobre la ontología amerindia, tiene un punto de vista o perspectiva propia, enfocando sus propias prácticas como prácticas culturales. Muestro de ello es que la cabeza, al igual que los humanos, come, pero aquello que concibe como comida es, desde la perspectiva humana, excremento, el alimento de la tierra. La cabeza también confunde al hombre y el animal (el venado, a quien se pega creyendo que es el hombre que se escapa). En otra versión del cuento, la cabeza persigue al infortunado que se encuentra con ella, pero en la persecución ella se confunde y en vez de prenderse en el hombre se prende en un venado.

En el análisis de este cuento, Ansión (1987) halla otro hecho interesante: que en todos los casos la *uma* es una cabeza de mujer, y el combate representa entonces también las relaciones entre hombres y mujeres. “Una mujer que vive sola es sospechosa, sobre todo si es joven. Cuando tiene novio o enamorado no tiene derecho a ocultarle una parte de su vida. Sus largos cabellos son probablemente un símbolo sexual transformado en motivo de burla (están enredados) y al final la conducen a su perdición” (Ansión 1987: 153).

Sin embargo, para nuestra área geográfica, hallé otras dos versiones del cuento: en la versión de Rigoberto Paredes (1963) la cabeza voladora se denomina *Kate Kate*, la misma que no es sino *la cabeza de un cadáver humano que se desprende de su cuerpo para buscar a quien en vida le hizo mal, una vez que encuentra a su enemigo éste le ata de pies y manos con su cabello, luego se posa en su pecho le hinca los colmillos y mirándole fijo a los ojos*

*con un resplandor en ellos, le empieza a chupar la sangre hinchándose al mismo tiempo que le va quitando la vida, luego regresa a su tumba rebotando e hinchado por la sangre succionada.*

El cuento relata la presencia de una “cabeza vengadora”, la misma que se encontraría parcialmente muerta, pues su cuerpo descansaría en la tumba y su cabeza se reuniría con el cuerpo después de vengarse de su enemigo. En este relato no existe un personaje trasgresor como en el caso de la bruja, más bien se encuentra que el suceso responde a la búsqueda de un equilibrio, en el cual el mal sería vengado para equilibrar la vida social. Es muy probable que este relato sea más bien una metáfora acerca de lo que sucede cuando se hace mal al prójimo y de cómo éste no descansa hasta “equilibrar la balanza”.

La otra versión la encontré en el texto de Enrique Oblitas (1963) donde se relatan algunas creencias entre los Kallawayas. La cabeza voladora se llamaría *kate kate* ó *uma phawa*, se trataría de *una cabeza que camina por el aire produciendo un ruido parecido a la puerta cuando chirrea, ésta cabeza se hace presente en las noches en los techos de las casas de los criminales, hombres malos, adúlteros, maldicientes, incestuosos, sodomitas. También se hablaría de qate-qate como la cabeza humana que camina chorreando sangre y clamando castigo para el homicida.* Para Oblitas se trataría de la voz de los *machulas* que hace temblar a los hombres que se apartan de los preceptos y normas establecidas por ellos. Relata Oblitas (1963:92) que “cuando un Kallawayas es amenazado de muerte, la amenaza no le intranquiliza; el amenazado contesta que el *qate-qate* se encargará de vengar su muerte”.

Estos relatos acerca de la cabeza vengadora, me recordaron un viaje a San Pedro de Condo (Oruro) con la materia de Taller “A” en octubre del 2004. En esa ocasión, nos encontrábamos estudiando el tema de territorialidades entre los aymaras de Condo, los mismos que en tiempos antiguos habían sido caravaneros, es decir habían viajado con llamas hacia los valles, a través de distintos pisos ecológicos. Resultó ser Condo el pueblo central donde desde tiempos coloniales se reunían las parcialidades Anansaya y Urinsaya.

Al terminar algunas entrevistas (que por el tema no vienen al caso), me encontré preguntando acerca de la capilla derruida del cementerio de Condo, sobre la cual un comunario me contó que se había derrumbado hacía varios años atrás, pero que se suponía era un lugar muy importante para impartir justicia comunitaria. Poco después nos mostró un madero muy pesado con dos agujeros para meter los pies... Ante la curiosidad indagamos un poco más acerca de la justicia comunitaria, éste señor nos contó que *“antes de que cayera la capilla del Cementerio, en ella residían los cráneos de unas antiguas autoridades comunitarias ó también llamados Mallkus de la comunidad; se supone que cuando una mujer era encontrada con un amante, o sea en infidelidad conyugal ó adulterio, al amante le ponían ese madero en los pies y lo colocaban en la plaza para que durante el día lo quemara el sol y durante la noche lo escarmiente el frío y para que se arrepienta y nunca más ose cometer falta para con la comunidad. En cambio, se dejaba que “los Mallkus” escarmentasen a la mujer, para esto se la metía toda una noche en la capilla donde se encontraban los cráneos de los Mallkus”*, el comunario también nos dijo que: *“muchas veces las mujeres adúlteras enloquecían a causa de las reprimendas de los cráneos en el cementerio y que por miedo a ese castigo en la comunidad había muy pocos casos de adulterio...”*

Es muy probable que antiguamente, los cráneos humanos de ancestrales autoridades de las comunidades impartieran justicia espiritual, no dejando de estar presentes en el mundo de los vivos ò en el *Akapacha*, razón por la que hasta la actualidad los ancestros muertos tienen roles sociales importantes, e incluso sería ésta la razón por la que en ámbitos del culto secreto los *yatiris* utilizan los cráneos para impartir justicia, por ejemplo acudiendo a ellos en busca de los ladrones de ganado, ó en el ámbito urbano los ladrones de automóviles o “auteros”.

La cabeza vengadora, al parecer también habría sido y es temida por criminales. Hacia principios de este nuevo milenio, en la policía se reportaron algunos casos extraños para los agentes del departamento de Homicidios de la ciudad de La Paz, anteriormente llamada P.T.J. actualmente F.E.L.C.C. Se hallaron en La Cumbre, camino a Los Yungas de la Paz,



los cuerpos de choferes que habrían sido asesinados. Los cuerpos fueron hallados con los pantalones abajo y la cabeza hundida en el suelo (información personal Médico Forense Dr. Méndez). Cuando hallaron a la banda de “cogoteros” (criminales dedicados a atracar a usuarios y conductores de vehículos), en el interrogatorio ellos confesaron haber realizado una “especie” de ritual a fin de que los choferes no se condenasen ni los buscasen para vengarse. Los ojos parecen haber sido una preocupación para los delincuentes dado que los mismos intentaron que sus víctimas no los vieran, pues según uno de ellos si los veían se condenarían, se les saldría la cabeza y tratarían de vengarse.

En los últimos años, también encontré algunos casos interesantes dónde se utilizaba la “metáfora de la cabeza vengadora” en el contexto urbano. En algunas villas de La Paz y el Alto encontré algunos muñecos colgados de postes de luz (Fig. 36). Al preguntar casualmente a los vecinos uno de ellos me respondió:

*“Es un muñeco que advierte a los ladrones de casas lo que les pasará si entran a cualquier casa del vecindario, haremos justicia propia, pues aquí la policía es ineficiente y ya han robado muchas casas... además en la cabeza hemos puesto “una ñatita” para que cuide el barrio de los ladrones” (S, varón 61 años).*



Fig. 36. “Muñecos” colgados en postes de luz, en la zona norte de La Paz. Ubicados a manera de advertencia para antisociales, se cree que llevan ñatitas justicieras en su interior.

Es evidente que la inseguridad ciudadana, sumada a la pobreza de los barrios bajos de la ciudad acrecientan algunas creencias, por ejemplo en “las ñatitas” vistas como cabezas vengadoras que cuidan, a la vez de constituirse en una advertencia visual para los transgresores de las normas sociales de la “buena” convivencia.

En relación a otro relato que parece ser más urbano y estar relacionado más bien a personas de un sustrato intermedio y obviamente mestizo, me encontré con una metáfora aún más intrigante, la historia de un bebé condenado por no ser bautizado. Una señora de clase media me relató lo siguiente:

*“Esto me sucedió cuando tenía yo 14 años, vivíamos en una casa cerca de la Vita, con mis padres, mi abuela materna y mis dos hermanitos, el último había nacido muy enfermo, muchas veces mi mamá que era enfermera lo había internado...”*

*Un día nos visitó una amiga de mi abuela, la señora traía a su nietito de tres años, el mismo que al ver al bebé de mi casa, o sea mi hermanito menor le dijo a su abuelita que traía una flor en la frente, por lo que él creía era un angelito...*

*Tras un día rutinario, me acosté a dormir y al despertar recuerdo ver a mi abuelita al lado de mi cama, ella me dijo que mi hermanito había fallecido durante la noche... Cuando me levanté fui al cuarto de mis padres y los encontré llorando junto al cuerpecito de mi hermanito, poco después un médico amigo de mi mamá le extendió su acta de defunción y procedimos a vestir de blanco a la wawa..., la pusimos en el ataúd.*

*De ahí en adelante, lo único que pesó a la familia fue el no haberlo hecho bautizar antes de que falleciera... Poco tiempo después del entierro las cosas en mi casa comenzaron a marchar muy mal, casi todos en la casa no podíamos dormir porque a veces escuchábamos una wawa llorando o riendo, una noche al ir yo al baño recuerdo haber visto al abrir la puerta del baño un ángel de espalda arrodillado y con sus manos como si rezara, sin embargo al darse la vuelta vi que no tenía rostro, era como una*

*cosa plana, bastante aterradora, recuerdo que grité y me desmayé, cuando recobré la conciencia le conté a mi mamá lo que había visto. Ella me creyó pero el suceso asustó mucho a mi padre que se fue de la casa y poco después se divorció de mi mamá...*

*Al pasar el tiempo recuerdo que mi mamá a menudo veía en la habitación de la wawa en la planta baja un ataúd de bebé en sueños, el mismo que la atormentaba mucho. Lo último en suceder fue lo más tenebroso... Un día nos visitó una prima mía universitaria, ella se quedó sola leyendo en un escritorio en la planta alta de la casa, ella contó que escuchó una especie de chillido horrible cerca de la ventana y cuando se asomó vio una cabeza de bebé con colmillos y alas en la nuca que se aprestaba a atacarla, ella salió gritando y solo le contó lo sucedido a mi mamá una vez fuera de la casa...*

*Finalmente la amiga de mi abuela, convenció a mi mamá y a mi abuela de que vieran un yatiri para saber qué pasaba con la casa. Cuando el yatiri llegó a ver la casa y ver en coca lo que pasaba insistió en que la casa estaba maldita a causa de algo que estaba enterrado precisamente debajo de la cuna de la wawa. El yatiri insistió en que se debía "curar" la casa y desenterrar lo que había allí. Al día siguiente mi mamá trajo un albañil para que saque el machimbre y excave debajo del cemento del piso, una vez hecho esto encontraron un bulto, donde se hallaban los huesos de una wawita que había estado enterrada desde antes de la construcción de la casa... Ante el hallazgo, el yatiri y la familia se fueron a un Cementerio en una zona Periférica de la ciudad y después de hacer una ceremonia parecida a un bautizo, lo enterraron con un nombre y nuestro apellido, como si fuera uno de los nuestros, pues el yatiri nos dijo que la wawita se había condenado porque había sido asesinada tal vez por sus padres y que por eso no descansaba en paz, razón por la que al nacer mi hermanito y al no estar bautizado como medio de protección, la wawa condenada le había matado...*

*Pronto mi mamá también le puso muchas misas a mi hermanito y pidió que le bautizara un curita, aunque sea por fuera del mausoleo... en ese tiempo tuvimos que vender la*

*casa por miedo y nunca más volvimos a ser una familia normal. Ah!, también nos enteramos que el nietito de la amiga de mi abuela había muerto de manera misteriosa y súbita causando un terrible sufrimiento a su abuela, al parecer la wawa tampoco había sido bautizado” (Sh, mujer 50 años).*

Dentro de las creencias criollas el relato evidencia la importancia espiritual del bautizo como rito de paso importante y decisivo, en tanto brinda la posibilidad para el difunto, de entrar al Cielo Católico. Antonio Paredes Candia en su libro “Tukuskiwa ó La Muerte” (1995) recoge algunos relatos de finales del siglo XIX, dónde se hace referencia al párvulo muerto como “Angelito”, vistiéndolo como tal e incluso exponiéndolo como si fuera un ángel (Fig. 37). Es interesante notar que la concepción de los niños bautizados viene de la época colonial, con la idea de los niños como puros y limpiados del pecado original mediante el bautizo. Paredes también hace referencia a las obligaciones de los padrinos para con el niño difunto, asegurando que eran ellos quienes vestían al niño y compraban el ataúd. La muerte de un niño bautizado desde el siglo XIX, no habría sido causa de tristezas, por encontrarse el niño cerca de Dios, aun es común escuchar en los entierros de niños pequeños:

*“angelito es, mas bien no se queda a sufrir como nosotros”.*



Fig. 37. Velorio de “angelito” en la ciudad de La Paz, 1970 (Paredes-Candia 1995).

Al parecer el padrinazgo también sería un elemento esencial dentro del mundo andino y mestizo desde hace ya más de 100 años, pues llegaría a constituirse una institución donde el parentesco ritual conformaría relaciones de reciprocidad y redistribución.

Por otra parte, existiría tanto en el mundo mestizo como en el mundo andino, muchas otras creencias, por ejemplo la idea de que si un niño muere sin estar bautizado, se condena a vagar por el Limbo. También para el mundo andino, un niño se llegaría a condenar si éste fuere muerto por manos de sus progenitores. Y peor aún traería a la comunidad grandes calamidades.

*“Cuando graniza y se destruyen las cosechas ó cuando el ganadito muere de repente, leemos en coca para encontrar qué mujer, generalmente soltera se ha hecho curar” (P, varón 61 años).*

Para la gente de las comunidades, el embarazo es considerado una enfermedad por lo que se entendería el término “hacerse curar” como aborto, hecho por demás abominable para los habitantes andinos que dependen del trabajo agrícola y pastoril para sobrevivir, y donde un hijo significaría un par de brazos más para el trabajo y aun más, sería una potencial autoridad, por el sistema de cargos, si es varón; en el caso de nacer mujer, la muchacha significaría por su fertilidad la supervivencia de la comunidad. Para Kessel (1992) que estudia a los aymaras de Tarapacá en Chile, el homicidio en la comunidad, traería por consecuencia que “el espíritu del difunto no descansa hasta que el asesino haya sido castigado y muerto también, y haya pasado a la eternidad como “condenado”. Finalmente, la muerte por embrujo, que generalmente es un fallecimiento tras breve enfermedad, extraña y desconocida y aún dolorosa, de una persona joven o madura, en la plenitud de sus fuerzas” (Kessel 1992:83).

En síntesis, a través de estos relatos evidenciaríamos que en la cabeza, se encontraría la fuerza vital ò el *Ajayu*, el mismo que permanecería, en condiciones excepcionales junto a ella en el Akapacha aunque el cuerpo se halle en el Mankapacha (mundo de abajo) ó uru

pacha (mundo de los muertos). De allí también podría provenir la creencia de que las personas que mueren de manera violenta no dejan “este mundo”: Kessel (1992) encontró en sus investigaciones que los aymaras de Tarapacá hacen una clara distinción entre la muerte repentina y no prevista (un accidente que se considera como castigo o como el efecto de un poder maligno, diabólico), y la muerte tranquila, prevista, que se reconoce como completamente natural, hecho análogo en las creencias andinas entre los aymaras bolivianos.

Finalmente, a manera de conclusión sobre los relatos analizados en el presente capítulo, se puede decir que éstos tratarían en forma directa un tema central para los habitantes andinos como es el tema de las relaciones sociales entre los hombres y los muertos. Se observa claramente que aunque la materialidad se altera con la muerte, la interioridad permanece. Una vez más, el muerto es un sujeto, y la cabeza es el centro en que la interioridad de este sujeto pasa a residir.

