

(CIS:16) CONCURSO NACIONAL DE TESIS
EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES



LOS ROSTROS ANDINOS DE LA MUERTE

Las ñatitas de mi vida

Milton Eyzaguirre Morales

LOS ROSTROS ANDINOS DE LA MUERTE LAS ÑATITAS DE MI VIDA

Milton Eyzaguirre Morales



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA



UNIVERSIDAD
DE LA CORDILLERA
Bolivia

Eyzaquirre Morales, Milton.

Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida / Milton Eyzaquirre Morales ; prólogo Denise Y. Arnold – La Paz : Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017.

262 p. ; 21 cm. – (Concurso nacional de tesis en ciencias sociales y humanidades).

ISBN 978-99974-58-43-8

I. Bolivia – Cultura 2. Bolivia – Ritos I. Arnold, Denise Y., prolog. II. Vicepresidencia del Estado Plurinacional, ed. III. Título.

Cuidado de edición: Carla Salazar y Claudia Dorado Sánchez

Gestión editorial: Claudia Dorado Sánchez

Editor general: Víctor Orduna Sánchez

Coordinación académica: María Cristina Machicado Murillo y Andrés Claros Chavarría

Diseño de colección: Marcos Flores Reynoso

Diseño y diagramación: Oscar Claros Troche

Fotografía de portada: Juan Carlos Usnayo

Fotografías de interiores: MUSEF, Milton Eyzaguirre, Juan Carlos Usnayo y Susana Zuazo Arana

Derechos de la presente edición: octubre de 2017

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia,

Centro de Investigaciones Sociales (CIS)

Calle Ayacucho esq. Mercado N° 308

La Paz - Bolivia

+591 (2) 2142000

Casilla N° 7056, Correo Central, La Paz

www.cis.gob.bo

D.L.: 4-1-755-17 PO

Impreso en Bolivia

500 ejemplares

Las opiniones expresadas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de su autor o autores y no necesariamente representan la postura de las instituciones que han contribuido a su financiamiento, producción o difusión.

Este libro se publica bajo licencia de Creative Commons:

Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

Esta licencia permite a otros crear y distribuir obras derivadas a partir de la presente obra de modo no comercial, siempre y cuando se atribuya la autoría y fuente de manera adecuada, y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones.



ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Presentación | 9 |
| Prólogo | 11 |
| Introducción | 17 |
| Capítulo I | |
| Presentación teórica | 21 |
| 1. El poder de las cabezas | 21 |
| 2. Un culto sin atención | 22 |
| 3. Estado del arte | 24 |
| 4. Digresión teórica | 27 |
| Capítulo II | |
| Contexto histórico | 41 |
| 1. Antecedentes del culto a las ñatitas en la época prehispánica | 41 |
| 2. El culto a las ñatitas en la época colonial | 52 |
| 3. El culto a las ñatitas en el siglo xx | 68 |
| 4. <i>Jallu pacha</i> y <i>¿allu pacha?</i> Lluvia, uniones sexuales y rituales | 70 |
| Capítulo III | |
| Culto a la muerte. Las ñatitas en diferentes contextos andinos | 73 |
| 1. El desentierro y las segundas exequias | 73 |
| 2. Agradecimientos a los ancestros protectores | 77 |
| 3. Lluvia, fertilidad, <i>wawas</i> , <i>illas</i> , vida y muerte | 80 |
| 4. Mucha agua, poca vida. Ritos para detener la lluvia | 83 |

| | | |
|---|---|-----|
| 5. | Protección ante robos | 86 |
| 6. | Asistencia al <i>yatiri</i> | 89 |
| 7. | Túxlus justicieros | 90 |
| 8. | Cabezas-trofeo | 91 |
| 9. | Otros relatos | 92 |
| | | |
| Capítulo iv | | |
| Almas y santos. La devoción a los ancestros | | 99 |
| 1. | Las almas andinas | 100 |
| 2. | Muchas almas | 104 |
| 3. | La pérdida de alguna de las almas | 125 |
| 4. | La <i>truca</i> | 129 |
| 5. | Las <i>chullpas</i> y los <i>jintilis</i> | 131 |
| 6. | Los sueños | 134 |
| 7. | Consejeros espirituales con el más allá | 137 |
| 8. | La cabeza y la inteligencia | 141 |
| 9. | Los mitos de degolladores | 143 |
| 10. | Las ñatitas y la justicia | 145 |
| 11. | Las ñatitas y el calendario católico | 147 |
| | | |
| Capítulo v | | |
| Etnografía de las ñatitas | | 175 |
| 1. | ¿Por qué tener una ñatita? | 176 |
| 2. | ¿Quiénes son las ñatitas? | 179 |
| 3. | ¿Cuándo y cómo se celebra a las ñatitas? | 183 |
| 4. | ¿Cómo se obtienen los cráneos? | 186 |
| 5. | Tributos menores | 196 |
| 6. | La fiesta del 8 de noviembre en La Paz | 210 |
| | | |
| Conclusiones | | 235 |
| | | |
| Bibliografía | | 241 |

ÍNDICE DE CUADROS

| | | |
|----------|--|-----|
| Cuadro 1 | Protagonistas y declarantes en el juicio contra Josepha Apasa (1702) | 58 |
| Cuadro 2 | Declarantes en la investigación para sancionar los rituales mortuorios en la fiesta de San Andrés (1784) | 60 |
| Cuadro 3 | Número de almas según los autores citados | 122 |
| Cuadro 4 | Franciscos y Franciscas del santoral católico | 148 |
| Cuadro 5 | Martines del santoral católico | 151 |
| Cuadro 6 | Cráneos y cabezas en la iconografía de algunos santos | 154 |

PRESENTACIÓN

El 2016, el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia convocó a la segunda versión del Concurso Nacional de Tesis. En esa oportunidad, se priorizaron los trabajos de posgrado con el objetivo de poner a disposición del público las mejores tesis de maestría en torno a temáticas socioculturales, políticas y económicas de Bolivia y, así, fomentar la investigación y el debate académico.

El proceso de recepción concluyó a fines de septiembre de 2016. En esta versión, el concurso recibió 52 tesis de diversas universidades tanto de Bolivia como del exterior. La revisión de la documentación duró alrededor de dos meses y estuvo a cargo de la responsable de Convocatorias, María Cristina Machicado. La evaluación fue supervisada por la Dirección Académica del CIS, a cargo de Ximena Soruco, junto a un jurado especializado conformado por Denise Y. Arnold para el área de educación y grupos indígenas, Gabriel Loza para el área económica, Mauricio Souza para las áreas de cultura y literatura, Fernando García para el área política y Marcelo Arequipa como coordinador del proceso de selección de los ganadores.

Es importante mencionar que, a lo largo de las distintas etapas de evaluación, las tesis permanecieron anónimas. Los principales criterios de calificación fueron la calidad de la investigación, el carácter innovador y su pertinencia. Al concluir el proceso de lectura, cada jurado, según su especialidad, eligió los mejores trabajos para una nueva fase de valoración que finalizó con la selección de las tres tesis de maestría ganadoras, tituladas originalmente como sigue: la de Alber Quispe, *La mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*; la de Martín Mercado,

La libertad en la novela Juan de la Rosa (1885) de Nataniel Aguirre; y la de Milton Eyzaguirre, Las ñatitas de mi vida. Los rostros andinos de la muerte.

Continuando con el trabajo realizado en la gestión 2015, la serie (cis:16), producto del Concurso Nacional de Tesis, destaca la labor de los tutores que acompañaron el proceso de escritura de las distintas investigaciones: Rossana Barragán Romano, Alba María Paz Soldán y Juan Marchena Fernández. Asimismo, sobresale el esfuerzo realizado por las universidades y los programas de maestría.

La experiencia acumulada durante este proceso permitió al cis continuar con esta iniciativa en su tercera versión, (cis:17), dirigida nuevamente a las tesis de licenciatura. De esa manera, se fortalece un espacio inédito de respaldo público a la producción académica universitaria que aspira a profundizar la reflexión en y sobre Bolivia.

Centro de Investigaciones Sociales (cis)
Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

PRÓLOGO

En la presente publicación, el antropólogo y museólogo Milton Eyzaguirre examina las ideas, principalmente en los Andes bolivianos, en torno a la muerte y, sobre todo, respecto a los cráneos de los muertos, llamados en el lenguaje popular “ñatitas”. El libro se basa en la tesis de maestría de Eyzaguirre, presentada ante la Universidad de la Cordillera, en La Paz, y supervisada en la parte histórica por Rossana Barragán y, posteriormente, por mi persona. En general, el estudio de los cultos no ortodoxos de lo que se suele llamar “religión andina” recibe poca atención a nivel académico, teniendo relevancia solo dentro de la arqueología. Entonces, es bienvenido un estudio sistemático y comparativo que examina estas ideas en distintos periodos y contextos.

Algunas perspectivas sobre las ñatitas ya son muy conocidas a nivel popular. Hay rumores sobre una conocida antropóloga británica que lleva varias cabezas en bolsas de cholita cuando va a sus clases en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). También recuerdo mi sorpresa un día, hace tiempo, cuando una amiga sacó cuidadosamente su ñatita personal de un baúl de madera en un departamento moderno de Los Pinos. La fisonomía extendida del cráneo me indicó que el difunto pudo haber pertenecido a un grupo de Tiwanaku; la frente de la calavera brillaba por las muchas caricias que había recibido de su dueña. Mi único comentario fue que, quizás, lo mejor sería llevarla al Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

Después de trabajar mucho tiempo como antropóloga entre los guerreros de Oaqachaka, en las postrimerías de la llamada “guerra de los ayllus”, comencé a estudiar la antigua costumbre bélica de tomar cabezas de los enemigos como trofeo. Le

dediqué varios estudios al tema, escritos principalmente en inglés. Por entonces, era vital para mi educación en los Andes entender la actitud de aquellos guerreros hacia la muerte y, en consecuencia, hacia la vida, mediante sus ideas, las cuales postulaban las cabezas como sitios de creación. Ahora, gracias al texto de Eyzaguirre, tenemos una visión boliviana del tema, en un lenguaje fácil de entender y de digerir. Su tesis merecía el premio del Centro de Investigaciones Sociales (CIS) y de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Creo que es una equivocación del mundo moderno desvincularse de las relaciones continuas entre los vivos y los muertos. Por ejemplo, en una charla reciente ofrecida en Perú por el arqueólogo Álex Herrera, él mencionó un estudio que se había realizado sobre la provisión de agua en el pasado, en un municipio de ese país. Dijo que en todos los sitios relacionados al agua (como cerros, canales, paredes de retención, pozos, lagunas) hubo entierros de las poblaciones que allí vivían. Herrera dibujó esas relaciones en el mapa arqueológico de los lugares estudiados, pero, cuando el municipio local inició su participación en la reconstrucción de aquel paisaje arqueológico, los técnicos municipales borraron todos los entierros del mapa, porque “no tenían nada que ver con la provisión del agua”.

Este trabajo de Milton Eyzaguirre demuestra que esto no es así y se respalda en una gama de evidencias de distintos periodos y contextos, las cuales señalan el cercano nexo entre los entierros en general, la atención ritual hacia los cráneos en particular y, también, respecto a los ritos agrícolas en torno a las lluvias durante la época húmeda del año. La cantidad de nombres alternativos que nos ofrece el autor, usados en las lenguas regionales para denominar a los cráneos, enriquece este atisbo: *ñasq'o*, que en quechua equivale a ñatita; *t'uxlu* o calavera; *riwutu* o cráneo de consulta usado por los especialistas rituales; *chullpa* o *chullpa awichu*, en reconocimiento y respeto a los ancestros y sus lugares de entierro; *jintili* o gentiles, para referirse a los muertos no cristianos; y *sirun katjata* o “agarrado por el cerro”, para reconocer su ubicación dentro del dominio ritual propio.

Según el autor, generalmente los cráneos están vinculados al mundo ancestral, al bienestar, a la abundancia económica, a las relaciones de amor y a la fertilidad o la fecundidad de las personas y de la producción agrícola poslluvia, aunque también señala que en ciertos casos se recurre a los cráneos para contrarrestar un periodo demasiado lluvioso. La diferencia entre los poderes de los cráneos para llamar o detener las lluvias parece estar ligada a la manera de manejarlos ritualmente.

Existen también otras ambigüedades en torno a los cráneos: si son de los ancestros o de sus enemigos, o si, más bien, son el resultado de muertes violentas. Esta ambigüedad es evidente cuando se habla de dos tipos de ñatitas: las “buenas”, que se usan para el bien, y las “malas”, que se usan para hacer daño o brujería. Asimismo, otra gama de ambigüedades se origina en los procesos de evangelización cristiana en los Andes; por eso, Eyzaguirre se pregunta si las ñatitas son equivalentes a los santos, a los dioses menores del panteón regional o a los diablos. En este punto, el autor evidencia el nexo particular entre los santos y las momias ancestrales.

Lo mismo se evidencia en las ideas respecto a los muertos en general: si son ya parte del cielo y de Dios o, más bien, son parte del mundo de los *supay*, el cual dramáticamente pasó de ser el espacio de los muertos al mundo de los diablos en la Colonia. Quizás por esa dualidad introducida en los Andes, el autor sugiere que las calaveras (en su condición de *t'uxlus*) actúan como intermediarias entre ambos mundos e, incluso, como jueces que arbitran entre los dos espacios, siendo parte del sistema de justicia de cada lugar. Así, las calaveras suelen identificar ladrones o casos de adulterio; también pueden actuar como *riwutus*, asistentes de los sabios (*yatiris*) o de los brujos (*laycas*) en los diálogos chamánicos.

Como es sabido, las ñatitas de La Paz reciben bendiciones en misas cada 8 de noviembre, una semana después de Todos Santos. El periodo de atención a los cráneos dura todo noviembre, hasta la fiesta de San Andrés, el 30 de dicho mes, coincidiendo con el inicio de las lluvias. Los dueños guardan los cráneos el resto del año dentro de sus casas, pero en tales fechas

los sacan en féretros, bultos, urnas de cristal o cajones de cartón o madera. A veces, los muertos son también desenterrados y reciben segundas exequias, un pretexto para ofrendarles los correspondientes ritos. Los difuntos son, además, recordados semanalmente cada lunes.

Según Eyzaguirre, los ritos a las ñatitas fueron invisibilizados al público hasta 1995, por ser “supersticiones indígenas” que iban en contra de las enseñanzas de la Iglesia Católica. Pero, desde aquel año, se comenzó a llevar los cráneos con más confianza a que “escucharan misa” en la capilla del Cementerio General de la ciudad de La Paz y a cementerios en El Alto. Luego de escuchar misa, los cráneos eran trasladados a plazas, parques, canchas, calles e incluso a salones de fiesta. La publicidad que los medios le hicieron a estos ritos es impactante. El 2008, sin embargo, nuevamente la Iglesia Católica retiró su voluntad de hacer misas o dar bendiciones a las calaveras.

A pesar de esto, los devotos siguen festejando a las ñatitas con banquetes, fiestas de prestes y otras celebraciones, ofreciéndoles flores, velas, coca y cigarrillos, dándoles alcohol y agua para tomar y cosas dulces para comer, como si fueran personas vivas o, al menos, sujetos vivos en vez de objetos inertes. El hecho de darles cosas dulces y no saladas me llama la atención, pues se les trata como si fueran parte del mundo propio de los muertos y de los cerros, y no del mundo cristiano católico.

A mi parecer, el nudo de estas acciones rituales se encuentra en la continuidad de la vida, expresada en la llegada a tiempo de las lluvias y, con estas, en la aparición de una nueva cobertura verde para la tierra y en una nueva generación de *wawas*, sean estas animales, humanas o vegetales. El meollo de la participación ritual en estos procesos generativos radica en el rol que los humanos cumplen en la provisión continua de una nueva cobertura de “carne” para los “huesos” ancestrales, brindando alimento a los muertos, a los cerros y a otros sitios rituales. Este acto ritual se efectúa centrándose en un espacio restringido: en las “cajas” de ofrendas en las montañas, en los “contenedores” de las ñatitas o bien en los sitios de ofrenda en torno a la casa, como espacios ontológicos propios. Asimismo,

en los ritos de sacrificio dirigidos a los cerros, se intenta reconstruir toda la osamenta del animal sacrificado en las cajas de ofrenda, antes de cubrirlo con la nueva “carne” de hojas de coca y de flores.

Este libro está estructurado en varias partes. Se inicia con la descripción de los métodos que el autor utilizó para realizar su trabajo: etnográficos y de investigación histórica y arqueológica, con consultas adicionales a una gran gama de fuentes eclesiásticas, diccionarios coloniales, obras de cronistas, declaraciones de los Concilios Limenses y del programa de extirpación de idolatrías y obras del folklore (Oblitas Poblete, por ejemplo, sobre los *kallawayas*, o narraciones orales sobre las cabezas voladoras o *kati kati*). Luego, pasa a analizar las ideas sobre las cabezas en el pasado arqueológico, en una sección sobre los orígenes prehispánicos de estos ritos y la importancia de acumular cabezas para el desarrollo del poder político. Posteriormente, pasa al culto a los muertos durante la Colonia, con todos sus reajustes, examinando algunos estudios de caso muy puntuales. Después, analiza la continuación de estas prácticas, con nuevos ajustes, durante el siglo xx y en la actualidad. Incluye también una parte interesante, en la cual interpreta una serie de textos sobre la relación entre el cuerpo y la cabeza, y las distintas almas o ánimas en juego. Eyzaguirre enfatiza que el poder de las cabezas de cumplir deseos de los devotos deriva del poder del devoto sobre el alma que mora en el cráneo. También habla sobre el significado de las ñatitas en la religiosidad andina, sobre todo en sus dimensiones sociales. En este punto, el autor cuestiona las divisiones taxativas –establecidas en la literatura– entre “lo ritual” y “lo profano” o entre “lo tradicional” y “lo moderno”, especialmente en ciudades como La Paz, según la evidencia que se acumula en el libro.

Eyzaguirre también enfatiza en la importancia de la red de relaciones que se establece entre los elementos del mundo, re-producidos a través del tiempo, centrándose en los ritos hacia los muertos en general y hacia las cabezas en particular. El autor entiende esto como una “conservación” física y espiritual. Finalmente, en sus conclusiones, nos presenta la importancia en los Andes de ontologías y relaciones que se reestablecen

constantemente de forma creativa en la *praxis*, en vez de esa noción previa que plantea la adecuación a una “cosmovisión” ya “implantada en la cabeza” de una manera muy esencialista en el nacimiento.

Este libro es muy rico y nos da a los lectores mucho alimento para recrear de forma innovadora el pensamiento sobre los muertos en los Andes y su continuidad en el tiempo.

Denise Y. Arnold
Antropóloga

INTRODUCCIÓN

“Ñatitas”... con este nombre se las conoce en los contextos urbanos paceños y alteños de Bolivia. Su fiesta pública es el 8 de noviembre de todos los años, coincidiendo con las octavas de la fiesta de difuntos. Estos restos óseos, a los que se ofrecen rituales de pedidos y súplicas, son cráneos humanos que simbólicamente “cobran vida” en diferentes representaciones sociales. Presentes en fiestas, prestes, vivencias y sueños, las ñatitas crean redes sociales de compadres, amigos e incluso gente ajena que se acerca a los espacios físicos donde se realizan los rituales a ellas dirigidos.

En el *Diccionario de Antropología Boliviana* de Henriette Szabó se dice, con relación a la celebración de las ñatitas:

[Es una] fiesta en la zona andina para las almas olvidadas. Se realiza el 8 de noviembre una semana después de Todos Santos, principalmente en las zonas populares. Se recoge una calavera de los cementerios a quien [se] le hace tomar y beber en este día por traer suerte a su dueño, según la costumbre: [se] le da nombre y una profesión, y [la ñatita] protegerá a la persona o a la familia durante el año cuando se la guarda en la casa. La fiesta se celebra en los cementerios con misas, prestes, bailes y música, [se] le hacen ofrendas de mixtura, serpiente, cerveza y alcohol en agradecimiento por todos los consejos dados en sueños y los favores recibidos (2008: 481).