Estos relatos en los que la cabeza es protagonista principal, permearon el ámbito de lo urbano ya a comienzos del siglo pasado, y, fortalecidos por el auge gradual de movimientos indigenistas y por la masiva migración campo-ciudad durante la segunda mitad de dicho siglo, han permanecido hasta el día de hoy.

A continuación presento todo lo que respecta al culto a la ñatita, para abordar finalmente algunas conclusiones acerca del culto en la ciudad de La Paz y sus continuidades y discontinuidades a lo largo del tiempo.

## CAPÍTULO XI

### EL CULTO A LAS ÑATITAS

*Aprended vivos de mi  
Lo que va de ayer a hoy  
Ayer como me ves fui  
Y hoy calavera ya soy.<sup>14</sup>*

#### **1. El culto a las ñatitas, trabajos pioneros.**

Poco se sabe del culto a los cráneos humanos en la ciudad de La Paz para los primeros años de la época republicana; sin embargo para la década de 1940, pude hallar relatos recopilados por Antonio Paredes Candia (1995: 294-295):

*“En la ciudad de La Paz hubo dos cartomancistas, que por la década del 40, gozaron de fama excepcionales. Una tienda de la Plazoleta Alexander era morada de la vieja y su hijo, como así el pueblo la llamaba porque nadie sabía su verdadero nombre. Era una mujer de aspecto repulsivo que compartía su vida acompañada de un hijo tarado, cuyo gesto idiota y mirada ausente, infundían miedo. La tienda estaba ennegrecida por el humo del brasero, y en muchas repisas adosadas a la pared, la mujer había colocado ocho o diez calaveras con ceras encendidas siempre, y en un rincón de la tienda, sobre una cama sucia, se repantigaban quince perritos de raza pequeña que hacían alboroto ante la presencia de extraño y se acallaban a un grito de la vieja. La mujer miraba la suerte en las cartas y también en coca.”*

*“Al final de la calle Ingavi, muy cerca de la calle Piragua, tenía su casa Indira, seudónimo que había escogido para ejercer su oficio doña Betzabe Quiroga Hernández, una señora que pertenecía a tradicionales familias paceñas, y que por alguna razón no conocida se había dedicado a este oficio. Era mujer que de joven debió ser muy bella. En su charla y sus exabruptos hacía traslucir una mente no equilibrada. Miraba a las cartas con*

---

<sup>14</sup> Gonzalo Obregón refiere este verso que se encuentra en el Políptico que se encuentra en el Museo del Virreinato en México. Citado en Matos, 1997.

*habilidad, y muchas personas aseveraban que los pronósticos de Indira se habían cumplido exactamente. A la entrada de su pequeño departamento, en un lugar visible, como para que todo visitante forzosamente mirara, permanecía una calavera con una vela encendida en su nicho vaciado en la pared. Indira ganaba mucho dinero: en aquel tiempo, década del 40, cobraba 10 bolivianos por consulta.”*

Para los años de 1960, Rigoberto Paredes indica:

*“La cabeza humana, particularmente en estado de calavera, es objeto de varias aplicaciones supersticiosas; los brujos y los que no lo son, entre la gente del pueblo, la emplean para averiguar los robos, introduciendo dentro de su armazón huesosa uno o dos reales, y pidiéndola con lágrimas en los ojos y fe en el corazón, que les haga devolver lo sustraído. La calavera, suponen, que conmovida por la súplica, irá a saltos a deshoras de la noche, a la casa del ladrón y le causará pesadillas en sus sueños, o lo tendrá constantemente inquieto, hasta hacerle restituir lo ajeno, o causarle la muerte por consunción si no lo hace.(...)Otras veces, en iguales casos, y con el mismo objeto, hacen arder velas a una calavera, durante tres días martes y tres días viernes, en las noches, haciendo que, en esta única ocasión, se consuman por completo las velas” (Paredes 1963:71).*

A esta cita, Cordero et al añaden que para ese tiempo existían en las policías de barrios marginales, así como en el Cementerio General de la ciudad de La Paz, *“cráneos a los que acuden personas supersticiosas o creyentes en demanda de justicia o, casi siempre, pidiendo el esclarecimiento de un robo o pérdida”* (Cordero et al. 1973:5).

Son estas las primeras referencias al fenómeno de las ñatitas en el área urbana paceña, que ilustran un panorama mestizo en el que la ñatita andina, y otros elementos tradicionales como la coca, se mezclan con elementos provenientes de la cultura “occidental”, como los naipes usados para la adivinación, las velas, y las monedas, aunque como vimos estas últimas aparecen en relación a las ñatitas ya en el área rural. Ahora bien, el hecho de que la



ciudad de La Paz, haya pervivido desde su nacimiento entre un Chuquiawu Marka indígena y una La Paz criolla, podría explicar esta mezcla de elementos diversos en una actividad como la adivinación.

Posteriores trabajos etnográficos acerca del fenómeno de las ñatitas, abundan en mayor precisión descriptiva, aunque en muchos casos veremos en estas descripciones muchos de los elementos que costumbristas pioneros como Paredes Candia o Rigoberto Paredes habían ya reportado.

Desde hace algunos años y debido a la atención que brindaron los medios de comunicación a esta práctica ritual en la ciudad de La Paz, se vienen llevando a cabo etnografías como la de Fernández en 1995 (citado en Llanos 2004) quien hace referencia a prácticas rituales en un contexto más urbano, donde las calaveras (por ejemplo, la ñatita Carlita) son veneradas y a la vez son constantemente “servidas” (objeto de ofrendas) por un ritualista natural de Chajaya en un intento de la práctica de de la “convertibilidad” de los ritos con propósitos más económicos que ligados a la producción salud propiamente dicha. Según Llanos (2004) un hecho interesante del rito descrito por Fernández es que los ingredientes y procedimientos son más o menos similares a los del rito de las calaveras en el área de Charazani (Llanos 2004), lo que evidenciaría una vez más el posible origen del culto a los cráneos humanos.

Hacia el 2004, en el texto *Gracias a Dios y a los Achachilas: ensayo de sociología de la religión*, Spedding nos afirma que “Según la división del trabajo académico, los antropólogos se ocupan de lo tradicional, lo rural y lo no occidental, mientras que los sociólogos se ocupan de lo moderno, lo urbano y lo occidental. (...) Salvo cuando se exhibe rasgos notablemente “folklóricos” (como la fiesta del Gran Poder, por ejemplo), el catolicismo no se juzga interesante para el estudioso, de modo que expresiones masivas de cultos no “ortodoxos” y aparentemente tradicionales, como las ñatitas (fiesta de las calaveras celebrada el 8 de noviembre, la octava de Todos Santos, por miles de participantes en el Cementerio General de La Paz), han recibido poca atención, quizá

porque los antropólogos no suelen trabajar en zonas urbanas, y los sociólogos no se sienten atraídos por este tipo de manifestación cultural más bien asociada con el “atraso” (Spedding 2004:24-25).

Spedding (2004) luego hace referencia al culto a “las ñatitas” en la ciudad de La Paz, en lo que se refiere a la expresión privada y pública del mismo: la investigadora afirma que “Cada 8 de noviembre, miles de fieles acuden al Cementerio General portando calaveras – algunas en simples cajas de cartón y otras en lujosas urnas de cristal- adornadas con *lluch`us*, sombreros, gafas negras y bufandas de vicuña. Las colocan ante el altar en la capilla del cementerio y el sacerdote celebra para ellas una versión abreviada de la misa.

Cuando sus devotos salen de la capilla – a la que ingresa otra numerosa tanda de calaveras – las llevan a un sector relativamente abierto del cementerio, o a las calles aledañas, donde otros devotos les colocan guirnaldas de flores de color celeste o blanco, encienden velas y las “hacen fumar” cigarrillos. Algunos preparan ofrendas de pan y fruta (como la Fiesta de Todos Santos), que luego reparten a las personas que se ofrecen a rezar a la calavera.

Supuestamente las normas prohíben el consumo de bebidas alcohólicas dentro del cementerio, pero no puede faltar este elemento de culto popular, de modo que por la tarde los vigilantes dejan de controlar el ingreso y consumo de aguardiente y cerveza hasta la hora del cierre del recinto. Los devotos con más recursos pueden celebrar toda una fiesta de *presterío*, con un estandarte bordado (de terciopelo negro, que representa a la calavera con su nombre; es esencial saber el nombre de la calavera, es decir el nombre que llevaba en vida, para rendirle culto) y un baile con orquesta, comida y bebida en un local alquilado.

Ésta es una expresión pública de un culto que se mantiene a lo largo de todo el año en el ámbito doméstico. Todos los martes y viernes, los dueños de la calavera le prenden velas, la hacen fumar y la *ch`allan* (le ofrecen libaciones) con alcohol en su casa, y conocidos suyos pueden asistir a estas sesiones para rendir su culto particular a la calavera. Se considera que la calavera protege la casa donde reside (cuando no hay nadie, la calavera ahuyenta a los

ladrones haciéndoles creer que hay gente hablando) y defiende a sus devotos en otros contextos, por ejemplo en un juicio (se lleva escondida a la audiencia y hace que la parte contraria se confunda en sus declaraciones y no sea creída por el juez). También puede actuar más específicamente: se escribe en una vela el nombre de la persona con la que uno tiene problemas y por la forma de arder de la vela se deduce si la persona sospechosa está realizando alguna brujería contra uno, si le va a ir mal en el futuro, etc. Los propios ladrones pueden llegar a adorar a una calavera los viernes en la noche para no sufrir percances en las fechorías que planean realizar la semana próxima.

No existen datos precisos sobre la extracción social de los participantes en este culto, pero por observación directa en el Cementerio y por los pocos casos que conozco personalmente puedo decir que casi en su totalidad son de clase media baja, predominantemente del sector informal (es decir, trabajadores por cuenta propia y no asalariados). Entre los devotos más asiduos se encuentran los contrabandistas. Guaygua (1999) constata este hecho para los comerciantes de la calle Huyustus y sus alrededores. Otro grupo “pasaba” por turnos el *presterío* de una ñatita llamada Víctor, tío de uno de ellos y contrabandista muy próspero en vida. Es decir, las ñatitas se ocupan de actividades que si bien atraen beneficios para quienes las realizan, son de alguna manera ilegítimas y dudosas, cuando no ilegales” (Spedding 2004:40).

Si bien Spedding realiza una etnografía del culto público y privado de “las ñatitas” ella olvida mencionar el “Culto secreto”, que tiene aun muchísimas más implicancias culturales y religiosas, las mismas que expondré a lo largo del siguiente capítulo.

Casi diez años más tarde de la investigación llevada a cabo por Fernández (1995) y simultáneamente a la investigación de Spedding, el interés en el culto, sobre todo en el culto público, se generalizó. El Museo de Etnografía y Folklore (2004) publica referencias al culto a las ñatitas en su texto *Todos Santos. Xiwatanakan Urupa*, afirmando que éstas son cráneos humanos, de hombres, mujeres o niños, los cuales generalmente son de desconocidos. Su culto es reservado porque las personas que lo practican temen a la

censura tanto de la iglesia Católica. Actualmente, el ritual de “las ñatitas” tiene relación el desenterramiento de los muertos o la costumbre de interactuar en vida con los cadáveres. A cerca de los fieles, nos dice que para obtener los cráneos deben recurrir a sepultureros, quienes los extraen de tumbas clandestinas o anónimas para luego venderlos a los creyentes, quienes los llevarán a sus casas y los guardarán como ñatitas. Los practicantes de este culto suelen afirmar que se comunican con las ñatitas a través de los sueños, de este modo llegan a conocer su identidad, su sexo e incluso el nombre que tenían. Es así que cada una lleva un nombre o seudónimo. En algunos casos, los creyentes nombran a una persona para que “bautice” y haga entrega a su dueño, así nace una relación de compadrazgo que perdurará.

Las razones para tener una ñatita pueden ser muy variadas, pero la mas frecuente es para solicitarle un sin fin de favores: que cuiden la casa ahuyentando a los ladrones, que sus actividades económicas –negocios o trabajo- sean prósperos y en general para que en todas sus actividades y en la salud no tengan problemas. Es mediante los sueños que estas almas les previenen a sus custodios sobre algunos acontecimientos trascendentales.

Otro investigador que nos hace referencia a las ñatitas en el contexto urbano paceño, es Arandia (2006), quien afirma que: “las ñatitas” son cráneos humanos obtenidas de manera “casual” (encuentro del resto en algún lugar o regalo) en algunos casos y “provocada” (comprada de algún cementerio o persona en particular) en otros. Una entrevista también nos muestra que hace algunos años los empleados del cementerio vendían los cráneos de aquellos esqueletos que eran olvidados por sus familiares y pasaban a la fosa común por falta de pago. Muchos afirman que hubo una época en la cual esta práctica se convirtió en un negocio:

“Yo años vengo. Tengo mi ñatita María Simona, mujer es,... tengo una devoción a las ñatitas, por eso vengo, cada año le traigo, hace años que la he recogido a ella, en aquí, en el cementerio me han dado, pero después yo ya no le soltado años. Antes vendían cinco pesitos, después más caro, ahora ya no hay creo, han prohibido creo... sacaban... Ella nos

ayuda también pues, hay que tener fe en ella, hay que encenderle velas, siempre ponerle florcitas, los viernes, los martes: Usted sabe, nos ayuda a que no nos pase ninguna desgracia, nos cuida ella. Trabajo, sabe, yo ando hasta tarde de la noche y a mi no me pasa nada porque con ella camino, porque me voy a las dos de la mañana, una de la noche, nunca me ha pasado nada, ni cuando voy a fiestas, me recoge, es mi compañera (Juana, 2000)” (Arandia 2006:16).

Arandia (2006) nos dice que: una de las propiedades que se les atribuye es el poder de cuidar las casas de los malhechores; otro beneficio que proporciona tener una ñatita es sentir “compañía y protección” en situaciones peligrosas tales como transitar por las calles a tardes horas de la noche y en estado de ebriedad. Los argumentos pueden ser también diversos, así como son utilizados para proteger a sus dueños, su actividad también se concentra en los velatorios para provocar el arrepentimiento, remordimiento de los ladrones.

El mismo autor nos brinda también otro elemento importante dentro de las propiedades que se les atribuyen a las ñatitas, los fieles afirman que: las ñatitas más milagrosas son aquellas que pertenecen a personas que han tenido muerte violenta (en accidentes, insurrecciones populares, suicidios o asesinatos). Son almas cuyos espíritus son intranquilos y vagan en el mundo terrenal, ya que no era hora de su muerte. Esto, interesantemente, me recuerda a las categorías acerca de las formas de morir para los aymaras, recogidas por Bertonio, y a las que me referí en el capítulo respectivo.

Para Jensen (citado en Arandia 2006), la creencia en el hecho de que el que muere de muerte espectacular, y en particular violenta, se convierte en espíritu, demonio o fantasma está tan extendida entre los pueblos primitivos y se halla tan documentada, que parece legítima la conclusión generalizadora de que cuando se habla de muertos, temidos como espíritus, se trata sobre todo de víctimas de una mala muerte. Es así que el alma del cráneo se evidencia a través de los “sueños” que durante la noche provocan los espíritus de las ñatitas a sus poseedores: “es una persona que no conozco pero me ha hecho sueños, o sea sé

quién es, físicamente le conozco, pero en sueños, guapo es, en serio, es lindo (Patricia, 2000)” (Arandia 2006:18).

En muchos casos, los entrevistados afirman haber visto físicamente a la persona a quien pertenece el cráneo, así como también se sostiene que en muchos casos conversan con ellos y éstos les hacen conocer sus vidas, sus gustos y su carácter (Arandia 2006). Entre otras bondades que ofrece el tener una ñatita también existe una obligación de parte de los poseedores. Según Arandia (2006:17), “Muchas personas afirman haber sido “castigadas” por sus ñatitas cuando intentaron deshacerse de ella o cuando olvidaron encender una vela en día martes y viernes o peor aún cuando no le rindieron el respectivo culto el 8 de noviembre. Al parecer, existe cierto temor a que la ñatita se “enoje” con su poseedor y pueda provocar desgracias (...)”.

Otro dato interesante que aporta este investigador es el hecho de que en los últimos años no sólo existen cráneos de gente adulta, sino también, aunque en menos cantidad, de niños; los poseedores de éstos son generalmente homosexuales o transexuales que argumentan encontrar en estas almas los hijos que no pueden tener y afirman que les alegran la vida porque juegan y hacen travesuras (Arandia 2006).

Siguiendo a Arandia, “Al igual que los poseedores, los creyentes fieles de las ñatitas encienden velas blancas pidiendo favores que normalmente consisten en buena salud, suerte en el amor, éxito en los estudios y prosperidad. Es ya un protocolo preguntar el nombre (Cirilo, Luchito, Carmela, etc.) antes de elevar una oración y pedir bondades. Coronas de flores se van acumulando por encima de las ñatitas, al igual que velas, cigarros y coca. Se cree que las velas negras son para la maldición, enfermedad e incluso la muerte, y muchos depositarios de ñatitas rechazan este tipo de ofrendas. El *akhulliku* de coca es parte del rito, así como el compartir con la ñatita cigarrillos. Casi siempre, durante la celebración del 8 de noviembre, en la parte trasera del Cementerio, donde están enterrados los N.N. desciende una lluvia suave y aparece el arco iris, cuando es así, el buen augurio es excelente, porque son las primeras aguas para iniciar el *Jallu Pacha* o tiempo húmedo para la agricultura.

Desde ese lugar se contempla el Illimani, que es la montaña sagrada de la ciudad aymara, como Apu o divinidad protectora” (Arandia 2006:17).

Para Arandia el culto también tiene una fuerte relación con los aymaras, esto lo evidencia al afirmar que: “Para la cultura aymara la muerte es un estado terrenal donde el mas allá, no implica necesariamente lejanía. En todos los ritos está presente el principio de reciprocidad como un eje que articula a la comunidad; incluso en la devoción a las ñatitas se puede observar que se les brinda fiestas con el membrete de día de los muertos olvidados, repitiéndose la práctica del *ayni* y la cooperación. Los ritos no son rígidos ni responden a un solo sentido de significación” (Arandia 2006:18).

Arandia explica también que para la mayoría de las culturas, “el alma está ubicada en la cabeza, siendo ésta, al igual que el cráneo, la parte en la cual se concentra la sabiduría de los seres. Las ñatitas son la representación de aquellas almas que vagan por el mundo, ya sea porque murieron violentamente (en guerras, fenómenos naturales incontrolables – sequías, terremotos, riadas, suicidios, etc.) y no fueron socorridos y enterrados porque una vez muertos fueron olvidados y abandonados por sus familiares. Las “almas” de estos seres que vagan por el mundo, por lo tanto el mundo no está en armonía ni mantiene su equilibrio. Las fiestas en honor de los difuntos logran reestablecer la memoria mediante misas y fiestas; el asignar un nombre a un cráneo humano abandonado permite dar la opción de la identidad y de esta manera permite hacer “vivir” a esta alma como una especie de oportunidad hacia la vida; en muchos casos se dice que las ñatitas se enamoran entre sí, y hasta en algunas oportunidades se casan, esto se sabe a través de los sueños que provocan a sus poseedores. Las almas perdidas u olvidadas se integran al alma mundo o *jacha ajayu* para reestablecer el equilibrio y la armonía, así la vida del mundo continua sin mayores perturbaciones” (Arandia 2006:18).

Para Arandia (2006:18): “La sabiduría aymara y la religiosidad andina, también asumidas en las ciudades, conciben simbólicamente la devoción a la naturaleza y todo aquello que es palpable en la vida; la energía y presencia que ofrecen los difuntos se hace evidente en el

mundo de los vivos. Noviembre es el mes en que comienzan las `primeras lluvias y es importante que la fiesta sea buena para que la vida prosiga y el equilibrio de la naturaleza esté garantizada”

A pesar de que la propuesta de Arandia resulta muy interesante, esta denota una percepción dicotómica del mundo, en la que la cultura se opone a la naturaleza, concepción propia de la ontología naturalista. La presente investigación pretende dar una nueva mirada al culto, en la que se hace evidente que en los Andes el culto responde a otras características ontológicas, por las cuales las relaciones sociales juegan un rol preponderante.

En nuestro contexto andino, se entiende al mundo como un complejo de seres humanos y no humanos, que se relacionan entre sí, razón por la que no es posible afirmar que exista una simbólica devoción a la naturaleza, como afirma Arandia.

Una revisión exhaustiva del Culto a la ñatita, desde la perspectiva de diferentes investigadores del fenómeno, permite encontrar varios elementos interesantes que se constituyen en reminiscencias de ciertas particularidades del culto a la cabeza, dadas en tiempos anteriores: la ñatita es celosa y exige culto, tiene una personalidad propia que suele manifestarse en lo onírico (similar al “*riwutu*” del que hablaba Teijeiro para el área rural). Provee, si es bien tratada, bienestar y justicia, que evidentemente expresados en un contexto urbano no son ya la fertilidad de las tierras y la justicia comunal, si no la bonanza de los negocios y bienes propios, privados, y la protección y castigo de quienes atenten contra estos bienes o contra la integridad física del portador.

Como hemos visto anteriormente, la República trae consigo el abandono del campo de parte de la Iglesia, fomentado por el recientemente creado estado boliviano. En este contexto de abandono, incrementan nuevamente manifestaciones del culto a los muertos proveniente de épocas prehispánicas, que se había mantenido oculto. Evidentemente, el proceso sincrético con lo católico a lo largo de los siglos coloniales fue lo suficientemente fuerte como para integrar en estas visiones elementos cristianos, sin que eso modificase



significativamente el rol de los muertos en la vida del aymara rural. Este rasgo cultural viajó a la ciudad de La Paz al calor de las políticas agrarias que, desde mediados del siglo XIX, redundaron en la disminución de la propiedad comunal frente a la propiedad privada, en la disminución productiva del agro y en el despojo de tierras. Sumadas enfermedades y sequías, la migración campo-ciudad se hizo masiva.

El culto a la cabeza, largamente condenado por la sociedad paceña de la primera mitad del siglo XX, al igual que todo lo indígena, permaneció en el ámbito de lo oculto, secreto. Solo en los últimos años, a medida que se revaloriza lo aymara, la fiesta de las ñatitas se ha “publicitado” enormemente. Al mismo tiempo, se ha constituido en la expresión pública más notoria del culto urbano a la cabeza. Esto ha motivado una importante cantidad de interesante trabajo antropológico, al que me he referido.

De todos modos, a lo largo de mi propio trabajo etnográfico sobre el culto al cráneo humano en la ciudad de La Paz, he notado que esta manifestación religiosa del aymara urbano excede el contexto del 8 de Noviembre y la fiesta de las ñatitas. A continuación, además de mis observaciones sobre este importante evento anual (que denomino culto público), presento algunas particularidades del culto a la ñatita en otros dos contextos: el culto secreto, que supo en su momento mantener vivo el culto en momentos de opresión y desprecio social, y que lejos de ser desplazado permanece más vivo que nunca, y el culto privado.

## CAPÍTULO XII

### LAS ÑATITAS EN LA ACTUALIDAD: APORTES DESDE UNA NUEVA VISIÓN.

#### 1. Consideraciones Generales.

Actualmente, se da una configuración donde podrían identificarse tres realidades de la ciudad de La Paz. La primera, en torno a la plaza Murillo también llamada zona Central, donde se halla el centro administrativo de la sede de gobierno. La zona sur con la proliferación de Centros Comerciales, supermercados, embajadas y lujosas casas, al puro estilo “occidental” norteamericano y europeo, y finalmente la zona Norte y las villas. Estas últimas son las que concentraron la población de inmigrantes de provincia, y que aglutinan la población de clase media baja y baja de la ciudad. Sin embargo en la actualidad se dan algunas particularidades en torno la zona Norte, ó zona comercial de la ciudad (por ejemplo, en las calles Buenos Aires y Tumusla), antiguamente considerada la zona receptora de inmigrantes aymaras de sustratos bajos y pobres, que se dedicaban al comercio informal.

Estas zonas crecieron en su potencial económico configurando lo que podría llamarse el “estrato cholo” de la ciudad de La Paz, el mismo que originalmente estuvo compuesto de inmigrantes aymaras, y que actualmente podría mostrar la mayor incidencia de un Catolicismo Popular y sincrético, evidenciado en las entradas folklóricas tales como “El Gran Poder”, las fiestas patronales y subsecuentemente las “Prestes”. Estas últimas que evidencian la racionalidad andina en pleno, con sistemas como la reciprocidad y la redistribución, además de la exaltación del “prestigio” a partir de la ostentación de bienes, tales como la joyas de oro, las costosas vestimentas como las polleras, sombreros borsalinos, las mantas de vicuña, los dientes de oro y la contratación de bandas numerosas de música popular.

El hecho de que la religión católica haya sido impuesta durante el Período Colonial, por encima de grandes sectores poblacionales que tenían un sustrato religioso previo muy

consolidado, generó un fenómeno religioso de características particulares, una religión sincrética resultante de una imposición religiosa, una resistencia, una resignificación, y porque no, una adscripción voluntaria a la religión católica, en la que el prestigio pudo influir promoviendo el sincretismo.

## **2. El culto actual a las Ñatitas.**

A lo largo de la presente investigación, observé el culto en tres espacios: el público, el privado y el secreto, caracterizándolos en relación a los ámbitos de su desarrollo. A la vez, reconozco que varios de estos cultos pueden realizarse según el objetivo y sin ser excluyentes unos de otros. Así por ejemplo es posible que el culto privado, pueda también dar paso al público la festividad de Las ñatitas el 8 de noviembre, ó que el culto secreto derive en la formación de una cofradía, la que incorpore a la ñatita al culto público.

### **2.1 Culto Público.**

El culto público a las ñatitas se lleva a cabo, principalmente, en tres espacios de convivencia social: la iglesia católica, los predios del cementerio y los locales o casas de celebración de la preste. El culto comienza muchas veces incluso un mes antes, aunque siempre es importante el festejo de Todos Santos 1 y 2 de noviembre, donde además de conmemorar el retorno de los muertos de la familia dando alimentos a los que rezan por el alma de los difuntos, se “hace rezar” también por el alma de la ñatita. Lo que esencialmente se hace, en el culto público es anotar el nombre de la ñatita y el apellido del (la) propietario (a) en la iglesia, esto con el fin de que sea nombrada en la misa, que es considerada por el párroco como una misa en conmemoración de las “almas”.

En el caso de las cofradías el culto público comienza con los preparativos realizados ya sea por los “pasantes”, por un encargado de la cofradía o por el propietario de la ñatita. Los preparativos a veces inician, incluso un mes antes del 8 de noviembre. En el caso de los prestes, a veces éstos nombran padrinos de invitaciones, “colitas”, amplificación, misa,

local, etc., lo que sea necesario para pasar la fiesta de la ó las ñatitas. Las invitaciones (Fig.38) son entregadas con por lo menos una semana de anticipación, la misma que invita en primer lugar a la misa en el Cementerio General y finalmente al local donde se ofrecerá la fiesta. Es importante notar que a veces las cofradías ó los pasantes de las ñatitas cambian a sábado la celebración de la misa y del Preste. Esto respondería a fines netamente prácticos pues cuando se celebra la misa el mismo 8 de noviembre y en día de semana, no es muy probable que todos los invitados puedan asistir.



Fig.38. Invitaciones a la misa y preste de las ñatitas.

En la capilla del Cementerio General el día 8 de noviembre se realizan seis misas consecutivas a lo largo de la mañana, donde se congregan un sin número de personas creyentes en “las ñatitas” (Fig. 39). Actualmente, sin embargo la celebración de la misa a las ñatitas, se ha extendido y se ofician misas en su conmemoración incluso un sábado antes y uno después del ocho de noviembre, especialmente cuando la fecha cae en día de hábil.

En esta fiesta, se acostumbra ataviar los cráneos con coronas de flores, lentes, sombreros, pañoletas, gorras, gorros, lentes, lentes para sol, etc.

Muchos de los fieles participantes también rinden un Culto privado ó familiar a sus ñatitas, a veces incluso tienen más de una ñatita. Es posible evidenciar que, en otros casos adivinos(as) y *yatiris*, que practican el culto secreto, también participan en esta etapa del culto público.



Fig. 39. 8 de Noviembre: misa a las ñatitas en el Cementerio General de La Paz.

Como parte de los preparativos de la fiesta se suele “adornar” a las ñatitas, con coronas de flores que se les coloca en predios de la iglesia, dónde además se reúnen los invitados para escuchar la misa. Ésta se realiza en la capilla del Cementerio General y dura

aproximadamente 40 minutos. Inmediatamente después se procede a la bendición de los cráneos y creyentes con agua bendita (durante 20 minutos).

Los invitados y fieles de las ñatitas estilan llevar ya sea a la misa, a la familia creyente e incluso a la fiesta, un paquete de velas con el nombre de la familia o personas a nombre de las que se encenderán las velas a lo largo del festejo e incluso días después a la celebración.

*- Acostumbramos a llevar velitas con el nombre de la familia, para que los pasantes que la tienen en su casa no le hagan falta a las ñatitas y se prendan en nombre de la familia, así también se recuerda la ñatita de la fe de nosotros... (S, mujer 58 años)*

En el caso de que se “deba pasar la fiesta”, los pasantes y sus invitados se trasladan al local donde se apresuran a poner un altar adornado con flores y sobre éste a la ó las ñatitas, para inmediatamente proceder a una “misa” no oficial precedida por un laico o un catequista (Fig.40) que lee algunos capítulos de la Biblia y oficia una misa sin la eucaristía, luego de la cual los invitados y prestes se apresuran a compartir la comida.

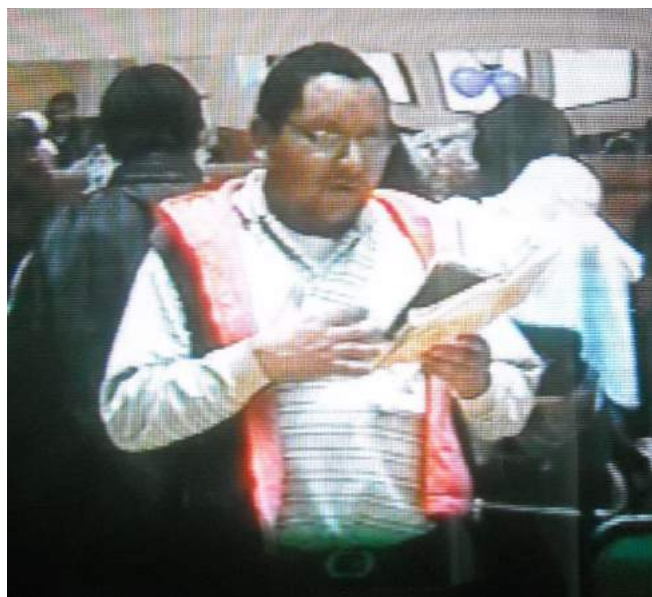


Fig.40. Catequista leyendo párrafos de la Biblia. Nótese que los fieles a las ñatitas se encuentran dándole la espalda.