La fiesta, sin embargo, no solo es para las almas olvidadas, como se verá posteriormente. Otros nombres comunes para referirse a las ñatitas, utilizados en diferentes contextos, principalmente andinos, son: calavera, calaveritas, calacas, gentiles

o *jintilis*, *t'uxlu*, *t'uxlus* o *t'uxlulus*,¹ *chullpas*,² *chullpa awichus*,³ *sirun katjata*,⁴ *riwun katjata*,⁵ *riwutu*⁶ y *ñasq'o*.⁷

La historia de las ñatitas surge de dos lógicas religiosas distintas: la católica y la andina, en un proceso generado en más de cuatro siglos. No obstante, las actividades relacionadas con las ñatitas fueron invisibles a los “ojos urbanos” hasta aproximadamente 1995. En este documento se verán los antecedentes prehispánicos de este rito de la muerte, su continuación –aunque clandestina– durante la época colonial y su posterior ingreso a la vida contemporánea. Como se verá, el culto a los antepasados pudo sobrevivir las condenas impuestas por la extirpación de idolatrías y superar los tres concilios limenses que lo sancionaban. Así, la tradición de desenterrar y rendir culto a los muertos se mantuvo vigente durante la Colonia y llegó hasta nuestros días.

Esta investigación está dividida en cinco capítulos. El primero es una introducción teórica al mundo de las ñatitas; el segundo indaga en el contexto histórico de esta fiesta; el tercero analiza el culto a los muertos en diferentes espacios andinos; el

-
- 1 Término quechua. Significa calavera, cráneo. Está castellanizado, ya que denota el plural con la letra “s” al final. En la lengua quechua se debería colocar el sufijo *-kuna* que es la pluralización del término. Así, la palabra debería escribirse *t'uxlukuna*.
 - 2 Término aymara. Significa cuerpos de los ancestros, de aquellos que vivieron en un tiempo mítico. En quechua se los conoce como *mallqui*. El término *chullpar* hace referencia a los enterramientos prehispánicos de diferentes culturas, entre ellas la aymara y la inca.
 - 3 Término aymara. Significa abuelos, pero también antepasados, aquellos muertos que ahora forman parte del panteón religioso andino, que son *wak'as* sagradas.
 - 4 Término aymara. Significa ser agarrado por un ancestro. Se utiliza para explicar por qué las personas se enferman cuando atraviesan lugares sagrados o prohibidos (cerros con bocas, lagunas, enterramientos), pues el ancestro que ahí vive es capaz de agarrar el alma de los intrusos.
 - 5 Término aymara. Hace referencia al lugar sagrado donde habitan los ancestros y donde las almas de los intrusos pueden ser agarradas.
 - 6 Término derivado del castellano. Significa cráneo humano. Se usa para referirse a cualquier persona fallecida por muerte repentina y con estatus de anciano.
 - 7 Término quechua. Significa persona que no tiene nariz o tiene una nariz muy pequeña. Se usa para referirse a las ñatitas.

cuarto se refiere a las almas y los santos en los Andes; y, finalmente, el quinto ofrece una etnografía de las ñatitas.

Los objetivos de esta investigación fueron elaborados con base en estudios arqueológicos, etnográficos, históricos, culturales y sociales, recurriendo a entrevistas, a consultas documentales y a la observación participante.

La hipótesis que guió este trabajo es la siguiente: ¿cómo los agentes sociales (Iglesia Católica, sacerdotes, *yatiris*,⁸ *ch'amankanis*,⁹ devotos, etc.) participan en la fiesta de las ñatitas y las utilizan como mecanismo religioso de dominación para legitimizar su espacio ritual y de fe dentro del contexto cultural y social?

Para responder esta pregunta, se realiza un abordaje histórico y regional de las ñatitas, se describen las actividades rituales en torno a ellas –desde la obtención del cráneo– y se escribe sobre las construcciones sociales que estas originan; es decir, se realiza un repaso de todas las faenas realizadas en torno a ellas. Igualmente, el fenómeno de las ñatitas es abordado desde perspectivas andinas y católicas, revisando, por ejemplo, los calendarios católicos para establecer la relación entre los mártires católicos y los mártires del contexto andino, así como la legitimación que los *yatiris* y *ch'amankanis* hacen de las ñatitas y sus rituales. De ese modo, se busca responder a las preguntas ¿qué son las ñatitas?, ¿son santos, dioses menores¹⁰ o divinidades andinas relacionadas con los ancestros?

8 Según Tomás Huanca, *yatiri* es aquel que posee “conocimiento de manera innata.” Este conocimiento, “que surge de su interior”, es un “conocimiento intuitivo que proviene de todo el cuerpo” y es atribuible “a los Achachilas, a los efectos de la caída del rayo, y a los signos físicos del nacimiento” (1989: 41-42).

9 En el mundo andino, los *ch'amankanis* son brujos con un rol superior al de los *yatiris*. Se especializan en “magia negra” y obran los días martes y viernes. Tienen la capacidad de ver los *ajayus*, por lo que también son conocidos como *ajayeros*. Según Alison Spedding, el *ch'amankani* o espiritista –conocido en el Perú como *pongo* o *altamisayoq*– “es un curandero muy poderoso que, en una sesión llevada a cabo de noche en la oscuridad total, hace llamar a diversos espíritus y les obliga a hablar y responder a preguntas” (2008b: 92). Otro nombre que recibe este tipo de brujos es el de “dueño de la oscuridad” (Fernández, G., 1999: 128).

10 Los dioses menores también son conocidos como *sullka* dioses. Según Juan Ludovico Bertonio, *sullka* significa “menor o inferior respecto de otra cosa o persona” (1984: 325). Por ejemplo, se suele llamar *sullka* al hermano menor nacido inmediatamente después del primogénito.

Este trabajo es un pequeño aporte para entender *los rostros andinos de la muerte*, un tema que ha absorbido bastante tiempo de mi vida entre el trabajo de campo y el trabajo de gabinete; de ahí la segunda parte del título: *Las ñatitas de mi vida*. Esta investigación es el reflejo del impacto que en mí causaron las ñatitas, alejándome de las posiciones tradicionales de la investigación y obligándome a ser más que un simple espectador.

CAPÍTULO I

PRESENTACIÓN TEÓRICA

1. El poder de las cabezas

La cabeza es el centro de la actividad ritual en el contexto andino, pues le otorga a su dueño y devoto la posibilidad de pedir deseos relacionados con el bienestar humano. Desde la época prehispánica, en las culturas Paracas, Nasca y Tiwanaku, entre otras, poseer la cabeza de una persona suponía adueñarse de su alma. Ejemplo de ello son las cabezas-trofeo o las cabezas que de los ancestros se conservaban. La cabeza ha sido siempre más importante que las otras partes del cuerpo, por permitir la comunicación con los dioses; de hecho, la cabeza se convierte en una especie de dios.

Cuando tenía cinco años, escuché hablar por primera vez de las calaveras en una conversación de carácter “clandestino” entre dos personas mayores, quienes platicaban casi con murmullos. Evidentemente, esa comunicación se transmitía interpersonalmente y estaba restringida a un entorno social cercano y de confianza. Recuerdo también a una anciana que vivía en la zona de Vino Tinto¹ y que se dedicaba a guardar piedras en las que miraba los rostros de Cristo, de la Virgen y de otros santos católicos. Tenía fama de ver el pasado de las personas y adivinar su futuro. Había construido una especie de altar casero en su casa para adorar estas figuras, un lugar en el que también había calaveras.

Fue así que comencé a conocer y a entender que el trabajo de algunos *yatiris* y *ch'amankanis* está vinculado a las calaveras,

1 La zona de Vino Tinto está situada al norte de la ciudad de La Paz y colinda con el barrio de Challapampa. En la fiesta zonal de Vino Tinto se venera a las ñatitas.

las cuales les otorgan el conocimiento del pasado y del futuro. Supe que las calaveras se especializan en localizar ladrones a pedido de sus víctimas, así como conceder favores de dinero y salud.

En 1995, 20 años después de mi primer encuentro con las ñatitas, estos recuerdos fueron removidos. Supe que, cada 8 de noviembre, una serie de rituales se desarrollaba en la capilla del Cementerio General de La Paz, fecha en que los devotos asistían a misa en compañía de sus calaveras. Descubrí que les decían “ñatitas” y que sus dueños celebraban en su honor servicios religiosos, banquetes, fiestas de preste y otras actividades; además, me enteré de que durante todo el año les ofrendaban flores, velas, alcohol y coca.

Clandestina en su origen, esta ritualidad comenzó a convertirse en un acto de carácter público. Actualmente, cientos de feligreses colman el Cementerio General paceño, la catedral de Collpani y el panteón Santiago Primero, estos últimos en la ciudad de El Alto. Los devotos también se reúnen en plazas, parques, canchas y salones de fiesta para rendir culto a las cabezas. A tal grado se ha popularizado la fiesta que los canales de televisión, las estaciones de radio y los periódicos nacionales e internacionales envían a sus periodistas para cubrir esta actividad. Y así como son muchos los que piden favores a diferentes advocaciones de la Virgen y de Jesús, son cada vez más los que se dirigen a las ñatitas para solicitarles favores, adscribiendo su fe a ese poder invisible y ancestral que es capaz de modificar el presente.

2. Un culto sin atención

Motivado por el poco interés de algunos académicos en temas de investigación que no están de “moda”, me propuse investigar las ñatitas bajo la pregunta: ¿los agentes sociales que participan en la ritualidad de las ñatitas utilizan mecanismos de dominación, representación e identidad para legitimizar, cada uno, su espacio dentro del contexto cultural y social?

Según la tradición católica, los muertos deben descansar, pero los cultos andinos a la muerte, como el de las ñatitas, van

en contra de ese mandato. Al no dejar descansar a los muertos, los devotos de las calaveras contravienen una disposición que llegó a América con la conquista, pero que no existía antes de la llegada española. Al respecto, es interesante el análisis de Denise Arnold y Christine Hastorf (2008) sobre las cabezas y su tratamiento en distintas culturas prehispánicas como las Chiripa, Paracas, Nasca, Moche y Tiwanaku. Este texto describe cómo los hombres vivos se posesionaban del poder de los muertos, fueran estos miembros del linaje local o enemigos de otro linaje.