Después de la comida, se comienza a recibir a los demás invitados (Fig.41) que llegan con cajas de cerveza y son recibidos con cohetillos, y una ronda de bebidas denominadas “ferrocarriles”, que no son otra cosa que varios vasos con cócteles y cerveza, en agradecimiento de las cajas de cerveza. Muchas veces los “pasantes” anotan la cantidad de cerveza regalada (Fig.42) en un cuaderno, esto con el fin de “devolver” cuando los donadores lleguen a ser “pasantes”.



Fig.41. Invitados siendo recibidos por la Preste.



Fig.42. Invitados convidan cajas de cerveza a otros asistentes.

Después de recibir a los invitados, todos bailan hasta que llega el momento crucial de la preste, el momento donde se debe “pasar el cargo de pasantes”, a otros nuevos que serán los encargados el siguiente año del culto a las ñatitas; se sabe que éstos nuevos pasantes se deben llevar por lo menos una de ellas a su casa y encargarse del culto público y privado con el fin de garantizar el bienestar de la cofradía.

Inmediatamente después de pasar el cargo, se procede a entregar los recuerdos de la preste, éstos son las “colitas” (Fig. 43, 44), que se comienza a poner primero a los prestes y luego a los padrinos, inmediatamente después se las coloca a los nuevos pasantes y luego a los invitados. La fiesta prosigue al ritmo de la música que a veces solo consta de una amplificación y otras veces además de bandas y mariachis. Esto depende de la capacidad económica de los pasantes.





Fig. 43. Flamantes prestes. Nótese que la mujer porta en la solapa una “colita” de calavera.

La preste es muy parecida a la que se lleva a cabo para alguna deidad católica como el Señor de Quillacas, la Virgen del Carmen, etc.:

- *ahora le hacemos fiesta también, ya debe ser unos 7 años...todos en la familia hemos pasado porque es muy milgrosa... el año pasado mi primo, este año yo y tenemos lista de pasantes hasta el 2017... (J, mujer 60 años)*
- *Su altar es como de cualquier santo nomás, con urna y todo... como del Sagrado Niño, igual nomás es... pero es diferente también porque la ñatita nos entiende también, por nosotros se ruega y como es persona nomás, todo entiende...(A, mujer 70 años)*



Fig. 44. “Colitas” de recuerdo del preste de las ñatitas, e invitación a dicho acontecimiento.

Para el caso de personas que no pasan ni reciben la preste, el culto público solo consta de la misa en la Capilla del Cementerio General, la bendición con agua bendita que da el cura católico, para posteriormente trasladar el lugar de culto a los predios del Cementerio General (Fig. 45, 46).

En los predios del Cementerio General y después de que terminan de officiar la misa, la gente se congrega con sus ñatitas en las afueras de la capilla, muchos hacen “velar”, es decir colocan velas blancas y negras sus ñatitas y otros incluso les ofrecen música contratando músicos en vivo que al terminar dicen: - *¡Esto viene para las almas benditas!...*

Después de rezar por el alma de las ñatita, los fieles *pijchan coca*, atavían las cabezas de las ñatitas con coronas de flores, además de ofrendarle a la ñatita cigarrillos, coca y alcohol. Los fieles se reúnen mientras se les sea permitido en torno a ellas (Fig. 45). Al atardecer se las lleva de nuevo a sus altares privados en las casas de sus portadores y dueños.

En esta celebración además de los sacerdotes católicos, también participan *resiris*<sup>15</sup>, que son bien recibidos a fin de que recen por el alma de las ñatitas a cambio de un poco de

<sup>15</sup> Persona que se dedica a rezar y pedir a Dios por el alma de las personas muertas. Estas personas son comúnmente halladas en el Cementerio General, son especialmente importantes en la celebración de Todos Santos.

dinero. También hay algunas personas que portan saquillos con pan ó *pasankalla* que invitan a la gente que reza por la ñatita (similar a Todos Santos).

Es costumbre que algunas ñatitas sean llevadas a visitar las tumbas de los parientes de su ó sus portadores enterrados en el Cementerio General.



Fig. 45. Altares colocados en las afueras de la capilla del Cementerio General de La Paz, el 8 de Noviembre.

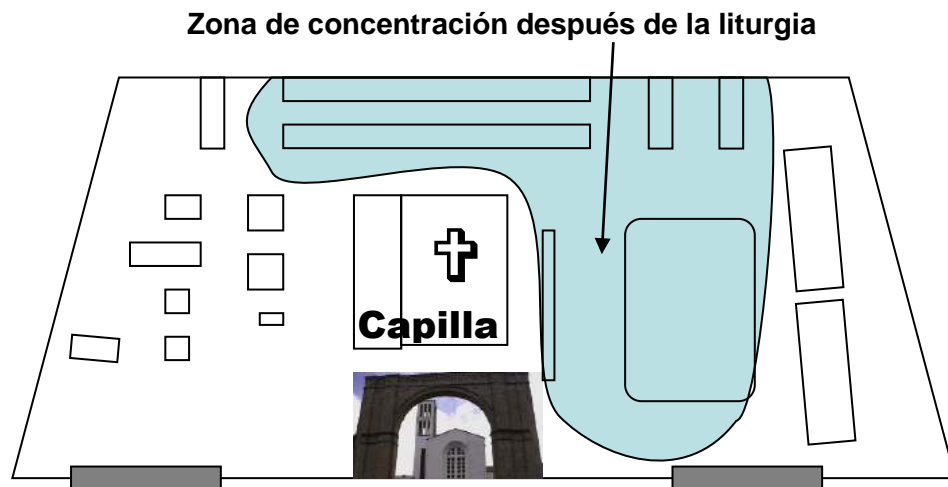


Fig. 46. Área al interior del Cementerio General en la que se concentran los fieles de las ñatitas después de la misa.

### 2.1.1. Cumpleaños de La Ñatita.

En el llamado “cumpleaños” de la ñatita, se realiza una misa de almas. Se suele llevar a la iglesia a la ñatita escondida en una caja o entre aguayos para que otros devotos cristianos no las noten. Se anota la misa con el nombre de la ñatita y el apellido de la portadora ó creyente, que es la dueña de la cabeza. Se celebra su cumpleaños el día que ésta fue obtenida y por motivos espirituales:

*“le pedí a ñatita un milagrito y me ha concedido, ella me ha pedido en sueños, por eso le estoy poniendo su misa que le he prometido...”* (P, mujer 53 años)

También este es un buen motivo para aglutinar algunas personas inmediatamente relacionadas a la portadora, que además son fieles creyentes en “las almitas olvidadas”, las mismas que se reúnen después en algún local, rezan y luego celebran una fiesta, además de hablar acerca de sus obligaciones con otras ñatitas y con el mausoleo de ASOFAMD<sup>16</sup> (Fig.47) dónde tienen su lugar de reunión los días lunes, martes y viernes:

*-“ Quince años que vengo aquí a este lugar a verme de las almitas, pero no es solo este lugar, sino que también es todo esto (señalando un área muy amplia), era un descampado antes, aquí les enterraban a varios que no tenían quien les vea y reconozca, era un lugar en el que siempre se ha tenido fe, aunque ya hace varios años sin respeto se ha vendido este lado, como este mausoleo para los policías, que han construido sobre los restos humanos de cuanta gente...sin respeto se han construido, aquí nomás (señalando el mausoleo de ASOFAMD) parece que cientos de personas están enterrados...”*

*Somos muchos y aquí nos reunimos para limpiar el mausoleo, poner flores, incluso esas plaquitas nosotros les hemos puesto, de este lugar nadie se acuerda ni los de asofan, nosotros venimos aquí y hacemos los aptapis, traemos comida y compartimos, siempre nos venimos a rezar y ha hacer rezar... Yo soy devota de las almas olvidadas, vengo todos los*

---

<sup>16</sup> Asociación de Familiares de Desaparecidos políticos, también se puede ubicar en los carteles como M31.

*lunes aponer flores y a rezar por estas almitas que no tienen nombre... otros vienen martes y viernes también ...”* (P, mujer 53 años).



Fig.47. Mausoleo de ASOFAMD. M31

Posterior a la misa, se celebra una fiesta en un local (Fig. 48), aunque ésta es mucho más pequeña que la preste. Al llegar al local se coloca a la ñatita en un altar y se inaugura la celebración con algunas oraciones como el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María, y una oración pidiendo por el alma de la ñatita. Finalmente se comparte bebidas alcohólicas y se baila con una amplificación.



Fig. 48. Foto de la fiesta de cumpleaños de la ñatita, devota recibiendo a una invitada.

### ***2.1.2. Culto a los cráneos de niños.***

A lo largo de la presente investigación, no hallé referencia alguna al culto a los niños muertos ó a la manipulación ritual de restos mortales de niños para la época prehispánica y colonial.

Sin embargo, en el texto de Antonio Paredes Candia (1995) referido a *La Muerte ó Tukusiwa*, hallé referencias de finales del siglo XIX que reportan, para la ciudad de La Paz, la creencia en la que los niños muertos son “angelitos”, una idea católica que afirma que los niños muertos, por el hecho de nunca haber cometido pecado llegarían al cielo. La creencia se hace evidente en la costumbre de vestir a los niños fallecidos como ángeles, así incluso se los hacía salir en procesión, vestidos de blanco y con alas de papel. Esta costumbre parece haber estado vigente hasta mediados del siglo XX.

Durante mi trabajo de campo, el 8 de noviembre del 2005, hallé durante la misa del Cementerio General, unos pocos casos de culto a cráneos infantiles, que eran denominados angelitos, otra evidencia de la influencia católica en la creencia en las almas de los muertos (Fig.49).



Fig. 49. Estandarte portado por fieles a los “Angelitos”, en la misa a las ñatitas del 8 de Noviembre.

Si bien también se pasan prestes a las almas de los angelitos, éstos son casi siempre adorados en el ámbito de lo privado ó familiar, pues se cree que los angelitos son protectores óptimos de las familias y que también ayudan a las parejas que no pueden tener hijos:

- *El angelito se llama Joselito, es de la familia... Arto se pide por nosotros, y a una pareja incluso que no podían tener wawa les ha hecho el milagro, desde ahí están ellos pasando el preste (M, mujer 38 años).*

El culto a las ñatitas de niños es evidencia de sincretismo, pues la figura del niño bautizado como puro y angelical, se ha visto incorporada al “panteón” animista, pues será un intercesor directo entre los vivos y otros seres espirituales, entre ellos el Dios católico.

## 2.2. Culto Privado.

El culto privado se lleva a cabo en el ámbito doméstico, relacionado el núcleo familiar. Éste está enmarcado en la creencia de las almas, y que ellas a veces se quedan junto a sus huesos para cuidar a los que creen en ellas y las recuerdan. Para entender un poco este tipo de culto, pregunté a varias personas a cerca del origen de la ñatita, es decir si ésta era de un familiar fallecido ó cómo había llegado a las manos de su actual “dueño/a”. Muchas personas dijeron que se trataba de adquisiciones ó incluso herencia de algún familiar que creía en ellas:

- *Ella es Marcia y él es Toby los tengo ya como 10 años, Eran de mi tía, dice que eran de ella sus tíos...* (M, varón 50 años).
- *Mi tía, su esposo, de ella era, de eso me lo prestó y ya lo tengo un año... ella recién lo tiene 5 años ya debe ser...* (A, mujer 38 años).
- *La ñatita se llama Rosita García, le pedimos salud, le pedimos que cuide a la familia, también le pedimos bendiciones muchas...* (A, varón 63 años).

La respuesta más común fue, que la adquirieron hace algunos años y que ésta cuida la casa y es como un miembro de la familia que se encarga del bienestar material de la familia. Cuida la casa evitando la entrada de ladrones protegiendo así los bienes materiales de la familia. El culto privado se lleva a cabo los días lunes, considerados los días de las almas, éste día los creyentes ponen flores delante de la calavera, encienden velas blancas y elevan algunas oraciones católicas tradicionales y “piden favores” a las ñatitas. También dijeron otros informantes que le prendían velas y le rendían culto los martes y viernes. Los



creyentes afirman no tener una oración dirigida a ellas, sino que piden a Dios por el alma de la ñatita. Algunos afirman que si uno “se olvida” de poner flores, velas y de rezar éstas reclaman a través del sueños y muchas veces incluso llegan a manifestarse materialmente moviendo cosas y haciendo ruidos como de pasos, incluso llorando por la ingratitud de sus fieles portadores:



Fig. 50. Ñatita a la que, después de la misa, retornarán a su hogar.



Fig.51. Ñatita Rosita García, en las afueras del Cementerio General de La Paz. Una vez terminada la misa, retornará a su domicilio.

El Culto Privado se caracteriza por llevarse a cabo en el ámbito familiar:

- *Nosotros después de la misa la casa nomás nos vamos, no sabemos hacer nada más...si no se reclama también... velitas, flores, eso no más le ponemos lunes...* (M, varón 50 años).
- *Me lo llevo nomás, su misita, eso nomás le hacemos, en su cumpleaños a veces mi tía le ha hecho pasar misa también... luego en la casa nos almorzamos toda la familia* (A, mujer 38 años).

A pesar del carácter predominantemente privado, los fieles y sus ñatitas participan también de una parte del culto público, la misa.

### **2.3 Culto Secreto.**

El culto secreto en la Ciudad de La Paz, se lo lleva a cabo en diferentes zonas periurbanas y/o villas (Fig. 52 y 53), donde distintos especialistas rituales han asimilado el culto a los cráneos humanos, como parte de un culto sincrético que tiene como principal deidad al Dios católico. Como su nombre lo indica éste es un culto que es practicado por pocas personas, las mismas que se dedican a las prácticas mágicas, muchas de las cuales se encuentran “mal vistas” por la comunidad en general.

Durante el transcurso de la investigación encontré dos tipos de especialistas rituales, el primero típicamente andino, se hacía llamar *yatiri* (S.Q.); y otra adivina o “bruja” que prefiere hacerse llamar “consejera espiritual” (W).

*“Yo soy yatiri, es decir me dicen como brujo me dicen, pero puedo hacer de ambos, el bien puedo hacer como el mal a los enemigos...soy de Charaña, allí yo tengo mis llamitas que también hago hacer manta de vicuña o vendo llama para mi necesidad...”*  
(S.Q, varón 63 años).

*“De aquí soy, bachiller soy, pero mi mamá del campo se ha venido, antes vendíamos y luego mi mamá se ha dedicado a esto. En una caseta roja trabajaba mi mamá a lado de la puesta del Cementerio General hasta que le han hecho la guerra y aquí nos hemos venido... de ahí soy consejera espiritual igual que mi mamá”* (W, mujer 19 años).

Ambos tipos de especialistas rituales, tienen en común la adivinación del futuro, aunque en el caso del *yatiri* éste prefiere realizar sus “lecturas” en hojas de coca, mientras que las “consejeras espirituales” prefieren las lecturas en naipes españoles y cigarros, aunque también pueden realizar las lecturas en las hojas de coca.

Respecto a la adivinación Castiglioni afirma que: “Ésta deriva de un deseo de un conocimiento de lo oculto el cual se origina, de la comprobación de la insuficiencia de las fuerzas y los sentidos del hombre, y por otra parte de la convicción de que solo un aumento de su conocimiento llevarle a obtener cuanto se necesite para la vida, asegurarla e incrementar su bienestar. Sin duda, “la adivinación es una forma de la objetivación del deseo de vivir y de conocer” (Castiglioni 1947: 62).

Es evidente que la adivinación del futuro y la necesidad del ser humano de prever la escasez y los problemas rutinarios, hacen que se busque respuestas a través de métodos como la adivinación. En nuestro contexto, es interesante notar que la mayoría de las preocupaciones tienen que ver con el entorno social, así los llamados “miramientos” ó habladurías, envidias y rencores, son preocupaciones centrales que atañen al común de la población en todos los niveles socioeconómicos.