Actualmente, las ñatitas tienen un dueño que actúa como intermediario entre ellas y el devoto. Los dueños se apropian del poder simbólico que emana de las calaveras y lo usan para negociar con los devotos y para obtener prestigio, todo dependiendo del poder de cada ñatita para localizar ladrones, proteger personas y cumplir favores. Como se ve, la reputación del dueño no está vinculada con su poder económico, sino con la efectividad de su ñatita, que puede ser temporal o permanente. Sin embargo, el prestigio también puede originarse en la abundancia económica, pues las ñatitas también escuchan solicitudes de fertilidad y abundancia de dinero.

Estas nociones, no obstante, son urbanas e individuales. Inicialmente, las comunidades solicitaban a las ñatitas una buena producción agrícola. Con este pedido, los comunarios aseguraban y legitimaban el bienestar y el equilibrio social, así como la continuidad ritual.

En la ciudad, la festividad de las ñatitas es cada vez más grande. Así, el conocimiento que solía estar concentrado en *yatiris* y *ch'amankanis* ahora está a disposición del pueblo. Es decir, toda persona poseedora de una ñatita tiene acceso a los poderes de adivinación o, al menos, a la protección de los suyos. De ese modo, el poder simbólico de las ñatitas, que es temporal en el espacio público, puede ser permanente en el espacio privado.

Sin embargo, pese a su creciente popularidad, el fenómeno de las ñatitas ha sido muy poco estudiado. Los cambios políticos a nivel mundial han incidido negativamente en los estudios de países tercermundistas respecto a la religión y la ritualidad. En esta última década, las investigaciones académicas en este

lado del mundo se han volcado a los movimientos sociales urbanos y rurales, a las ya trilladas investigaciones de género y a las investigaciones sobre el desarrollo económico de las sociedades, estas últimas llevadas a cabo por Organizaciones no Gubernamentales (ONG) que han invadido países como Bolivia, con el afán de mejorar la calidad de vida y ayudar a combatir la pobreza, siempre según “estándares internacionales”. De ese modo, el ámbito investigativo ha privilegiado algunas “modas” en desmedro de otras “no modas”. Al respecto, Alison Spedding afirma que:

[Los] cultos no ortodoxos y aparentemente tradicionales 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” (2004: 25).

A la certera apreciación de Spedding podríamos añadir, por un lado, que este tipo de estudios no despierta el interés de los “financiadores” de investigaciones y, por otro, que los autores creen que no recibirán suficiente reconocimiento académico al adentrarse en terrenos como este.

Respecto a la bibliografía existente sobre las ñatitas, puede decirse que los documentos las presentan como un fenómeno ahistórico y escondido en el tiempo. Por eso, este trabajo estudia a estas calaveras para aportar al conocimiento de la religiosidad popular boliviana y andina.

3. Estado del arte

Los documentos vinculados con las ñatitas que se revisaron para esta investigación son, principalmente, de los ámbitos antropológico, arqueológico y etnohistórico. La exploración de estos textos es fundamental, pues permite entender cómo la documentación testimonia y analiza los ritos de la muerte, pero también rastrear las lagunas existentes en su estudio. De hecho, la mayoría de las investigaciones publicadas no ubica a las ñatitas como elemento central de su análisis, supeditándolas a fenómenos culturales más grandes.

Este estado del arte se divide en cuatro niveles temporales de análisis. En el primer nivel revisamos los estudios de Denise

Arnold y Christine Hastorf (2008), Tania Patiño (2009) y Pablo Rendón (2001) sobre el tratamiento de las cabezas rituales, ya sean cabezas de los ancestros o cabezas-trofeo de enemigos. Respecto al carácter clandestino del culto a las cabezas y sus orígenes prehispánicos, repasamos los estudios de Arnold y Juan de Dios Yapita (1996), Arnold y otros autores (2005), y Arnold (2008). También se recurrió a la investigación de Alfredo Narváez (2003), que analiza la importancia biológica y simbólica de las cabezas –y de las colas– en el mundo ritual agrícola. Arnold y Hastorf (2008) se suman a Narváez en este punto, viendo a las cabezas como un elemento que simboliza la constante regeneración de la vida.

En el segundo nivel están los documentos de cronistas europeos y americanos durante la conquista y la época colonial, así como los documentos más recientes que los recogen. Estos textos hacen referencia a tradiciones mortuorias desde una visión etnográfica.² Aquí, resalta el juicio, citado por Roberto Santos (1987), llevado a cabo en los primeros años del siglo XVIII contra una “bruja” que recurría a calaveras para causar daño a personas de su entorno. Se recoge también el texto de Alber Quispe (2008) sobre los rituales de la fiesta de San Andrés, en Cochabamba, durante los últimos años del mismo siglo. Ludovico Bertonio, en su *Vocabulario de la lengua aymara* de 1612, apunta distintos conceptos vinculados con las almas, lo mismo que Diego González Holguín, autor del diccionario quechua de 1608. Otros documentos de la época analizados son: el de Santo Tomás (1560), que aborda el tema de los *supay*, íntimamente relacionado con la muerte y las almas; el de Pedro Cieza de León (1553); el de Felipe Guamán Poma de Ayala (1980); el de Juan Polo de Ondegardo (1571); el de Cristóbal de Molina, el Cuzqueño (1575); el de Bartolomé Álvarez (1588); y el del Padre José de Arriaga (1621), textos que describen la extirpación de

2 La etnografía es una disciplina académica cuyas características fundamentales están basadas en la observación y la descripción. Como concepto, la etnografía surgió a comienzos del siglo XX, pero como actividad metodológica ya estaba vigente siglos atrás; por ejemplo, con Ibn Jaldún en el siglo XIV. Respecto a la etnografía moderna, esta ha ido transformándose desde la época de Bronislaw Malinowski, siendo aplicada en la actualidad como método de abordaje investigativo, ya no solo para la antropología, sino también para las ciencias sociales.

idolatrías y el culto a los muertos en el contexto prehispánico y parte del colonial. Respecto a los concilios limenses, documentos como el de Paz Cabello (2004) y los de Hans van den Berg (1985, 1987, 1990, 1991) son importantes para entender los programas de extirpación de idolatrías durante el siglo xvi.

En el tercer nivel destacan las investigaciones producidas entre la consolidación de la República y la década de 1970. En esos años se originaron textos relacionados con la etnografía desde diferentes perspectivas, muchas veces influenciados por el indigenismo y el indianismo, en un intento por consolidar el desarrollo de los Estados a partir de un nacionalismo homogeneizante. Son bastante valiosos en sus aportes los textos de Rigoberto Paredes (1976), Antonio Paredes Candía (1976), Natty Peñaranda (1974) y María Luisa Valda (1964), quienes trabajaron ampliamente respecto al “folklore del pueblo”, siguiendo el camino de Julia Elena Fortún, una de las representantes más fecundas de la teoría del folklore en Bolivia. Destaca también aquí Enrique Oblitas Poblete (1963), quien revisó las tradiciones en la región kallawayaya, en uno de los primeros intentos por explicar la complejidad social y religiosa de la zona de Charazani; en su trabajo se encuentran reflexiones sobre los rituales a los muertos y las almas.

En el cuarto nivel figuran las investigaciones etnográficas, de carácter antropológico y sociológico, vinculadas con la muerte, la religión y las almas en el contexto andino. Como observamos antes, las ñatitas merecieron muy poca atención en el ámbito académico antropológico. Gerardo Fernández (1997, 1999) realiza un esbozo de diversas tradiciones aymaras, como la labor de los *yatiris*, *ch'amankanis*, *laicas* y *kallawayas*, y su relación con las ñatitas. Fernández trabaja también con el tema de los sueños y las almas. Su obra es una de las pocas aproximaciones al mundo de las ñatitas. Igualmente, Tomás Huanca (1989) menciona a las ñatitas, aunque bajo el término *riwutu*, y manifiesta su importancia en la labor de los *yatiris*. Su trabajo es uno de los más completos con relación al tema y su abordaje es similar al de Fernández. Sobre la muerte y la religión en los Andes, William Carter y Mauricio Mamani (1982) analizan la actividad cotidiana y ritual de los comunarios de Irpa Chico; no

se refieren a las ñatitas, pero sí a la muerte y a las almas en el ciclo vital. Harry Tschopik (1968) analiza la magia en Chucuito y, posteriormente, Louis Girault (1988) escribe sobre rituales andinos, los *yatiris*, las deidades benignas y malignas, la muerte y las actitudes de los seres humanos frente a lo sobrenatural. Peter Gose (2001), antropólogo que trabajó en el Perú haciendo un seguimiento de las actividades económicas en Huaquirca, expone en su investigación la presencia de siete almas en el contexto andino. Al respecto, se revisaron también textos de Ruperto Romero (1991) y de Spedding (1992, 1994, 1996, 2004, 2005, 2008a, 2008b), entre otros. Finalmente, Xavier Ricard (2007) menciona los sueños y otros aspectos del universo religioso de poblaciones del sur del Perú.

Fuera de estas categorías está Pierre Bourdieu (2001), quien trabaja conceptos como *habitus*, *campos*, *capitales* y *agentes sociales*, los cuales permiten comprender las luchas sociales de dominación que ocurren al interior de las sociedades. Bourdieu establece similitudes entre el campo político y el religioso, lectura que en esta investigación permite entender las luchas de legitimización religiosa en Bolivia a partir de la posesión física de las ñatitas.

En resumen, este estado del arte hace un recorrido por los estudios de: 1) el manejo de la cabeza en las primeras sociedades andinas hasta el incario, 2) las prácticas andinas de la muerte en el periodo colonial, 3) el estudio de los ritos de la muerte en el siglo xx, y 4) los trabajos actuales de carácter más etnográfico que estudian algunas ritualidades dentro de la religión andina, incluido el actual fenómeno de las ñatitas.

4. Digresión teórica

En el debate de la modernidad, surge la siguiente pregunta: ¿es permisible la realización de actividades como la que auspician las ñatitas? Evidentemente, juzgadas por una conciencia dominante que no admite lógicas diversas, son muchos quienes creen que este fenómeno debería sancionarse. Para la reflexión, vale la pena citar a Bruno Latour, quien afirma:

[...] nosotros (los modernos) somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la

sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas (2007: 148).

Las palabras de Latour instan a entender la lógica de estas otras sociedades y sus dinámicas sociales. Latour dice que la naturaleza y la cultura no deben separarse a la hora de juzgar a una sociedad, y que la vida y la muerte forman parte de una misma unidad. Para Latour, donde permanezca la “unión continua del orden natural y del orden social entre los premodernos”, no se podrá “modificar a una sin modificar a la otra” (*ibid.*: 203).

La ñatita simboliza el poder de la muerte para regenerar la vida; es un recordatorio de que la memoria de los muertos permite la articulación, en una sola unidad, del entorno natural y social en el mundo de los vivos.

4.1. LA CABEZA, UN ACERCAMIENTO A SU USO RITUAL

En su estudio *Heads of State. Icons, power, and politics in the Ancient and Modern Andes* (2008), Arnold y Hastorf analizan el papel de la cabeza en las etapas tempranas de la formación política en los Andes, entablando un diálogo entre la arqueología, la etnografía y la antropología política e interpretativa. Ambas autoras recorren los eslabones de los cambios políticos en el mundo andino antiguo, partiendo de su estudio de las prácticas culturales en torno a las cabezas humanas.

El documento citado analiza la presencia de cabezas en mitos, en los que resaltan las cabezas voladoras (*kati kati*) y las imágenes de cabezas representadas en pinturas, cerámicas, piedras y textiles. Su recorrido por la iconografía de las cabezas en el mundo andino busca evidenciar el poder de estas en la sociedad. Las autoras afirman que, en sociedades de carácter familiar local, las personas tenían cabezas de sus antepasados, pero, en sociedades expansionistas, buscaban además la posesión de cabezas-trofeo, cabezas que cortaban a sus enemigos y que simbolizaban el poder político y la centralización del poder. La hipótesis de Arnold y Hastorf (2008: 29) es que la tenencia de cabezas de ancestros y enemigos buscaba la apropiación del

poder que emanaba de estas. Para sustentar su idea, las autoras trabajan el concepto de *senderos de la memoria* de Nicholas Abercrombie y su relación con el empleo político de las cabezas.

Respecto a la importancia simbólica de las cabezas, Narváez afirma que esta parte del cuerpo, además de comprender “todos los elementos básicos de los sentidos: vista, oído, gusto, olfato” (2003: 7), tiene insertos:

[...] los poderes del habla y la capacidad del canto, el grito, el llanto y el poder de ver, oler y oír más allá de lo normal cuando se producen alucinaciones fantásticas. Al mismo tiempo, de cada uno de los órganos de los sentidos, emanan excreciones particulares que tienen gran importancia en el mundo mágico y religioso: el aliento, la saliva, el moco y las lágrimas. En la cabeza crece el cabello y en él los piojos, con todas las implicancias mágicas y religiosas que ambos elementos encierran. La cabeza finalmente, da identidad personal (*ibid.*).

Narváez estudia el papel de la cabeza en varias culturas de la costa del Pacífico y parte del Altiplano central y sur. También estudia el papel de la cola que, junto a la cabeza, componen un modelo de “dualidad biológica” presente en conductas religiosas, como también en la actividad cotidiana. Según Narváez, la cabeza y la cola son los dos elementos que más resaltan del poder religioso del arriba y del abajo en la cultura andina.

Si en la cabeza se concentran el habla y la identidad, en la cola también están presentes otras funciones vitales, ya sean las digestivas-excrementicias o las sexuales-reproductoras. Ambas partes son como los polos de una unidad: la cabeza como receptora de los poderes y la cola como regeneradora de la vida.

En la cabeza se reúnen los sentidos y los sentimientos. Por tanto, no es extraño que en las culturas Chavín, Moche, Nazca, Tiwanaku, Chimú, Lambayaque e Inca los seres con mayor jerarquía social sean fácilmente distinguibles por cómo están representadas sus cabezas en cerámicas, tejidos, patrones de entierro y otras manifestaciones culturales.

Según Narváez, la cabeza está estrechamente relacionada a los actos de creación: “la proliferación de los frutos o animales se vincula a la cabeza de los dioses” (*ibid.*: 15). Así, por ejemplo, en la cultura tiwanakota existe una imagen de cuya cabeza



Detalle de un tejido tiwanakota que representa a un ser de cuyo cinturón cuelga una cabeza (abajo, a la derecha). (Foto: Cortesía MUSEF, Colección de Tejidos, código 18329.)



Detalle de un tejido chimú que representa a un ser de cuya cola nace otra cabeza. (Foto: Cortesía MUSEF, Colección de Tejidos, código 18324.)

brotan plantas de maíz y diversos animales. Según el mito, el hijo del Sol, ya muerto, permitió que de sus dientes naciera el maíz. Además, Narváez explica que “la cabeza constituye *per se*, la única parte del cuerpo que puede tener vida por sí misma” (*ibid.*: 16). Para probar esta afirmación, el autor se refiere a unas vasijas de la cultura Moche donde aparece una cabeza de la que salen solamente los pies. El mito del Incarri también encontraría respaldo en esta afirmación, pues de la cabeza cercenada del héroe continuará creciendo la barba, hasta que el cuerpo pueda, por fin, unirse y volver con más fuerza.



Fachada de la iglesia de Santo Domingo en La Paz que presenta una cabeza de cuya boca salen plantas (abajo, casi al centro). (Foto: Milton Eyzaguirre.)

Siguiendo a Jacques Derrida (1971), la cabeza está inserta en diversos modos de *archiescritura* en el contexto andino. Para el autor, esta *archiescritura* es un protolenguaje presente

en glifos, marcas en cerámica, pictografos, marcas en madera, papel, cerámica, cuero, etc., e incluso en la forma de echar las hojas de coca. Afortunadamente este lenguaje, muchas veces incomprendido por la lógica de pensamiento occidental, está comenzando a ser descifrado y valorado.

En la actualidad, el tratamiento de las cabezas tiene un manejo más simplificado iconográficamente, pues han dejado de ser representadas en tejidos, cerámica y piedras, como solía hacerse en la época prehispánica. No obstante, aún es importante en el mundo ritual de diversas regiones andinas.

Cada cultura encara de modos distintos la muerte. En los Andes, esta es entendida como un agente regenerador de la naturaleza. Los muertos pueden ser portadores de poderes simbólicos capaces de ser heredados a los vivos. Según Catherine Allen (1982), citada por Arnold y Hastorf (2008: 31), el concepto andino *sami*, entendido como fuerza de vida o energía presente en los huesos, explica por qué los restos de los muertos son conservados, pues mientras estos sigan presentes, sin importar hace cuánto tiempo fallecieron, serán capaces de brindar poder. De hecho, como veremos más adelante, mientras más antiguo sea el resto físico, mayores serán sus poderes y más útiles les resultarán a los vivos.

4.2. LAS ÑATITAS, UNA COMPLEJA CONSTRUCCIÓN SOCIAL

Según Louis-Vincent Thomas, la cultura occidental debe preguntarse “si existe muerte más horrible que la que consiste en privar a un pueblo de su identidad” (1975: 71), dado que la lógica de pensamiento de Occidente ha ido mellando los conocimientos ancestrales de los pueblos en un proceso globalizante.

La ñatita, ignorada por los estudiosos e invisibilizada durante cientos de años, es ejemplo de este menoscabo. Sin embargo, su simbología como revitalizadora del mundo andino le ha permitido convertirse en un mecanismo de permanencia de la cultura y, también, de dominación. Asimismo, su relación simbólica con las personas permitió que no se extinguiera. Como Jorge Domic afirma: “No son los atributos o fenómenos

inherentes a un objeto los que lo convierten en social, sino la relación que la gente mantiene con este objeto” (1999: 8).

Domic también explica que las sociedades utilizan la religión para mantener en regla a sus fieles: “Los miembros de un grupo elaboran colectivamente, en su práctica diaria grupalmente relevante, las reglas, justificaciones y razones de las creencias y conductas que son pertinentes para el grupo” (*ibid.*), pero que en momentos de conflicto, cuando un “nuevo fenómeno” se enfrenta al “conocimiento establecido”, las reglas pueden reelaborarse creando nuevos conocimientos. A la afirmación de Domic podría agregarse que los individuos son también capaces de modificar y reconstruir su realidad, mediante la intermediación de un objeto –en este caso la ñatita–, que les permite comunicarse con su entorno. Al respecto, las palabras de Thomas sobre la individualidad del morir son pertinentes:

Lo que hay quizás de más doloroso en la muerte es el morir, que reúne al muriente con sus allegados en un drama casi siempre compartido, que provoca ciertos compartimientos, fantasías y a veces construcciones mentales altamente elaboradas. Si bien todo el mundo está destinado a morir, no se muere siempre de la misma manera: ni se concibe la muerte en todas partes de la misma manera. Ya sea uno testigo o actor, el drama no se concibe, se representa y se vive según los mismos modelos (1975: 160).

A esta individualidad del morir también se suma el modo en que las culturas crean nuevos símbolos para cubrir los vacíos del pasado que no logran comprender. Frente al desconocimiento del porqué de un fenómeno social, las personas comienzan a crear explicaciones que llenan los vacíos existentes, tal como pasa con muchas danzas folklóricas, cuyas lagunas son explicadas por la costumbre y la tradición.

En este constante proceso de interacción y construcción entre grupos e individuos nacen las representaciones sociales. Pero, a diferencia de lo que plantea Domic al afirmar que las representaciones sociales “necesitan corresponderse con alguna realidad externa, en el sentido científico de entidad objetiva” (1999: 9), aquí la realidad no puede ser concebida como objetiva, pues son los individuos quienes, desde su subjetividad, la construyen. Siguiendo a Bordieu, “verdad y racionalidad [de

la construcción colectiva de opciones] resultan de la relación entre el conocimiento representado y la evidencia disponible, y no de la relación entre el conocimiento y el mundo” (2001: 48).