Inmediatamente después de que los clientes encuentran respuestas a sus preguntas, recurren en su mayoría a la magia. Después de saber su porvenir, los individuos se encuentran en un estado de ánimo especial, el cual es propicio para que los especialistas rituales ofrezcan otros servicios. En el caso del *yatiri*, algunas “mesas blancas”, “grises” ó “negras” que tienen la finalidad de cambiar el rumbo de los acontecimientos a favor del cliente.

En el caso de “las consejeras espirituales”, muchas veces ellas ofrecen “limpias”, “amarres” y “maldiciones”, incluso “pasar mesas” a la manera de los *yatiris* tradicionales.

La función de las ñatitas en ambos casos es el mismo, ayudar a los devotos y cumplir con las peticiones que ellas le hagan. En todos los casos los especialistas rituales aseguran que “trabajan” con ellas:

*“ mi ñatita se llama Andresito, el me ayuda con mis trabajitos.. ” (S.Q, varón 62 años).*

*“Yo trabajo con 6 ñatitas: las que están aquí son la Gladis y el José” (W, mujer 19 años)*

En relación a la manera cómo estos especialistas rituales han obtenido las ñatitas, el *yatiri* y la “consejera espiritual” afirmaron haberlas comprado:

*“Ya hace mas de 10 años yo la he comprado a uno de sus familiares, su hermana creo..., dice que era un chico de cómo 27 años que por la Buenos Aires se había hecho matar, dice que saliendo de un bar le habían asaltado, dice que con arma blanca le habían estido y que de inmediato se había fallecido...Yo he pagado como 300 bolivianos esas veces harto plata era, pero tampoco he regateado, me estaba yendo mal y con todo siempre he sacrificado mi llamita para pagar, además como me han contado que se había estido (creo que se refiere a muerto de manera violenta) rápido nomás le he comprado y me lo he llevado a mi casa, además como ya me habían dicho su nombre, rápido nomás me ha ayudado en todo también...” (S.Q. varón 62 años).*

*“Mi mamá siempre había comprado, de aquí del Cementerio General... de ahí hemos hecho desenterrar, son almitas olvidadas” (W, mujer 19 años).*

Acerca de las peticiones mas frecuentes hechas a las ñatitas, ambos coincidieron que lo más importante es la salud, el amor y el dinero. También coincidieron que la venganza era otra motivación importante en los clientes. Sin embargo encontré alguna respuesta un poco más elaborada en el yatiri:

*“Sobre todo de mis clientes, ha veces les han robado y quieren recuperar sus objetos valiosos, a veces trabajo, o platita o venganza, cuando por ejemplo les roban, harto se piden con velas llorando y tomando con cerveza, dos días siempre sabemos pedirle llorando, se conmueve también y nos lleva a la casa del ladrón ahí nomás le estimos y varias veces incluso garajes de autos hemos pillado con el auto desmantelándose, pero así hemos recuperado”* (S.Q, varón 62 años).

En relación a la manera en la que se les da ofrendas, ambos especialistas aseguran que solo se les da cigarro, coca y alcohol, además les encienden velas (Fig. 53). En estas últimas, la “consejera espiritual” asegura también poder “leer” el futuro ó el presente de otros individuos no involucrados en el rito:

*“Por ejemplo, bautizamos a la vela con el nombre de la persona y le damos la vuelta a la vela y la encendemos al revés. Según la vela arda y “llore”, sabemos si la persona está feliz o está llorando. Cuando explota haciendo chispa, significa que está renegando... Si se consume rápido la vida de la persona va ha ser muy corta, en cambio si está enferma y tarda en consumirse la vela, significa que la persona se va a recuperar...”* (W, mujer 19 años).

Ambos especialistas concuerdan en que es necesario tener fe para que la Ñatita oiga las peticiones.

*“Bien siempre me lo tengo fe..., todo siempre hace, cuando necesito clientes me manda, otros vecinos o conocidos vienen y le piden y luego me regalan mi centavito también, nunca me hace faltar...”*(S.Q, varón 62 años).

*“Fe nomás es, hay que tenerle fe, todo ayuda, igual que el Dios con la fe todo puede”* (W, mujer 19 años).

Con respecto a los días de culto preferidos para las ñatitas, ambos especialistas rituales aseguran que los días lunes son los días de las almas:

*“Lunes es día de las almas, siempre hay que prenderse velitas y pedirse, después cualquier día se le lleva a misa, pero escondida porque a veces los curas no quieren ni hacer escuchar misa ni ponerle agua bendita, nada siempre..., hay que llevar en una cajita bien tapadito con un trapito... Otro día es en noviembre es su fiesta el 1º y el 2 se le hace comer, pero es mas importante el 8 de noviembre, hay que llevarle siempre a misa, sino se enoja, llora te hace sus maldadcitas, todo...”* (S.Q, varón 62 años).

Para el caso de la “consejera espiritual”, también los viernes y martes serían importantes en el culto y sobre todo en la práctica de la magia:

*“Lunes hay que recordarse, siempre, aunque también los viernes y martes es para maldición...”* (W, mujer 19 años).

Al preguntar a los especialistas rituales si alguna vez se pudieron comunicar con las almas de las ñatitas, ambos divergieron en la respuesta:

*“En sueño siempre le veo, a veces así me avisa sobre las cosas perdidas, ó si alguien se va a morir...”* (S.Q, varón 62 años)

*“Yo no, solo a mi mamá le ha hecho sueño ya no quería trabajar con ella, por eso la hemos regalado a otra persona...”* (W, mujer 19 años).

Es evidente que la experiencia en el Culto secreto a “las ñatitas” es diferente en ambos especialistas rituales, que aunque comparten algunas peculiaridades, difieren en cuanto a su experiencia de “urbanos” andinos. En el caso del yatiri, su proveniencia del campo parece configurar algunas cosas como la importancia de la experiencia onírica, y la alucinación, como componentes clave y posibles supervivientes del culto ancestral.

Otras prácticas relacionadas al panteón andino, considerado pagano son importantes, el yatiri aun conserva los ejes de las creencias andinas: el culto a las montañas, apachetas, *Pachamama*. En tanto la “consejera espiritual” (Fig. 52, 53), prefiere las “limpias”, y libaciones a los santos católicos como Santiago, que dicho sea de paso es la simbolización de la antigua deidad *Illapa* ó rayo, que también actualmente es objeto de culto en comunidades andinas del Altiplano al igual que de los aymaras urbanos de nuestra ciudad.



Fig. 52. Interior de un puesto callejero de consejería espiritual, en las inmediaciones del Cementerio General de La Paz. Nótese la presencia del culto a las ñatitas simultánea al culto católico.



Fig. 53. Ñatita. Nótese las ofrendas de velas, flores, coca y cigarro.



Fig. 54. Altar de ñatitas en altar de otro sitio de consejería espiritual en la zona norte de la ciudad de La Paz, al que numerosos clientes acuden por consultas de adivinación y solicitud de bendiciones y brujerías.





Fig. 55. Velas negras y rojas encendidas para solicitar favores a las ñatitas de la imagen anterior. Estas velas también son objetos de adivinación.

### **3. Ofrendas que intervienen en el culto.**

En el culto a las ñatitas se utilizan de manera general flores, coca, cigarro, alcohol y agua bendita.

#### **3.1 Las flores.**

Las flores que se utilizan en el culto, son ofrendas que están presentes igualmente en el culto a santos católicos y en los cementerios en las tumbas de los familiares fallecidos. Durante el culto público, privado y secreto se utilizan preferentemente las flores de color blanco, aunque en el culto privado éstas varían su color y pueden tratarse de claveles rojos, rosas de diverso color, e incluso margaritas de color naranja, algunas personas incluso afirman que ponen las flores que prefieren las ñatitas y que manifestaron a su dueña en algún sueño:

*“Yo en mi casa nunca me olvido de ponerle sus flores, en un sueño me ha pedido que le ponga claveles rojos, pues esas eran sus flores favoritas cuando estaba viva...”(B1)*

Sin embargo el día de las ñatitas durante el culto público se las prefiere blancas, aunque la mayoría no sabe por qué, solo se limitaron a contestar que es color que prefieren las almitas. Indagando a cerca de los significados de los colores encontré una interesante referencia escrita por Girault (1988) quien refiere al color blanco como hankko para los hablantes aymaras y yurak para los quechuas, al parecer para ambos el blanco es un símbolo de fertilidad, fecundidad y abundancia de productos de la tierra. Su carácter es femenino y por ello su asociación directa con la tierra, el agua y en cierto modo el trueno.

### **3.2 La Coca.**

La coca ó *Erythroxylon coca*, se la utiliza en el culto, principalmente como ofrenda a la ñatita y a la vez es un elemento que se tiene la costumbre de “masticar” ó más bien, pinchar. Durante el culto, ya sea en los predios del cementerio, en las reuniones de los practicantes del culto ó en los cultos secretos es un elemento imprescindible. Los fieles meten coca en la boca de la ñatita y la ponen por debajo de ella, luego ellos mascan las primeras tres hojas pidiendo “Licencia” ó permiso al espíritu de la coca llamada *Inalmama*. Inmediatamente después comparten la coca con los demás fieles a manera de confraternizar. Girault (1988) refiere su uso en el campo de lo mágico y religioso, considerándolas como uno de los alimentos preferidos de los espíritus de los antepasados y de la Pachamama.

### **3.3 El cigarro ó tabaco.**

Su utilización como ofrenda a las ñatitas es importante, pues al parecer es un elemento esencial, pues todas las ñatitas “fuman”. Incluso en los cultos secretos se “hace fumar” a las ñatitas varios cigarrillos a fin de satisfacerlas del todo para que ayuden con los propósitos

del ritual. También se encienden cigarros y se los coloca en la boca de “las ñatitas” y se observa la manera en la que el cigarro se consume, cuando se consume muy rápido indica que ésta se encontraba “hambrienta” y se busca satisfacerla con más cigarrillos, coca y alcohol. Cuando por el contrario no se consume el cigarrillo y se apaga, a veces significa que la ñatita se encuentra enojada o no quiere colaborar con el trabajo para el cliente, razón por la que los especialistas rituales tratan de persuadirla ofreciéndole más cigarrillos e incluso cambiando la marca por otra que a la ñatita le guste más.

Al parecer el tabaco también es una ofrenda particularmente apreciada por los espíritus de los ancestros, ofrecida siempre como cigarrillos. Es interesante saber que a los malignos ó supayas también les agrada, aunque a ellos se les ofrece solo las colillas o cenizas. (Girault 1988). Por otra parte, al tío de la mina también se le ofrendan cigarrillos a cambio de una buena producción minera.

### **3.4 Alcohol.**

El alcohol es tanto ofrecido a “las ñatitas” como consumido durante el culto secreto, incluso saboreado y escupido según su configuración en el suelo se lo utiliza para saber el futuro. El alcohol de caña se lo utiliza también para la *ch`alla* ó aspersión. El alcohol de caña y/o la cerveza también se utilizan en los cultos secretos para llegar a un estado alterado de conciencia y poder comunicarse con el alma de la ñatita, para con ello saber por ejemplo el lugar donde se encuentra algún objeto perdido ó para saber la identidad de un ladrón

### **3.5 Agua Bendita.**

El agua bendita se la utiliza principalmente en el culto público, inmediatamente después de la misa y después de realizar las lecturas bíblicas y elevar oraciones en el local donde se llevará a cabo la preste. Este elemento es evidentemente católico y fue introducido por los europeos desde la Colonia Temprana.

### **3.6. Las Velas.**

Estas son utilizadas en el culto a las ñatitas, en sus diferentes ámbitos. Esta tradición proviene de creencias y prácticas católicas, aunque en nuestro contexto se ha innovado su uso. Las velas también son utilizadas para adivinar las emociones de las personas. Cuando un Consejero Espiritual ve la vela chistar, suele interpretarla como el llanto de la persona representada en la vela.

Las velas se utilizan de distintos colores, para diferentes peticiones. Así, las velas rojas son para el amor, las verdes para el dinero, las amarillas para la salud, y las negras para maldecir a otras personas. De todos modos, el color de vela más utilizado, sobre todo en el culto público y privado, es el blanco.

### **4. Comunicaciones oníricas con las ñatitas.**

La experiencia onírica es muy importante para los creyentes en las ñatitas. Mucha gente afirma haber conocido la apariencia, el sexo y la identidad de la ñatita a través de sueños:

*“ (...) después de que me la han regalado, una noche con ella me he soñado, una cholita había sido, me ha dicho que se llamaba Gladis y que jovencita nomás se había muerto en accidente, me ha pedido aguita, sed me ha dicho que tenía... bien harto me he asustado, por eso he comenzado a hacerle misas y todo....”* (H, varón 50 años).

*“ (...) se había dormido y con un señor se había soñado, él le había dicho por qué no me quieres invitar pancito... porque no me invitas agua, bien avara, vieja fea, gorda, le había dicho, le había insultado grave a mi mamá... hasta hacerle llorar siempre... cuando ella le había dicho quien pues te crees que eres vos?, para*

*decirme así, le había dicho... mi nombre es Cirilo, y soy de Collana le había dicho... y mi mamá rápido le había reconocido... (J, mujer 48 años).*

Al observar otros relatos más que aseguran este tipo de comunicación con el alma de la ñatita, sumada a la manera en la que ésta se comunicaba con el *yatiri* y con la madre de la consejera espiritual (a la que me referí con anterioridad en el culto secreto), concuerdo con Castiglioni (1947), quien afirma que la razón por la que los sueños han tenido siempre un notable papel en la magia derivan de que esencialmente corresponden a la esencia misma de la hechicería, que es, sobre todo, la objetivación del deseo.

A partir de los sueños y la perspectiva humana que tienen de sí mismas las ñatitas, es posible evidenciar el multinaturalismo perspectivista propuesto por Viveiros de Castro (2004). Para sus fieles, las ñatitas tienen voluntad propia, una personalidad totalmente humana. Así también ellas en sueños pueden reclamar lo que piensan que necesitan, como coca, cigarro, agua o pan, incluso misas católicas, exigiendo siempre ser recordadas.

Mucho se puede decir acerca de los sueños en el mundo andino y en nuestro contexto general. Hace poco hablando acerca de mis sueños, le conté a una amiga cercana:

*- que recientemente soñé que estaba en la cima de una montaña, acompañada de un comunario que vestía poncho café y un gorro tipo "Ch`ulu". Ambos mirábamos un gran espejo de agua, a lo lejos, algo parecido al Lago Poopó de Oruro visto desde un cerro cercano.*

Ella inmediatamente me contestó:

*- tal vez se trate de un Achachila, awilo ó incluso Dios... Me dijo además que a veces estas deidades se presentan en sueños: - A veces dice que se aparecen los achachilas ó awilos e incluso Dios en el sueño... a veces es como un mendigo al que hay que pedirse para que nos cuide... a veces te está avisando algo... incluso la virgen dice que se aparece como una mujercita pobre y mendiga a la que hay que darle cualquiera cosita si te pide... (JL, mujer 56 años)*

A mi amiga, le pareció un buen sueño, algo que según ella significa que “alguien” me cuida.

De todas maneras, aun hay que esperar a que algún investigador ahonde en el tema, que aunque resulta apasionante no es tema central de la presente tesis. Para finalizar decir que en los sueños andinos se tejen realidades subjetivas que atan el mundo individual de los deseos, con el mundo social. Razón por la que nuestros sueños se definen en relación al “otro” que aunque comparta todos los rasgos culturales con nosotros es un “otro” ser social, que interacciona con nosotros a través de sus deseos y pasiones, tales como el afecto o la animadversión, la empatía o la antipatía.

**CAPÍTULO XI**  
**TRES BREVES BIOGRAFÍAS:**  
**ROSITA ROBLES, ANDRESITO Y CIRILO**

**1. Rosita Robles.**

Este capítulo surgió a partir de una conversación que tuve al comienzo de esta investigación. El 8 de noviembre del 2005, en el Cementerio General de La Paz, observé por primera vez el culto a las ñatitas. En esta ocasión me acerqué a preguntar a varios fieles acerca del culto. De este modo, abordé a un señor que traía su ñatita sobre una bandeja. Al terminar la misa, me puse a conversar con el, y le pregunté si me podía contar acerca de su ñatita. El señor me miró y me preguntó: - *¿contar que cosa?* Yo le respondí: - *lo que usted quiera.* (pues era mi primer acercamiento al tema).