El consenso del grupo y las actividades culturales compartidas son rasgos culturales profundamente móviles que permiten la inserción de nuevos elementos de permanencia, de acuerdo a la capacidad creativa de los individuos y su aceptación en el entorno. En el caso específico de las ñatitas, un ejemplo se encuentra en el algodón que rellena los huecos faciales de los cráneos, un hábito inexistente en el siglo pasado pero que ahora está bastante generalizado.

Ahora bien, no puede afirmarse que todos los elementos de esta construcción colectiva se muevan al mismo ritmo, porque ello originaría un caos. Los elementos que más lentamente se mueven son los más cercanos al fenómeno como objeto, aquellos que transmiten el conocimiento necesario para las posteriores modificaciones, que podrían ser rechazadas o aceptadas por el entorno. A propósito, Domic plantea un consenso funcional que permite “preservar el proceso colectivo de mantenimiento de una representación” (1999: 9).

Sin embargo, frente a este acuerdo, es necesario tener algunas reservas, tal como afirman Arnold y otros autores, retomando a Aurolyn Luykx, y es que “el consenso y la homogeneidad del *habitus* [...] según los intereses de cada clase social, no permite entender las diferencias o variaciones intra-clases y tampoco las de etnicidad o género” (2005: 14).

Surge entonces una dificultad, pues las clases sociales no son entidades homogéneas, ya que en su interior existen contradicciones identitarias relacionadas con las diferentes fuentes de origen de los *habitus*, así como luchas por la dominación. En este sentido, es bueno analizar la realidad desde la etnicidad, dado que esto brinda parámetros más amplios de análisis, aunque en los espacios urbanos también implique dificultades, toda vez que los actores sociales migran identitariamente de acuerdo a las circunstancias.

4.3. LA IDENTIDAD, UNA CATEGORÍA MÓVIL

Al analizar las representaciones sociales, la identidad social no puede dejarse de lado, ya que “permite a las personas dar verosimilitud a sus creencias cuando disponen de alguna evidencia” (Domic, 1999: 8).

La identidad es una construcción social que surge en un contexto modificado constantemente. Por ello no tiene un “periodo de vida” preciso, sino que es una búsqueda o construcción dialéctica de valoración y desvalorización de significados o partes de los fenómenos para recomponer los símbolos de una sociedad. La identidad siempre es fraccionada, nunca completa; es cambiante y, además, es un concepto “comodín” que permite una apropiación temporal o permanente de un fragmento de la realidad, de acuerdo a las circunstancias:

Estas clases no son clases reales, es decir, grupos constituidos a través de la conciencia de su identidad común y de su pertenencia a la misma unidad social; se trata más bien de clases probables cuyos elementos constitutivos son movilizables (y no necesariamente movilizadas de manera práctica) sobre la base de sus similitudes, es decir, de su pertenencia a una misma clase de posiciones, a una misma región del espacio social. El espacio social constituye entonces una estructura de probabilidades de acercamiento o de alejamiento, de proximidad o de distancia sociales entre los individuos [...] (Bourdieu, 2001: 60).

El espacio social es, entonces, ese lugar dinámico donde las identidades pueden ser temporales, un espacio donde los agentes sociales visualizan sus identidades:

En efecto, toda teoría del universo social, por muy decididamente objetiva que sea, debe integrar a su sistema explicativo la representación que los agentes se hacen del mundo social y, más precisamente, la contribución que aportan a la construcción misma de este mundo. Dicho de otra forma, debe tomar en cuenta el trabajo simbólico de fabricación de los grupos, trabajo de representación (en todos los sentidos del término) que los agentes sociales no dejan de realizar para imponer su visión del mundo o la visión de su propia posición en este mundo, de su identidad social (*ibid.*: 61).

Félix Patzi considera que el problema de las identidades ha tenido un abordaje de carácter histórico, pero que la identidad

tiene otros componentes, fundamentalmente con relación al otro o a los otros. Con este trabajo realizamos un abordaje a la religión como una concepción del mundo, pero sin olvidar que hay tantas concepciones de mundo como religiones: “La concepción del mundo trabaja con valores que son construcciones sociales que responden a la concepción del mundo” (Patzí, 2006).

En este sentido, no pretendemos aquí desintegrar la articulación entre la religiosidad andina y la Iglesia Católica, ambas correspondientes a contextos y pensamientos distintos y contradictorios, pero también complementarios, como la convivencia del politeísmo andino y el monoteísmo cristiano. Ciertamente, ambos espacios existen simultáneamente; no hubo un “proceso evolutivo” del uno al otro.

Es en esta interacción flexible³ donde habitan las ñatitas, que hasta hace algunos años eran legitimadas por el poder ritual de la misa católica.

4.4. EL MUNDO ANDINO, UN ESPACIO DE CONVIVENCIA ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

La religión es un tema que se debate desde la antigüedad, así como la separación entre lo sagrado y lo profano. Basándose en diversas etnografías, Mircea Eliade realiza una distinción entre estas dos categorías.

Según Eliade, el espacio físico para los hombres religiosos no es homogéneo, pues así como existen lugares profanos también los hay sagrados: “Hay pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo y hay otros espacios no consagrados, y por consiguiente sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos” (1985: 25).

3 A diferencia de la Iglesia Católica, los evangelistas, mormones, sabatistas y otros religiosos ubican su credo en una posición totalitarista que elimina las concepciones del mundo que difieren de la suya. Durante la segunda mitad del siglo xx, los pueblos de las tierras bajas de Bolivia fueron invadidos por el Instituto Lingüístico de Verano, la Misión Evangélica Nuevas Tribus y la Misión Evangélica Sueca, instituciones que negaron las concepciones del mundo de estos pueblos. Por ejemplo, entre los tacana y los araona, algunos bienes culturales propios fueron eliminados, como los *ibuchi*, que son la materialización de los seres tutelares. Otro ejemplo es que en la Isla del Sol cientos de *chacanas* (adornos plumarios que van sobre el hombro de la *khawas*, para la danza del Quena Quena) fueron quemados en nombre de tales iglesias protestantes.

Este punto de partida sugiere que el ser humano religioso de cualquier cultura vive en un espacio que separa lo sagrado y lo profano. En contrapartida, aquella persona que ya no tiene ninguna conexión religiosa estaría viviendo en un espacio “homogéneo y neutro”. Sin embargo, el espacio andino escapa a esta supuesta delimitación.

En los Andes, el espacio sagrado no está aislado en iglesias, templos o mezquitas, sino que es un lugar que activa y desactiva su sacralidad mediante ritos. Además, la Pachamama es un todo sagrado y aunque haya algunos lugares con más significación que otros, como los *apus* y las *wak'as*, en general todo el espacio es considerado divino.

Las religiones hacen su separación de lo sagrado y lo profano según las manifestaciones divinas. Para Eliade: “Todo espacio sagrado implica una hierofanía,⁴ una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” (*ibid.*: 29). En los Andes, los lugares más elevados son los que están más cerca de los dioses y en donde se realizan grandes rituales.⁵ Así, *apachetas*, *wak'as*, *chullpares* y cruces de caminos son escenarios de teofanía, la cual “consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo ‘abierto’ hacia lo alto, es decir, comunicante con el Cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro” (*ibid.*: 30).

En La Paz, la delimitación que separa los espacios sagrados de los profanos tampoco se aplica. Si bien existen lugares sagrados permanentes, también los hay temporales. La dinámica del espacio en el mundo andino no establece diferencias entre lo que hipotéticamente podríamos llamar sagrado y profano. Este juicio de diferenciar espacios de manera dual, típico del pensamiento estructuralista que concibe al mundo dividido en

4 Según Eliade, una hierofanía ocurre cuando “algo sagrado se nos muestra” (1985: 19).

5 Pude asistir a una de estas manifestaciones en la montaña denominada Chullpapata, a donde se llega luego de cuatro horas de ascenso desde las cercanías de la población de Chajaya, en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz.

noche-día, izquierda-derecha, hombre-mujer, etc., no se adecúa coherentemente a la realidad del espacio ritual andino.

La fiesta de las ñatitas es un ejemplo de ello. Esta celebración ocupa el espacio que desea; su entorno es mayor a la delimitación convencional del espacio sagrado. Las ñatitas no solo ocupan los cementerios, sino también las calles aledañas, las plazas, los locales de fiesta y, finalmente, los hogares de quienes las poseen. Así, el espacio y el tiempo (*pacha*) se convierten en una sola entidad de carácter ritual.

En este sentido, el mundo andino urbano paceño no necesita divisiones taxativas que separen el espacio sagrado del profano. En los Andes, el mundo “profano”, que en realidad es el cotidiano, tiene la potencialidad de convertirse en espacio ritual, tal como atestiguan las entradas folklóricas,⁶ los entierros, el Carnaval, la fiesta de Todos Santos y la celebración a las ñatitas, entre otras festividades. Es decir, el paceño asiste a una serie de prácticas culturales que arremeten una y otra vez en los espacios cotidianos, convirtiéndolos en sagrados.

Para Eliade y para otros estudiosos influenciados por el evolucionismo: “El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados” (*ibid.*: 20). Según estos teóricos, la llegada de la religión eliminaría la magia y la llegada de la ciencia eliminaría la religión. Pero, en los Andes, ambas realidades conviven, desmintiendo este vaticinio evolucionista.

Además, vale la pena recordar que, en el mundo andino, el concepto *pacha* (con sufijos y prefijos, como adverbio o sustantivo) se traduce como espacio y tiempo de forma simultánea y en función dialéctica.⁷ Como anota Josef Estermann, la palabra *pacha* “es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio” (2006: 156-157).

6 Algunas de las entradas folklóricas, realizadas en honor a algún santo o patrón regional, pueden desembocar en enfrentamientos simbólicos. Es el caso del Tinku, celebrado cada 3 de mayo en el norte de Potosí.

7 Para ampliar el concepto de *pacha*, véanse: *Vocabulario de la Lengua Aymara* (1984) de Ludovico Bertonio y *Filosofía andina* (2006) de Josef Estermann.

Resulta evidente que en este análisis es complicado utilizar conceptos diferenciadores, como lo sagrado y lo profano. Las representaciones sociales demuestran que la realidad es un conjunto de explicaciones de entornos rituales y cotidianos que van transformándose de acuerdo a la dinámica cultural; una dinámica que en el mundo andino es incomprendida por ideas evolucionistas y etnocentristas nacidas en Europa.

CAPÍTULO II

CONTEXTO HISTÓRICO

Las manifestaciones rituales relacionadas con las ñatitas tienen distintos antecedentes culturales en el espacio andino. Los disímiles lugares donde se manifiesta esta ritualidad no son contextos aislados, sino que se remontan al mundo prehispánico, a partir del cual fueron transformándose hasta llegar a la actualidad.

1. Antecedentes del culto a las ñatitas en la época prehispánica

La época prehispánica es muy rica respecto al culto a las cabezas y a la celebración de los antepasados. Documentos antropológicos de los antiguos señoríos aymaras, del Imperio Inca, y de las culturas Chinchorro, Telarmanchay, Chavin, Chiripa, Cupisnique, Nasca, Paracas, Pucara, Moche, Tiwanaku y Wari testimonian la importancia de las cabezas en el mundo ritual.

1.1. LAS CABEZAS EN EL MUNDO PREHISPÁNICO

Si bien no existen documentos españoles que hablen sobre los rituales mortuorios y posmortuorios antes de la conquista, se tienen referencias sobre algunas tradiciones que ya vinculaban el mundo de los vivos con el de los muertos en la época prehispánica.

Al estudiar el periodo prehispánico, es necesario referirnos a los enterramientos y a su particular relación con la fiesta. A propósito, Joseph Bastien hace referencia al trabajo de Stig Rydén¹ sobre

1 En esta cita, Bastien menciona a Henry Wassen quien, a su vez, cita a Rydén. Las referencias son: *Andean Excavations II (Monograph series)*, núms. 4 y 6, de Rydén (1957); y "A Medicine-man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highlands Bolivia", en *Etnologiska Studier*, vol. 32, de Wassen (1972).

un desenterramiento de aproximadamente el año 800 d.C. en la zona de Niñokorin:²

Quando el arqueólogo Stig Rydén (1957: 7) desenterró una tumba cerca de Niñokorin, encontró el equipo de un antiguo curandero con vasijas, espátulas, jeringas para enemas, algunas bandejas de rapé extraordinariamente interesantes con su tubo correspondiente, bolsas con hojas, *ilex guayasa*,³ y, por fin, un cráneo deformado artificialmente y trepanado (1996: 49).

La cabeza era un elemento ritual significativo en el horizonte andino, como constatan las referencias arqueológicas. Además, el uso de cráneos no era exclusivo de una sola cultura, como demuestran las evidencias halladas en varias exhumaciones.

Según anota Tania Patiño (2009: 69 y ss), en Chinchorro (7000-1900 a.C.), en la costa peruana, Claudia Rivera y Matthias Strecker (1995) descubrieron cuerpos descabezados y cabezas-trofeo. En Telarmanchay (7000-5200 a.C.), se encontraron cabezas premeditadamente separadas del cuerpo, actividad que Patiño interpreta como una de las primeras conductas de ritualización de la cabeza. Igualmente, en Chiripa (1500-200 a.C.), se localizaron cuerpos descabezados, en lugares cercanos a Ch'isi o Titimani. En Cupisnique (1550-100 a.C.), existe iconografía que denota una casi “obsesiva” presencia de decapitados y decapitadores, e incluso actos de autodegollamiento. En Chavín (1000-200 a.C.), existen estelas y cabezas clavadas, comunes también en Pukara (100 a.C.-200 d.C.), incluyendo la estela “El decapitador”. También en Paracas (600 a.C.-0) y en Nazca (0-500 d.C.), existen cerámicas y tejidos con abundante presencia de degolladores (Arnold y Hastorf, 2008: 22-169).

La presencia recurrente de las cabezas se manifiesta asimismo entre los moche (200-700 d.C.), quienes pintaban las cabezas-trofeo y las ubicaban en la punta de postes o de cuerdas, atravesando sus bocas. En esa cultura también hay cerámicas

2 Comunidad del ayllu de Kaata, Charazani, en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz. Su nombre es, aparentemente, de reciente data, como asevera Bastien en su trabajo etnográfico *La montaña del cóndor: metáfora ritual en un ayllu andino* (1996: 253).

3 Planta nativa de la selva amazónica.

en forma de cabezas, relacionadas con los guerreros y las semillas (*ibid.*: 27).

Según Arnold y Hastorf (*ibid.*: 71-79), para la cultura Chiripa, los poderes ancestrales de los líderes del pasado se canalizaban en la cabeza, mientras que en la cultura Pukara dichos poderes se capturaban en las cabezas-trofeo de los enemigos. Para Alfredo Narváez, la boca de la estela Raimondi de la cultura Chavín supone un “ente generador de vida, pero también es creador de muerte por el gesto devorador implícito” (2003: 16). A decir de las autoras, respecto a la mencionada estela, la cabeza tendría un énfasis agresivo y masculino, y de la boca, que está hacia arriba –lo que suele confundir a los espectadores–, saldrían serpientes.

Daniel Morales, citado por Narváez, se refiere al obelisco Tello, perteneciente también a la cultura Chavín, y afirma que en la sección que él considera la cabeza hay un “pene con cabeza de felino de cuya boca emerge el semen en forma de planta de yuca”; respecto a la cola, dice que esta “es la parte inferior de la huaca, formada con una gran cabeza de colmillos curvos” y que “las patas sujetan la cabeza trofeo de cuya boca emerge la cosecha/yuca, maíz, calabaza” (*ibid.*: 9).

En el contexto de la cultura Chavín, se trataba de equilibrar la cabeza y la cola como dos secciones corporales con atributos semejantes o complementarios. Es así que los atributos de la cabeza, reunidos en la boca, se expresan tanto arriba como abajo, denotando fertilidad. Narváez afirma que de las cabezas surgen apéndices con cabellos, cuyas terminaciones son cabezas-trofeo, y que de la boca de los personajes míticos salen lenguas que representan seres humanos o animales. Todo esto uniendo siempre la cabeza con la cola, como un fértil círculo generador de vida (*ibid.*: 10-13).

En Nazca, las cabezas decapitadas de enemigos que fueron atrapados y sacrificados eran símbolos religiosos y de poder manifestados en el arte cultural. Las figuras de representaciones sobrenaturales o figuras humanas sosteniendo cabezas-trofeo son comunes en la iconografía nazca (Patiño, 2009: 72). Para Arnold y Hastorf las cabezas en Nazca permitieron el paso de una sociedad centrípeta de carácter familiar y local a una sociedad

centrífuga que ganaba el poder político a partir de la caza de cabezas, lo que coincide con el creciente poder militar entre el 320 y el 430 d.C. (2008: 178-180). Las autoras citan a Donald Proulx, quien estudió la iconografía en cerámica, y a Alan Sawyer, quien se concentró en la pintura textil, notando ambos la presencia de cabezas con brotes, es decir, cabezas-trofeo de las cuales brotan plantas de diferente especie, como símbolos de fertilidad.

Respecto a las cabezas-trofeo de la costa del Pacífico, estas son reconocibles por el daño que presentan en la base del cráneo, con un ligero ensanchamiento del “foramen magnum⁴ a la remoción completa de la base y la porción posterior del cráneo y un hoyo que perfora el hueso frontal” (Patiño, 2009: 72). En varios casos, los cráneos mantienen la piel y el cabello disecados, con los ojos y la boca cerrados con espinas para evitar la retracción en el momento de secado y el estiramiento de la piel. La mandíbula se ataba a los arcos cigomáticos para mantenerla en su posición natural y un dato interesante es que las mejillas y las órbitas se rellenaban con fibras textiles u otros materiales parecidos. Según John Verano, citado por Patiño, en los sacrificios se desangraba intencionalmente a las víctimas para luego decapitarlas (*ibid.*: 73).

En estas culturas también se usaban máscaras falsas para las sepulturas, de un modo parecido a cómo hacían los nazca, quienes envolvían los cuerpos de los muertos en posición fetal, luego los vestían con un *unku*⁵ de grandes dimensiones y, finalmente, remataban el conjunto mortuorio con una cabeza falsa o una máscara que colocaban encima de la piezas; por debajo, colocaban *chuspas*, *soncos* y *wayakas*, entre otros objetos de diferente forma.⁶ En Lambayaque, existen máscaras funerarias de cuyos ojos salen largas agujas, haciendo alusión a la capa-

4 Orificio mayor situado en la base del cráneo.

5 El *unku*, denominado también *khawa*, es una especie de camiseta prehispánica de fibra de camélido o algodón utilizada hasta la actualidad por los hombres, especialmente en Charazani (La Paz) y en Yura (Potosí). Para los conjuntos mortuorios, John Murra (1975) afirma que se necesitaba cosechar una hectárea de algodón para poder fabricar la cantidad de tela necesaria para envolver al difunto.

6 Respecto a los diversos tipos de bolsa que existen en el mundo andino, véase: “Las Chuspas-Wallquepus: entre lo autóctono y folklórico” (Eyzaguirre, 2006).

ciudad de ver que tienen los curanderos para comunicarse con los muertos y a la necesidad de los muertos para pasar a la otra vida (Narváez, 2003: 15-16).

Otro ejemplo de la importancia de la cabeza se encuentra en los jívaros o shuar, quienes la usaban como amuleto de la suerte: “Tzantza es la práctica de la tribu indígena de los shuaras de ‘reducir cabezas’. Este místico procedimiento hacía que el nativo momificase y conservara las cabezas de sus enemigos como talismán y trofeo de guerra”, las cuales le otorgaban “poderes sobrenaturales” y le permitían protegerse de los espíritus (Harner, 1978: 173-178).

Uno de los más grandes sistemas religiosos relacionado con cabezas se manifiesta en Tiwanaku (400-1100 d.C.), donde se observan cabezas de piedra, de cerámica y representadas en tela y madera (Patiño, 2009: 79). De hecho, en el templete semisubterráneo allí construido existen 175 cabezas clavadas que “muestran diferentes estilos escultóricos; se supone que representan a los distintos pueblos que estaban sujetos a Tiahuanacu como sociedad multiétnica que era” (Mesa *et al.*, 2003: 24). En la misma línea, Arnold y Hastorf afirman que las cabezas clavadas del templete, y de otras edificaciones, como las de Kalasasaya, Akapana y Pumapunku, demostrarían la consolidación del poder tiwanakota sobre otros grupos. Igualmente, ambas autoras mencionan recintos supuestamente dedicados a preparar los cuerpos de aquellas personas que serían degolladas.