El me respondió: -*ah... lo que usted quiere es su biografía de la ñatita.*

Ese momento, a pesar de sentirme contrariada con el uso de la palabra biografía, le escuché atentamente, pues el me dijo:

*- Se llama Rosita Robles, yo me la he rescatado en mi barrio. Unos chicos estaban jugando fútbol con ella, grave le estaban pateando.... yo les he quitado, y les he reñido...me la llevé a mi casa, y desde ahí la tengo, ya deben ser varios años. Ella es bajita, en sueños me ha aparecido diciendo yo me llamo Rosita. (P, varón 65 años)*

El portador de Rosita apellida Robles, y con mucho cariño se expresó de su ñatita, la misma que ahora lleva el apellido de su nueva familia. Una vez que mi entrevistado terminó de relatarme acerca de la vida de la ñatita, que en primer lugar el había rescatado en la calle, al que el le había dado una identidad y su propio apellido, y con la que tiene una relación estrecha y una comunicación a través de sueños, me sentí contrariada y confundida. Por

muchísimo tiempo esta entrevista fue causa de confusión. Incluso había decidido no tomarla en cuenta.

Finalmente, una reciente referencia sobre estudios de la ontología animista en la Amazonía, le dio un marco teórico a la presente investigación, y logré una explicación que ha satisfecho mis cuestionamientos, propios de la ontología naturalista. Esta última es antropocéntrica, dicotómica, y sesgada, mientras que la ontología animista propone la existencia real de seres no humanos, es decir espirituales, como la *Pachamama*, los *Achachilas*, la *Qhota Mama*, que son personas, y que gracias a su interioridad humana tienen una personalidad propia, y pasiones, afectos y animadversiones.

De igual modo, se entiende que las ñatitas son personas. No objetos de culto como esa cosa material y vacía que de principio propuse en la tesis, usando el nombre propio de clasificaciones biológicas. De todas maneras, y después de comprender la ontología animista, muchas de mis dudas se disiparon. Nosotros, aún siendo hijos de la academia de la ciencia de ontología naturalista, por nuestro carácter andino no escapamos a nuestra esencia animista: aún *ch'allamos*, hacemos pasar mesas rituales, y participamos de infinidad de ritos andinos que forman parte de nuestra cotidianidad.

En esta misma línea, me di cuenta de que la creencia en los muertos como parte de nuestra vida es también cotidiana, ya que nosotros visitamos las tumbas de nuestros parientes muertos, dialogamos con ellos y les pedimos bienestar y protección. Lloramos las injusticias y pedimos su ayuda, hecho que sería imposible desde la ontología naturalista, en la que el muerto deja de ser alguien.

En otro ámbito, el académico, a lo largo de mi investigación documental, me di cuenta de que muchos trabajos de tesis y libros están dedicados a parientes muertos, aún la presente investigación estuvo dedicada a mis muertos, aún antes de la presente reflexión. A continuación presento otras dos biografías, transcritas de manera literal. Ambas evidencian los tópicos investigados a lo largo del presente escrito.



## **2. Andresito.**

*Ya hace mas de 10 años yo la he comprado a uno de sus familiares, su hermana creo..., dice que era un chico de cómo 27 años que por la (calle) Buenos Aires se había hecho matar, dice que saliendo de un bar le habían asaltado, dice que con arma blanca le habían estido y que de inmediato se había fallecido...Yo he pagado como 300 bolivianos esas veces harto plata era, pero tampoco he regateado, me estaba yendo mal y con todo siempre he sacrificado mi llamita para pagar, además como me han contado que se había estido (creo que se refiere a muerto de manera violenta) rápido nomás le he comprado y me lo he llevado a mi casa, además como ya me habían dicho su nombre, rápido nomás me ha ayudado en todo también...*

*Al llevar a mi casa, inmediato hemos empezado a trabajar, primero le he invitado coquita, cigarro, su alcoholito y así nomás le he dicho que tenemos que trabajar... bien hemos empezado, velas he puesto y con una señora que se ha pedido rápido nomás le a ayudado... Otra vez un taxi se había perdido (robo), una señora me ha pedido que se lo vea en coca, un ladrón siempre había sido...*

*Sobre todo de mis clientes, ha veces les han robado y quieren recuperar sus objetos valiosos, a veces trabajo, o platita o venganza, cuando por ejemplo les roban, harto se piden con velas llorando y tomando con cerveza, dos días siempre sabemos pedirle llorando, se conmueve también y nos lleva a la casa del ladrón ahí nomás le estimos y varias veces incluso garajes de autos hemos pillado con el auto desmantelándose, pero así hemos recuperado...*

*Siempre se piden para negocio, venganza, justicia y hasta para los estudios... ayuda siempre, solo con harto fe hay que pedirle y hay que darle también... se sabe pedirse en sueños... (La ñatita se aparece en sueños y pide lo que quiere).*

*Una vez he hecho casar con otra ñatita, María se llamaba, una cholita bien jovencita se había muerto...se había matado creo (se suicidó)... me he comprado de un comerciante del Alto, de 15 añitos dice que se había muerto la cholita, bien les he juntado, les he hecho casar siempre...*

- ¿Cómo a hecho casar a las ñatitas?

*Como juntado, les he puesto juntos y les he dicho: desde ahora juntos, casados como pareja van a estar me han de ayudar...Ni un día siempre se han estado tranquilos, la cholita se metía en mi cama, el Andrés en la cama de mi hija, que ese entonces estaba saliéndose bachiller, mucho molestaban, bien harto nos hemos asustado, les hemos separado siempre. Cosas movían, como bailando, en la cama se saben meter y así un problema nomás...*

*Una vez separado el Andresito, se ha tranquilizado bien luego hemos seguido trabajando, desde esa vez ya no he querido tener otro en la casa... Igual que el gente se ha enamorado parece, locura se había hecho dar con la Maria, luego separado bien también estaba... Ahora sabemos trabajarnos, es bueno para hacer pescar la mentira, el engaño, para hacerse pagar las deudas y para regresar a la gente el mal que nos desea, bien es cuando se le pide contra la envidia...*

- ¿Cómo hace Andresito que a uno, otra persona le devuelva lo que le debe?

*Le molesta siempre pues, le persigue como sombra le hace asustar, le quita el sueño, le atormenta grave, incluso en sueños se sabe aparecerse a la persona, bien grave sabe ser, hasta le puede hacer enfermar del susto... Cuando se le pide venganza rápido sabe castigar a la persona que nos hace mal, también hace regresarse las maldiciones...*

*Para saber quien nos ha embrujado, hay que ir después de la media noche a la Apacheta, hay que alzarse una mesa, luego hay que llamar el ajayu del que nos ha hecho mal y viene*

*siempre como fantasma viene y todo sabe confesarse, cuando a hecho el brujerío, donde está, y con quien es decir qué maestro ha hecho la maldad...*

*Ahora, si el maestro con el que se está luchando es poderoso, rápido también descubre que le hemos pescado y otra vuelta sabe embrujar pero esta vez incluso sabe querer que la persona se muera, para que no se le regrese la maldad...*

- ¿Cómo ve, usted, al *ajayu* de la persona que ha embrujado a su cliente?

*Cuando viene le vemos cuando estamos pinchando, tomando alcohol ó, cerveza, es como gente siempre, pero no te sabe mirar está con vergüenza... pero todo siempre confiesa.*

*Cuando no se avisa siempre, hay que levantar otra mesa y en sueño siempre me dice qué ha pasado, pero es especial lo que hay que hacer siempre, también se sabe pedirse perdón...(SQ, varón 62 años).*



Fig. 56. Andresito en su urna. Nótese que tiene los dientes quemados por el cigarrillo

### **3. Cirilo.**

- Se llama Cirilo se ha fallecido en un accidente de tránsito... es un almita olvidada, nadies se había reclamado en ninguna parte... en fosa común se había hecho enterrar con otros cuerpos... Antes en el Cementerio General mi papá se conocía a uno de los serenos y sepultureros que era su compadre de mi papá, bien arto saben tomarse en las noches, nunca dice que entraba a mirar el Cementerio porque cosas también le habían pasado, como loco siempre era ese su amigo de mi papá y mucho tomaba alcohol y coca, casi no sabe querer comerse... nada siempre, coca, coca, eso nomás era vicioso...

Un día que dice que saben desenterrar de la fosa común para incinerar los cuerpos ó una vez para sacar unos cuerpos que se habían muerto en la dictadura y para devolver a su familia los restos, ese su compadre de mi papá, le había reconocido siempre... bien se había hecho quedar la cabeza queriendo vender a los estudiantes de medicina que dice saben hacer cocer en la calavera mote para limpiarle de su sangre y seso...

Esa vez, dice que este señor amigo de mi papá, que le había llevado a su cuartito, en una caja dice había puesto (la cabeza), ya antes había vendido otras veces hasta cuerpo completito, dice así que bien feliz se había estado por tener otra platita... cuando se había despertado la ñatita bien puesta sobre la mesa estaba y él se acordaba que debajo de la mesa le había dejado bien tapadito dentro de un cajoncito...Así rápido nomás a mi papá le ha regalado... diciendo es alma olvidada, en accidente se había fallecido...

Desde ahí le tenemos, cuando mi mamá le había reñido a mi papá diciendo, sonseras traes diciendo... déjale descansar en paz a esa alma...mi mamá quería siempre enterrar... cuando en uno nomás mi mamá grave se ha enfermado, nadies sabe decir que tenía, en uno nomás mi papá le ha prendido velita a la ñatita, llorando diciendo curale, si le curas bien arto te voy a rezar diciendo... en uno nomás mi mamá se ha sanado. Dice que cuando estaba mal ella, se había dormido y con un señor se había soñado, él le había dicho por qué no me quieres invitar pancito... porqué no me invitas agua, bien avara, vieja fea,

*gorda, le había dicho, le había insultado grave a mi mamá... hasta hacerle llorar siempre... cuando ella le había dicho quien pues te crees que eres vos?, para decirme así, le había dicho... mi nombre es Cirilo, y soy de Collana le había dicho... y mi mamá rápido le había reconocido...*

*Cuando se despertó mi mamá llorando siempre, me han insultado diciendo... se ha empezado a mejorar ese momento y clarito le ha mirado al Cirilo y le ha dicho, vos siempre me has insultado, me has hecho llorar, porque siempre me has insultado. Al rato mi papá le ha hecho fumar un cigarro, le ha invitado su alcoholcito y mi mamá le ha perdonado al Cirilo y se ha hecho perdonar, desde ahí siempre bien hemos estado, nos vendemos sin problemas... le ponemos su mesita en Todos Santos, le ponemos sus velitas los lunes, el 8 de noviembre le traemos escucharse su misita al Cirilo y le hemos hecho conocer otras ñatitas también...*

*Mucho creemos en él, cuida la casa, nos avisa cuando alguien se quiere enfermarse y cuando nos soñamos le hacemos pasar su misa también... cuando nos hacen daño nos avisamos también al Cirilo. Ahora nos estamos reuniendo los de la familia nomás para rezarle, velarle, a veces también vienen las amigas de mi hermana ó mis otros tíos...*

- Alguna vez le pasaron fiesta o preste?

*Solo fiesta hemos organizado, pero le ha hecho milagro a mi tía, ella quiere pasarle dice al año, pero ahora tenemos que hablar... solo ahora después de la misa una reunión social nomás tenemos... todavía preste, al año si el Cirilo se pide...(Ja, mujer de 48 años)*



Fig. 57. Cirilo, velado en los predios del Cementerio General el 8 de noviembre.

## CAPÍTULO XII

### INTERPRETACIONES Y CONCLUSIONES

Si tomamos en cuenta la construcción cultural de la persona humana en los andes, y desde la ontología animista la construcción cultural del cuerpo humano, veremos que el ser humano está compuesto de una materialidad cambiante y de una interioridad inmanente a muchos seres no humanos, es decir el alma. Así, la muerte es solo un ritual de paso en el que la vida material cambia cuando el espíritu ó halito de vida sale por los ojos. Sin embargo, es posible que el alma ó *ajayu* de la persona muerta se quede con sus restos materiales, que ya sin carne, sea a la vista de los humanos un cráneo, pero que sin embargo desde la perspectiva de la persona desencarnada y de su entorno humano inmediato no deja de ser persona.

De este modo concluyo que conceptualmente la ñatita es una persona, con una identidad social, una vida social activa y a la que un grupo de humanos le rinden un culto que toma la forma de relación social entre la ñatita y sus fieles, entre los fieles entre sí y entre la ñatita y otros muertos. Así, la ñatita tiene una perspectiva de si misma, y se ve como humana: *pijcha coca*, fuma cigarros, bebe alcohol y necesita de otros seres humanos para comunicarse. Los sueños, es decir el mundo onírico serían la forma en la que las ñatitas se comunican con otros seres humanos, ya que en los sueños se objetivan las interioridades. Al tener una perspectiva propia, las ñatitas tiene la prerrogativa de ayudar o no a sus fieles, así todas necesitan que se les pida el favor e incluso se les ruegue para cumplir algún encargo de los vivos.

A lo largo de la presente investigación, se ha podido evidenciar la existencia de un culto a la cabeza en los Andes Centro Sur en tiempos prehispánicos. Éste fue parte de un intrincado y antiguo culto a los muertos que comenzó en tiempos pre-cerámicos con la momificación en la cultura Chinchorro y que se perpetuó, de diversas formas, a lo largo de toda la historia prehispánica. Como se ha podido observar, nada proveniente de Europa recuerda alguna

forma de culto a la cabeza humana, lo que apunta necesariamente a un origen prehispánico del culto actual al cráneo humano.

Sin embargo, no arribo a esta conclusión por puro descarte de una influencia hispánica. Si partimos de la premisa de que la religión de nuestra área Centro Sur Andina, estuvo regida por una ontología animista, es comprensible que la toma de cabezas, independientemente de su proveniencia bélica o ritual, de enemigos o parientes, haya sido parte de un culto que, al igual que el actual, se define como una relación social. En el caso de la cabeza de un pariente, tomaría la forma de un culto a los ancestros en busca del bienestar de la familia y/o la comunidad. Mientras que cuando la cabeza es tomada de manera bélica, y debido a la creencia en la inmortalidad del alma, el portador de la cabeza sigue teniendo una relación social con el muerto, razón por la que seguramente fue necesario el ritual para incorporar la cabeza en la familia y para con esto conseguir que la cabeza no busque venganza, más bien beneficie a su portador. Esta idea encuentra su análogo, por ejemplo, en el caso etnográfico actual Qaqachaqa (Arnold y Yapita 2005).

A partir de las interpretaciones realizadas en la parte etnográfica de este trabajo quise conocer como concebían los fieles de las ñatitas a sus “objetos” de culto, y pude percatarme que estos personifican a la ñatita, le atribuyen un nombre, una vida social, y mantienen con sus ñatitas una relación eminentemente social. Esta notoria similitud entre las concepciones de la ñatita actual y de la cabeza trofeo prehispánica, debida a la vigorosa permanencia de una ontología animista, denota una primera continuidad de índole estructural.

Sin embargo, no es esta la única manera en la cual se hace notoria la continuidad entre la cabeza trofeo y la ñatita. A lo largo del tiempo se puede evidenciar una continuidad funcional del culto, pues en tiempos prehispánicos éste estuvo ligado, como certeramente interpretan Arnold y Hastorf (2008) a la fertilidad: la cabeza debió ser vista como semilla, en la que las plantas brotan por los ojos y la fontanela. Así también en la actualidad, la vida brotaría por los ojos en los humanos, cuando se cree que es por los ojos que el alma se va, y que es a través de los ojos que se evidencia la fertilidad, por ejemplo en las mujeres



embarazadas. Incluso la energía negativa del enemigo, esa relación masculina de enemistad que no es borrada ni siquiera con la muerte, es transformada, según las autoras, en un poder de generación, mediante la incorporación femenina de la cabeza como una *wawa* propia.

Si la cabeza en tiempos prehispánicos estuvo ligada a la fertilidad, ésta llega a ser sinónimo de bienestar material. En la actualidad, las ñatitas también están ligadas al bienestar material. Obviamente y debido a las contingencias históricas, muchas concepciones han cambiado, por ejemplo antiguamente el bienestar material se traducía en cosechas abundantes y la buena reproducción de los animales de la comunidad. Actualmente, el bienestar material se traduce en dinero, bienes, y la bonanza de los negocios privados.

Por otro lado, la cabeza del ancestro actuó en tiempos prehispánicos y coloniales como juez, impartidor de justicia y castigos a quienes contravenían el orden comunal. En la actualidad, las ñatitas siguen siendo requeridas para impartir justicia frente a los ladrones, quienes representan un perjuicio para el bienestar de la familia o del individuo. En suma, más allá de las diferencias que parten de los contextos socio económicos distintos de ambas manifestaciones, se puede evidenciar una notoria continuidad funcional en el culto.

Por otro lado, aunque es evidente que el culto a la cabeza no vino desde Europa, es notorio que la evangelización católica tuvo un fuerte impacto en las comunidades andinas durante los siglos coloniales. Si bien muchos rituales relacionados a los muertos y a otras deidades Andinas, se mantuvieron y aun perviven en nuestra lógica animista, es claro que desde Europa llegaron elementos ideológicos y formales destinados a mezclarse con lo andino, formando un sincretismo.

Así, la inserción de las ñatitas, a manera de santos católicos en el calendario ritual de la Iglesia, y su participación en un fenómeno más grande, el del *preste*, es una notoria manifestación de este sincretismo. Siendo la conformación de cofradías y fraternidades indicio de que el culto, a la vez, adquiere la forma de un “catolicismo cultural”. También lo es, la gradual aparición de las cofradías que veneran los cráneos de los niños bautizados, los

“angelitos”. La concepción del angelito, es evidentemente católica, mientras que la creencia de que aun está cuidando a la familia, aunque se supone que ésta está en el cielo, es evidentemente andina. Asimismo, existe un repertorio de elementos formales como la misa, las velas, el agua bendita, las flores, la lectura de la Biblia, etcétera.

En el ámbito secreto, la ñatita ha pasado a convivir también con elementos de la tradición esotérica occidental, como los naipes del tarot. Sin embargo, a pesar de estas innovaciones en el culto secreto, la concepción animista andina es la que prevalece, bajo esta ontología las personas no dejan de serlo con la muerte, por eso se puede evidenciar que las ñatitas son elegidas por su carácter y personalidad. En el culto secreto hay ñatitas especiales a las que se les pide dinero y trabajo, a otras se les pide salud, a otras venganza y, a otras justicia, también las hay que ayudan en el amor.

Por otra parte, los cultos prehispánicos relacionados a los muertos sufrieron un cambio importante con la llegada de la colonia, pues de ser cultos comunales y de estar ligados a la religión, pasaron a ser cultos secretos debido al impacto de la cristianización y la extirpación de idolatrías. Sin embargo, muchas de las manifestaciones de estos cultos a los muertos, ligados también a los ancestros, permanecieron en el tiempo y estrechamente ligados a la propiedad comunal de la tierra y a la identidad del ayllu. Con el tiempo y tras el advenimiento de la República muchos resabios de los cultos ancestrales siguieron llevándose a cabo en el ámbito rural.

El año 1952 marca en Bolivia una época de cambios, tras la cual con la migración y el cambio de valores culturales, se imprime en el nuevo sistema de valores, la propiedad privada en lugar de la propiedad comunal, y con ello se individualizan las existencias humanas. Esto queda manifiesto en el culto a los muertos, materializado en el culto a los cráneos. El culto a las cabezas se transforma de culto secreto, comunal, a cultos individuales privados y familiares, dónde además, la cristianización ha dejado huellas profundas, haciéndolo parte de un “catolicismo sincrético” intrínseco, sin que deje de

haber también resabios culturales de tiempos donde la colectividad comunal era el eje de existencia.

Con la creciente aceptación y revalorización de lo indígena y originario que viene dándose desde la década de 1990, el culto ha salido de las fronteras de lo privado, adquiriendo una dimensión crecientemente pública, mediática, y multitudinaria, expresada con especial fuerza cada 8 de noviembre en la fiesta de las ñatitas.

Una vez que el culto se instauró en la ciudad de La Paz, crece la importancia de la misa católica que se realiza el 8 de noviembre en el Cementerio General, lugar que podría considerarse un lugar de peregrinación. El traslado físico de la ñatita y de los creyentes, denota la importancia de este lugar, considerado sagrado por sus connotaciones católicas y tradicionales ó populares. De este modo el cementerio sigue rememorando creencias ancestrales, en la persistencia de la persona aun después de la muerte.

De manera interesante, algunos creyentes en las ñatitas además de llevar el 8 de noviembre las ñatitas al cementerio, aprovechan esta época para “presentarlas entre sí”, a manera de que estas se conozcan o en algunos casos para hacerlas “casar”, obviamente cuando se trata de ñatitas de diferente sexo. También muchas ñatitas visitan los nichos de parientes muertos, otra evidencia más de que la ñatita mantiene relaciones sociales con otros muertos.

Sin embargo, si bien la fiesta de las ñatitas es la expresión más notoria del culto, no es la única. Existen personas que tienen a la ñatita a un nivel doméstico, vale decir que las tienen como parte de un culto a los antepasados o un culto a los muertos. Aunque con las mismas características ya sea que se trate de una adquisición reciente o se trate de un familiar. El hecho de otorgarle el nombre a la ñatita y el apellido de su portador, le confiere a la ñatita una identidad social y un parentesco real, más allá de que se trate del cráneo de un en vida “desconocido”.

En el caso de culto secreto a las ñatitas relacionado a la magia o “brujería” de *ch`amakanis*, *laicas*, brujos e incluso *yatiris*, se trata de un culto en el que se extraen cabezas de aquellas personas muertas de manera violenta, con la firme idea de que las almas de estas personas no “descansan en paz”, como lo harían si hubiesen muerto de causas naturales. Son especialmente apreciadas las cabezas de personas que murieron víctimas de asesinatos violentos, suicidios o por accidentes. La necesidad de justicia y venganza son dos pasiones humanas que mueven muchas acciones y actitudes en el mundo de los vivos y los muertos, razón por la que son especialmente apreciadas los cráneos de personas muertas de estas formas. La creencia de que el morir de manera repentina ó de muerte violenta, provoca que el alma no se vaya de este mundo, es importante, pues parece conferirle a la ñatita mucho más poder.

En suma, es posible trazar una línea diacrónica de continuidad entre el culto prehispánico a la cabeza trofeo, y el culto actual a los cráneos humanos o ñatitas en la ciudad de La Paz. Se hace notorio que la escala y los ámbitos del culto han variado a lo largo de todos esos siglos de tradición, en base a la influencia de distintos actores y fenómenos socio-políticos, económicos y culturales. También es cierto que la llegada de los europeos, que es tal vez el choque cultural más fuerte a lo largo de esta secuencia, inserta nuevos elementos en el tradicional culto andino a los ancestros. De todos modos, el elemento que nunca cambia es precisamente la cabeza como el lugar que contiene las interioridades, noción originada en la ontología animista andina.

Por otra parte, y aunque el culto a la cabeza ha cambiado en sus ámbitos, ésta tiende a permanecer y a fortalecerse año tras año, razón por la que se constituye un culto popular que cada vez permea estratos más altos de la sociedad paceña, haciendo aun más evidente que la ontología animista pervive a pesar de las contradicciones introducidas por el mundo occidental.

Si bien la presente investigación da a conocer algunas características del culto a los cráneos humanos que no habían sido evidenciadas por otros autores, como es el caso de los cultos

urbanos privado y secreto, es aun insuficiente el dato hallado, pues solo se investigaron algunos aspectos generales. Se espera que a futuro se pueda explorar más profundamente el tema del culto secreto a los cráneos humanos, y que se amplíe la muestra etnográfica de este fenómeno en constante crecimiento.

### XIII. BIBLIOGRAFÍA.

- ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan. Tiwanaku: Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria. Hisbol, La Paz, 1996.
- ALBO, Xavier; GREAVES, Tomás; SANDOVAL, Godofredo. Chukiyawu la cara aymara de La Paz. I. El paso a la ciudad. Cuadernos de investigación CIPCA, N°20. 1981.
- ALBÓ, Xavier. Quechuas y Aymaras, vol.1. Ministerio de desarrollo y Planificación, Viceministerio de asuntos indígenas y Pueblos Originarios, programa Indígena PNUD. La Paz, 1998.
- ALCONINI, Sonia. Rito, Símbolo e Historia en la pirámide de Akapana, Tiwanaku. Un análisis de cerámica ceremonial prehispánica, Editorial Acción. La Paz, 1995.
- ALIGHIERI, Dante. Divina comedia. Edición de Giorgio Petrocchi. Traducción y notas de Luis Martínez de Merlo. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- AMODIO, Emanuele. La guerra de Los santos: Religiones e identidades en Venezuela. En: Rituales e Imaginarios. Memorias. Ed. Maria Claudia Parias. Dupligráficas, Bogotá, 2004.
- ANSIÓN, Juan. Desde el Rincón de los Muertos. El pensamiento Mítico en Ayacucho. Editorial GREDES, Perú. 1987.
- ARANDIA, Edgar. La otra muerte. La octava de noviembre y el culto a las ñatitas. Jiwitaqui Producciones. La Paz, Bolivia. 2006.
- ARNOLD, Denisse; YAPITA, Juan de Dios. El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierra en los Andes. 1ª Edición, ILCA/UMSA. La Paz, 2000.
- ARNOLD, Denisse & HASTORF, Christine. Heads of State. Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes. Left Coast Press, INC. U.S.A. 2008.
- ARZE, S; BARRAGÁN, R Y OTROS, Compiladores. Etnicidad, Economía y Simbolismo en Los Andes. II Congreso internacional de Etnohistoria, Coroico. Hisbol/ IFEA/ SBH-ASUR. La Paz, Bolivia. 1992.

- ASAD, Talal. The Construction of Religión as an Anthropological Category. In: A reader in the Anthropology of Religión. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- BANGO TORVISO, I. El camino de Santiago. Madrid. 1993.
- BARAYBAR, José Pablo. Research Summary. En: Willay; Newsletter of the Andean Anthropological Research Group, Numbers 26/27:4-5. Cambridge. 1987.
- BASTIEN, Joseph. The Mountain/Body Metaphor Expressed in a Catan Funeral. En: Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> October. Tom Dillehay editor. Washington, D.C. 1995.
- BASTIEN, Joseph. La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino. Editorial Hisbol. La paz, Bolivia. 1996.
- BIRX, James. Encyclopedia of Anthropology N°5. Canisius College, Suny Geneseo. Sage Publications. London. 2006.
- BLASCO, C.; RAMOS, L. Cerámica Nazca. Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, España. 1980.
- BLOCH, Maurice. The disconnection Between Power and Rank as a Process. In: A reader in the Anthropology of Religión. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- BONAVIA, Duccio. Perú Hombre e Historia, de los orígenes al siglo XV. Ediciones EDUBANCO. Lima-Perú. 1991.
- BOURDIEU, Pierre. La dominación masculina. Editorial Anagrama 2000. Seuil, París, 1998.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, Therésse; HARRIS, Olivia. “Pacha: En torno al Pensamiento Aymara”. En: Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino, edit. Bouysse-Cassagne, Harris, Platt, Cereceda. Hisbol. La Paz, 1987.
- BOUYSSSE, Thérèse. La Identidad Aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI). Edit. Hisbol-IFEA. La Paz. 1987.

- BRODA, Johanna. “La Ritualidad Mesoamericana y los procesos de Sincretismo y Reelaboración simbólica después de la Conquista”, Simposio “Religión, política y Estado en el México prehispánico y colonial”, Puebla, México, octubre del 2002.
- BUIKSTRA, Jane. Tombs for the Living...or...For the Dead: The Osmore Ancestors. En: Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium al Dumbarton Oaks 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> October. Tom Dillehay editor. Washington, D.C. 1995.
- BURGER, Richard. Unidad y Heterogeneidad en el Horizonte Chavín. En: Peruvian Archaeology, ed: Keatinge, 89-144. Cambridge University Press, Cambridge. 1988
- BURGER, Richard y SALAZAR, Lucy. Centros ceremoniales, ideología religiosa y Cronología. En: Early Ceremonial Architecture in the Andes. Edit. por C. Donnan, pp. 111-138. Dumbarton Oaks. Washington, D.C 1985.
- CARMICHAEL, Patrick. Nasca Burial Patterns: Social Structure and Mortuary Ideology. En: Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium al Dumbarton Oaks 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> October. Tom Dillehay editor. Washington, D.C. 1995.
- CASTIGLIONI, Arturo. Encantamiento y Magia. Fondo de Cultura Económica editores. México. 1947.
- CLIFFORD, James, y MARCUS, George eds. Writing Culture. The poetics and politics of ethnography. Berkeley - Los Angeles. London: University of California Press. 1986.
- CHALCO, Edgar. “Desentierro de huesos: culto a los muertos en Arequipa”. En: Anales de la XIV reunión anual de Etnología. Tomo 1. MUSEF. La Paz. 2000.
- CHÁVEZ, Sergio J. The conventionalized rules in Pucara pottery technology and iconography: Implications for socio-political developments in the northern Lake Titicaca basin. Unpublished PhD dissertation. Michigan State University, Department of Anthropology. 1992.
- COBO, Bernabé. Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles tomo 91 y 92. Ediciones Atlas. Madrid. 1653/1964.



- CODRINGTON, Robert Henry. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*. New Haven, Conn.: HRAF Press, 1957.
- CORDERO, Gregorio; VILLEGAS, Víctor; CÉSPEDES, Gerardo. *Superstición Popular que la radiografía aclara en cráneos precolombinos*. Publicación N° 13. INAR – Instituto Boliviano de Cultura. La Paz, Bolivia. 1975.
- CRUMRINE, Ross, y MORINIS, Alan eds. *Pilgrimage in Latin America*. New York - Westport, Connecticut - London: Greenwood Press. 1991.
- COUTURE, Nicole. *Monumentalidad e Historicismo: Representaciones de la identidad y memoria colectiva en la élite en Tiwanaku*. En: *Arqueología De Las Tierras Altas, Valles Interandinos Y Tierras Bajas De Bolivia*. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia. Claudia Rivera Editora. IIAA, UMSA, PIEB, ASDI-SAREC. Bolivia. 2008.
- DE LA VEGA, Edmundo; STANISH, Charles. “Los centros de peregrinaje como mecanismos de integración política en sociedades complejas del altiplano del Titicaca”. En: *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 6, 2002.
- DE LA VERA CRUZ CHAVEZ, P. *Rituales al "Dios Degollador" en los oasis del desierto de Arequipa*. En XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Libro de Resúmenes, pp. 37-38, Córdoba. 1999.
- DE LUCCA, M. *Diccionario Práctico Aymara-Castellano y Castellano-Aymara*. Los Amigos del Libro, La Paz/Cochabamba. 1987.
- DE MESA, José; GISBERT, Teresa; D. MESA GISBERT, Carlos. *Historia de Bolivia*. Editorial Gisbert y CIA S.A. La Paz. 2003.
- DELEONARDIS, Lisa. *The Body Context: Interpreting Early Nasca Decapitated Burials*. In: *Latin American Antiquity*. Volume 11 Number 4. December 2000.
- DESCOLA, Philippe. *Constructing Natures: Symbolic ecology and social practice*. In: *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. ROUTLEDGE. London and New York. 1996.
- DESCOLA, Philippe. *Pàr-delà Nature et Culture*. Gallimard. Paris. 2005.

- DILLEHAY, Tom Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks 12th and 13th october. Washington, D.C. 1995.
- DONNAN, Christopher. Moche Funerary Practice. En: Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium al Dumbarton Oaks 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> October. Tom Dillehay editor. Washington, D.C. 1995.
- DURKHEIM, Emile. The elementary forms of Religious Life. En: A Reader in The Anthropology of Religión. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing. Boston University. USA. 2007.
- ELERA, Carlos G. El Complejo Cultural Cupisnique: Antecedentes y Desarrollo de su Ideología Religiosa. En: Senri Ethnological Studies 37. 1993.
- ELÍADE, Mircea. Lo Sagrado y lo Profano. Edit. Labor, Barcelona, 1967.
- ESCH-JACOB, Juliane. Sincretismo Religioso de los Indígenas de Bolivia. Editorial Hisbol. La Paz, Bolivia. 1994.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. Los Incas, Economía, Sociedad Y Estado. En: La Era Del Tahuantinsuyo. 2ª Edición. Amaru Editores. Lima, 1990.
- FAUSTO, Carlos. Banquete De Gente: Comensalidade E Canibalismo Na Amazônia. Revista MANA 8(2):7-44. Brasil. 2002.
- FERNÁNDEZ, Gerardo. Médicos y Yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano aymara. CIPCA y ESA, OPS/OMS. La Paz, Bolivia. 1999.
- FLINN, Frank K. El Culto en Cienciología En: Cienciología: rasgos de religión Universidad de Washington Saint Louis, Missouri, EE. UU.1994.
- GEERTZ, Clifford. Religión as a Cultural System. In: A reader in the Anthropology of Religión. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- GIL GARCÍA, Francisco. Dossier El culto a los cerros en el mundo Andino: estudios de caso. En: Revista española de antropología americana. Vol. 38 - Num. 1. España. 2008.
- GIRAULT, Luis. Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú. Impreso en los talleres Gráficos de la escuela profesional “Don Bosco”. La Paz, Bolivia. 1988

- GISBERT, Teresa. Iconografía y mitos indígenas en el Arte. Gisbert y Cia Editores. La Paz, 1980.
- GISBERT, Teresa & DE MESA, José. Arquitectura Andina. Embajada de España en Bolivia. La Paz. 1997.
- GISPERT, Carlos. VIDAL, José. Razas del Mundo. Pueblos y Culturas. Grupo Editorial Océano. Barcelona. 2001.
- GOMEZ, M.A., DELGADO, J.A. Ritos y Mitos de la Muerte en México y otras culturas. Grupo editorial Tomo, S.A.. México D.F. 2005.
- GONZALES, Fernando. Los fabricantes de Momias. En: Conocer Antropología, Revista Online XL Semanal (www.xlsemanal.com). Madrid. 19 de Abril del 2009.
- GOSE, Peter. Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clase en un pueblo andino. Editorial Mamahuaco. La Paz, Bolivia. 2001.
- GUAMAN POMA, Felipe. El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno (1580). Edit. Murra, Adorno, Urioste. Siglo XXI Editores. Mexico, 1992.
- GUAYGUA, Germán; CASTILLO, Beatriz. Identidades y Religión. Fiesta, Culto y Ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto. ISEAT. La Paz, Bolivia. 2008.
- HARRIS, Marvin. El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura. Editorial Siglo XX. Madrid, España. 1978.
- HARRIS, M. Antropología Cultural. Alianza, Madrid. 2003.
- HECKER, Giesela; HECKER, Wolfgang. Ofrendas de Huesos Humanos y uso repetido de vasijas en el Culto Funerario de la Costa Norperuana. En: Gaceta Arqueológica Andina Vol. VI, N° 21, pp. 33-53. Epígrafe Editores S.A. Lima, Perú. 1992.
- HERTZ, Robert. Death and the Right Hand. London: Cohen and West, 1960 [1909].
- HOWLAND, John. Behavior and Belief in Ancient Peruvian Mortuary Practice. En: Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> October. Tom Dillehay editor. Washington, D.C. 1995

- JANUSEK, John W. Ancient Tiwanaku. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom. 2008.
- JEYARAJA, Stanley. Form and Meaning of Magical Acts. In: A reader in the Anthropology of Religion. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- KAULICKE, Peter. Memoria y Muerte en el Perú Antiguo. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial 2000. Lima, Perú. 2001
- KESSEL, Juan van. Cuando Arde el Tiempo Sagrado. Editorial Hisbol. La Paz, Bolivia. 1992
- KESSELI, Risto; KORPISAARI, Antti ; FALDÍN, Juan. “Informe sobre las investigaciones arqueológicas realizadas en torres funerarias de Piedra de Taramaya Provincia Los Andes, Agosto 2002”, en: Noticias del Proyecto Arqueológico Finlandés-Boliviano en la Amazonía Boliviana II. Helsinki, 2003.
- KLARICH, Elizabeth A. Informe sobre las excavaciones de la temporada 2001 en Pukara, Perú: Una discusión sobre la organización del sitio, la cronología local y su posición en el Formativo Tardío. Charla presentada en la mesa redonda “La Meseta de Titicaca: El Pasado y El Presente” para el 51st Congreso Internacional de Americanistas, Santiago, Chile (Julio 2003).
- KOTTAK, C. P. Espejo para la humanidad. Introducción a la Antropología Cultural. McGraw-Hill. Madrid. 2003.
- KRICKEBERG, Walter. Etnología de América. Fondo de cultura Económica. México. 1946.
- LAMBEK, Michael. A reader in the Anthropology of Religion. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- LASTRES, Juan. Historia de la medicina Peruana, volumen I: la Medicina incaica. Imprenta Santa Maria. Lima. 1951.
- LORENTE, David. Una Discusión Sobre El Estudio Del Ritual Como “Espejo” Privilegiado De La Cultura Iberoforum. En: Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana. Año III, No 6. Julio a diciembre de 2008.

- LLANOS, David. Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani. En: Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes. ISEAT/Plural editores. La Paz, Bolivia. 2004.
- MACHICADO, Eduardo. Las Tumbas de la Península de Taraco: Trayectorías de Cambio en Practicas Funerarias durante la transición entre el Formativo Medio y el Formativo Tardío. Tesis de Licenciatura. Arqueología. UMSA. La Paz. 2008.
- MALVIDO, Elsa. Ritos funerarios en el México Colonial. En: Arqueología mexicana. La Muerte en el México prehispánico. Vol. VII-Num. 40. México. 1999.
- MANZANILLA, L., and E. WOODWARD. Restos Humanos Asociados a la Pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia). En: Latin American Antiquity 1 (2):133-149. 1990.
- MARTÍN, Ma. Luisa. Importancia de las reliquias y tipología de relicarios en el Camino de Santiago en España. En: Anales de la Historia del Arte N°4. Edit. Compl. Madrid, 1994.
- MARZAL, Manuel. La transformación religiosa peruana. La Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial. 1983.
- MARZAL, Manuel. Estudios sobre Religión campesina. Fondo editorial de la Pontificia universidad católica del Perú. Lima, Perú. 1988 (a)
- MARZAL, Manuel. El Sincretismo Iberoamericano. La Pontificia Universidad católica del Perú. Fondo editorial. 1988. (b)
- MARZAL, Manuel. El rostro indio de Dios. La Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial. 1991 (a)
- MARZAL, Manuel. Historia de la Antropología cultural. La Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial. 1991 (b)
- MARZAL, Manuel. Categorías y números en la religión del Perú hoy. En: La religión en el Perú al filo del Milenio. (Editores: Marzal, Manuel; Romero, Catalina; Sánchez, José.) La Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial. Lima. 2000.

- MARZAL, Manuel. Tierra encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina. La Pontificia Universidad católica del Perú. Editorial Trotta. Madrid, España. 2002.
- MÈLICH, Joan-Carles. Antropología simbólica y acción educativa. Editorial Paidós. Barcelona, Buenos Aires, México. 1998.
- MITRE, Emilio. Una visión medieval de la Frontera de la muerte: estatus viae y estatus finalis (1200-1348). En: La España Medieval. Tomo V. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid. 1986.
- MONTES, Fernando. La Mascara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia. Editorial Kipus. La Paz, Bolivia. 1999.
- MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFÍA Y FOLKLORE. Todo Santos. Xiwatanakan Urupa. Bolivia. 2004.
- NAVA, Raquel. Práctica y Lenguaje Ritual de Mujeres Yatiris Aymaras. Tesis de Licenciatura. Carrera de Antropología. UMSA. La Paz. 2005.
- NEIRA, M.; PENTEADO V. Enterramientos de Cabezas de la Cultura Nasca. Revista do Museo Paulista, Nova Série, XX:109-142. São Paulo. 1972.
- OBLITAS, Enrique. Cultura Callawaya. Talleres Gráficos Bolivianos. La Paz, Bolivia. 1963.
- OREFICI, G.; DRUSINI, A. Nasca: hipótesis y evidencias de su desarrollo cultural. Ediciones CISRAP, Lima, 2003.
- ORTEGA, Victor. Contextos Funerarios: Algunos aspectos Metodológicos para su Estudio. En: Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la Antropología de la muerte. UNAM, IIA. México. 2007
- PAREDES CANDIA, Antonio. Tukusiwa ó La muerte (algunas costumbres Bolivianas). Editorial Popular IRAZ. La Paz, Bolivia. 1995.
- PAREDES, Rigoberto. Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. Ediciones "Isla". La Paz, Bolivia. 1963.
- PÄRSSINEN, Martti. Tawantinsuyu: El Estado Inca y su Organización Política. SHS, Helsinki, 1992.

- PASCUAL, Carlos. Los Amables Cortadores de cabezas. En: Cinco Días, Prensa Especializada. Madrid. 24, de septiembre de 2005.
- PLAZA, Pedro; CARVAJAL, Juan. Etnias y Lenguas de Bolivia. ICB, La Paz, 1985.
- PÉREZ SERRANO, G. Investigación Cualitativa. Retos e Interrogantes. Técnicas y Análisis de los datos. Vol. II. Madrid, La Muralla. 1994.
- PROULX, Donald. *Nasca trophy heads: victims of warfare or ritual sacrifice?*. En: Cultures in Conflict (D.Tkaczuk y B. Vivian, eds.). University of Calgary Archaeological Association. 1989.
- RAPPAPORT, Roy. Enactments of Meaning. In: A reader in the Anthropology of Religion. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- RENDÓN, Pablo. “El culto de las Cabezas Trofeo”. En: Anales de la XIV reunión anual de Etnología. Tomo 1. MUSEF. La Paz, 2000.
- RIVERA, Claudia; STRECKER, Matthias. Arqueología y Arte Rupestre de Bolivia: Introducción y Bibliografía. Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Berlín, 2005.
- RIVEROS, Ángela “La Fiesta de Todos Santos entre los migrantes aymaras en la ciudad de La Paz: Cambios y continuidades culturales”. En Anales de la XIV reunión anual de Etnología. Tomo 1. MUSEF. La Paz, 2000.
- RODDICK, Andrew P. Archaeological Approaches to Ritual in the Andes: A Ceramic Analysis of Ceremonial Space at the Formative Period Site of Chiripa, Bolivia. Submitted Thesis in Master of Art. Department of Anthropology and Sociology, The University of British Columbia, Vancouver. 2002.
- RÖSING, Ina. Introducción al Mundo Callawayá. Curación Ritual Para Vencer Penas y Tristezas. Tomo I. Editorial Los Amigos del Libro. Bolivia. 1990.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María. Estructuras Andinas del Poder: Ideología Religiosa y Política. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1983.

- ROWE, J. Inca culture at the Time of Spanish Conquest”. En: J. Steward ed. “Handbook of South American Indians”, vol. 2: 183-330. Washington DC. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. 1946.
- ROWE, J. Tiempo, estilo y proceso cultural en la arqueología peruana. Ediciones Berkeley, Instituto de Estudios Andinos. 2ª ed. Perú. 1960.
- SABINO, Carlos. El Proceso de Investigación: una Introducción teórico-práctica. Ed. PANAPO. Caracas, 1992.
- SALOMON, Frank. “The Beautiful Grandparents”: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records. En: Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> October. Tom Dillehay editor. Washington, D.C. 1995.
- SILVERMAN, Helena. The archaeological identification of an ancient Peruvian Pilgrimage Center. En: World Archaeology 26 (1), pp. 1-18, 1994.
- SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William. The handbook of South American Archaeology. Springer. U.S.A. 2008.
- SPEDDING, Alison compiladora; MENDOZA, David; VAN KESSEL, Juan y otros. Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes. ISEAT/Plural editores. La Paz, 2004.
- SPEDDING, Alison. Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas Sociales de las Creencias en Los Andes Contemporáneos. Editorial Mama Huaco. La Paz, Bolivia. 2005.
- SPEDDING, Alison. Religión en Los Andes. Extirpación de Idolatrías y Modernidad de la Fe Andina. ISEAT. La Paz, Bolivia. 2008.
- STANNER, W.E.H. Religión, Totemism and Symbolism. In: A reader in the Anthropology of Religión. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- STANISH, Charles. “Formación estatal temprana en la cuenca del Lago Titicaca, Andes Surcentrales”. En: Boletín de Arqueología PUCP. N° 5. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2001.



- TAMBIAH, Stanley. Form and Meaning of Magical Acts. En: A Reader in The Anthropology of Religión. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing. Boston University. USA. 2007.
- TEIJEIRO, José. Todos Santos. Culto a los difuntos. La Paz, Bolivia. 2006
- TELLERÍA, Jaime, “El Don de los Muertos de Todos Santos a Carnaval”. En: Ponencias: La Muerte. INAR, s/f.
- TEMPLE, Dominique. Las estructuras elementales de la reciprocidad. PADEP-GTZ. La Paz. 2003.
- TORRANCE, Robert. La Búsqueda Espiritual. La Trascendencia del Mito, la Religión y la Ciencia. Ediciones Siruela S.A.. Madrid. 2006.
- TURNER, Víctor. Simbolismo y ritual., 3er volumen de la serie: Antropología de La Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú. 1973.
- TURNER, Victor. El proceso ritual. Madrid, Taurus. 1988.
- TYLOR, Edgard. Religión in Primitive Culture. En: A Reader in The Anthropology of Religión. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing. Boston University. USA. 2007.
- VALLADARES RÍOS, Patricia Repertorio De Personajes Relacionados A La Caza Y Manipulación De Cabezas Trofeo En La Iconografía Paracas Tardío Y Nasca Temprano. En: Revista Electrónica de Arqueología Vol. 1 - Nro. 2 – Mayo 2006.
- VAN den BERG, Hans. La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la región de los aymara-cristianos. Hisbol/UCB/ISSET. La Paz, Bolivia. 1990.
- VAN GENNEP, A. Los ritos de paso. Madrid, Taurus. 1985.
- VERANO, John. Where Do They Rest? The Treatment of Human Offerings and Trophies in Ancient Perú. En: Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices. A Symposium al Dumbarton Oaks 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> October. Tom Dillehay editor. Washington, D.C. 1995.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: A reader in the Anthropology of Religion. Edited by Michael Lambek. Blackwell Publishing Ltd. Boston University. USA. 2007.
- WACHTEL, Nathan. El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XXI. Ensayo de Historia regresiva. El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica. México. 2001.
- ZABALETA, Igor. Religiones y Cultos. Sincretismo religioso y los cultos animistas. La santería, el Vudu. Edimat libros, S.A. Madrid, España. 2005.