También en Tiwanaku se observan imágenes de degolladores que llevan colgando de su mano o de su cintura cabezas-trofeo. Así, en la Puerta del Sol, el “trompetero” o el “chachapuma” tienen en sus manos un cráneo; los degolladores también estarían presentes en tablas de rapé, según Pablo Rendón (2001: 172), quien consultó investigaciones en el norte chileno, así como en el arte textil.

Respecto a la cultura Wari (600-1000 d.C.), en esta abunda la iconografía de cabezas-trofeo y de deidades que llevan cráneos en sus manos. Igualmente, llama la atención la construcción de varios edificios en forma de “D” que fueron usados para sacrificios (Meddens y Cook, 2001: 226). Existen en ese lugar dos tipos de estructuras en “D”: con nichos y sin nichos. En estas

edificaciones fueron encontrados alrededor de 200 individuos momificados que se exhibían a lo largo del interior de la pared curva, en nichos simétricos divididos en dos lados iguales, reflejando así el sistema dual común en los grupos prehispánicos andinos.

En las estructuras con nichos, estos estarían destinados a garantizar la “presencia de los ancestros de los exitosos waris en territorio sometido” y “podría[n] asegurar su legitimidad y el reclamo de sus derechos sobre los recursos del área extranjera” (*ibid.*: 226). En cuanto a las estructuras sin nichos, se trataría de sepulcros con un rol similar a las *wak'as* (*ibid.*).

Como el pueblo Wari fue conquistado por Tiwanaku, en una conquista más bien de carácter religioso (Patiño, 2009: 76), la imagen del “Dios de los váculos” de la Puerta del Sol fue allí utilizada con animales y plantas saliendo de su cabeza, especialmente el maíz. Del mismo modo, la presencia de momias en otros territorios garantizaba la legitimidad y el poder, en una doble función político-religiosa.

Luego del colapso de Tiwanaku, fueron apareciendo diversos señoríos regionales aymaras (1100-1470 d.C.): Lupacas, Collas, Kallawayas, Pacajes, Carangas, Quillacas, Soras, Charcas, Cara Caras, Chichas, Chuis, Yamparas y Lípez.

De ese periodo no existen evidencias del uso de cabezas-trofeo, aunque según Arnold y Hastorf, en el intermedio tardío el poder de las cabezas debió estar dirigido a las torres funerarias y a las cuevas subterráneas, con un uso ritual más familiar por los patrones de asentamiento más dispersos (2008: 212).

En el periodo incaico (1350-1532 d.C.) se concebía el mundo como dividido en tres: *hurin pacha* o *uku pacha*, mundo de abajo o interior, de los fluidos, del pasado caótico y de los ancestros; *kay pacha*, mundo del presente, de los órganos vitales y humanos; y *hana pacha*, mundo de los dioses (Meddens y Cook, 2001: 213).

Los muertos, habitantes del *uku pacha*, eran llamados *mallqui*: “planta joven o árbol”, antepasados momificados mediadores con el mundo presente, “relevantes para asegurar la continua fertilidad de la tierra” (*ibid.*). Los seres vivos formaban parte de la *panaca* o familia inmediata de los *mallquis* y, por tanto, les consultaban respecto a temas familiares y del Imperio.



Dibujo de Guamán Poma que muestra a un joven *auca camayoc* sosteniendo una cabeza decapitada. (Fuente: Guamán Poma de Ayala, 1980.)

Según Meddens y Cook, citando a Bernabé Cobo, la momia era tratada “como un dios y se le ofrecían sacrificios” y “en los festivales mayores” los muertos o sus *guaques*⁷ (copias de piedras) “eran llevados a la plaza” (*ibid.*: 225). Los muertos y sus equivalentes en piedra constituían una forma de comunicación entre el pasado y el presente, entre los antepasados y los vivos.

7 Los *guaques* o *wak'as* son deidades o lugares sagrados, relacionados al origen de los pobladores andinos. Suelen ser ríos, la tierra o los cerros, e incluso los lugares donde están presentes restos materiales de los antiguos habitantes.

Es posible que las esculturas monolíticas encontradas en los edificios en “D” de la cultura Wari, luego utilizados por los incas, sean estas representaciones líticas de los muertos y de los héroes culturales de su tiempo. Además, también entre los incas hubo cacería de cabezas: los *auca camayoc* eran hombres valientes, de entre 25 y 50 años, que se dedicaban a la guerra. Entre ellos hubo también decapitadores.

Resulta relevante apreciar cuán importante fue la cabeza para las antiguas sociedades andinas, como una representación de la consolidación del poder religioso y político.

1.2. EL TRATAMIENTO DE LOS MUERTOS EN EL MUNDO INCAICO

La muerte y la vida tenían una relación próxima y articulada en el tiempo incaico. Así, la crónica de Fray Antonio de la Calancha cuenta que el dios inca Pachacamac, después de hacer pedazos al primogénito de la mujer que había creado, sembró los dientes del difunto de los cuales nació el maíz, y de las costillas y los otros huesos germinó la yuca. La relación muerte-fertilidad es evidente, tal como afirma Federico Kauffmman respecto al significado de la palabra *pacaray*:

[...] el círculo formado por la vida y la muerte estaba expresado en la palabra *pacaray* (amanecer, nacer): así *pacarina*, es el lugar de origen y *pacaricuy* el velatorio (1978: 201).

Pacarina es la entidad femenina donde residen los muertos, mientras que *wak'a* vendría a ser el elemento masculino. Sin embargo, al convertirse los antepasados en deidades capaces de fertilizar la tierra y ser parte del ciclo agrícola, se transforman en seres andróginos.

Repasemos ahora los diferentes tratamientos mortuorios en la época incaica. En la región del Collasuyo, por ejemplo, los cuerpos de los muertos se conservaban en *chullpares*; en Jauja, se los metía en pellejos de oveja fresca y se los dejaba en sus propias casas. Al respecto, Cristóbal de Albornoz decía, a finales del siglo XVI:

Hay otros géneros de guacas que se llaman *illapas*, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los

cuales reverencian y mochan.⁸ Esto no es mocha general sino particular de cada parcialidad o ayllu que descienden de los tales muertos. Guárdanlos con mucho cuidado entre paredes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía(n) de oro y de plata y de madera o de otros metales o piedras. De este nombre de illapa hay otras guacas que son los lugares donde caen rayos del cielo, y de tal manera reverencian estos lugares, que la casa en que da el rayo, la cierran con todo lo que está dentro y no tocan a ella ni se aprovechan della (1967: 18).⁹

En la época incaica, Topa Inga o Pachacuti dividió el año en 12 meses, denominando al mes de noviembre como *Aya Marca Raymi*, cuando se sacrifican bastantes llamas. Cristóbal de Molina (1916)¹⁰ sostiene que este mes estaba dedicado a los muertos, celebrándolos con cantos lúgubres, música plañidera y visitando los sepulcros para dejarles alimentos. Es notable que la crónica aluda al mes de difuntos y no de un Día de Difuntos, como sucede actualmente. También Felipe Guamán Poma de Ayala hace referencia a las fiestas del mes de noviembre en la región de Chinchaysuyu:

En este mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo y le dan de comer y beber y le visten de sus vestidos ricos y le ponen plumas en la cabeza y cantan y danzan con ellos. Y le ponen en unas andas y andan con ellas en casa y por las calles y por la plaza y después tornan a meterla en sus pucullos, dándoles sus comidas y vajillas al principal, de plata y de oro, y al pobre, de barro. Y le dan sus carneros y ropa y lo entierran con ellas y gasta en la fiesta muy mucho (1980: 230).

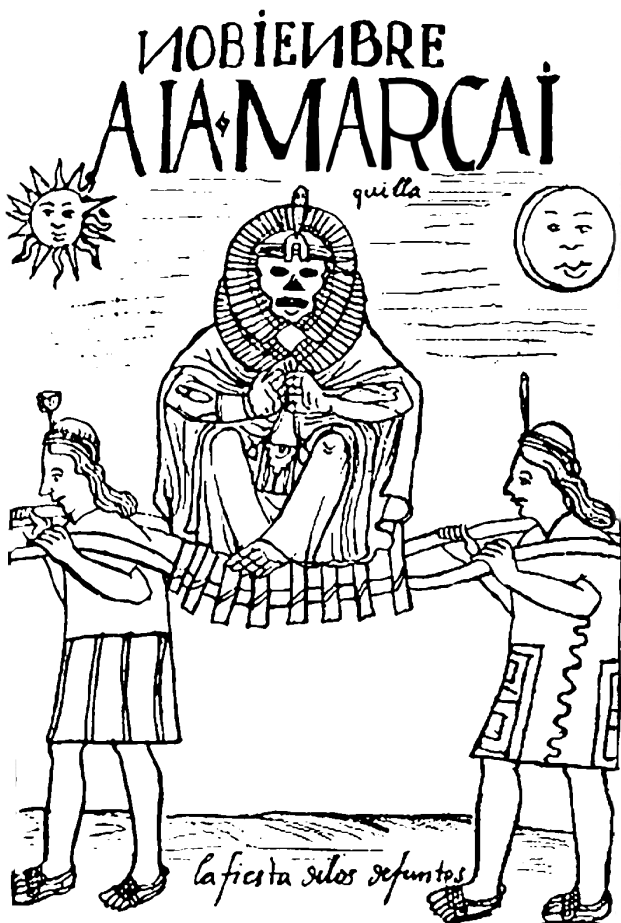
Los muertos, no obstante, eran sacados en andas no solo en noviembre, sino también en fechas coincidentes con la actual Semana Santa. Eso sí, la tradición de sacarlos de sus bóvedas no estaba generalizada en todo el Tawantinsuyu, aunque el acto de compartir con ellos comida, bebida y riquezas sí se llevaba a cabo en todo el territorio inca. Según el clérigo Bartolomé Álvarez, en el Imperio incaico, estos eran los ofrecimientos que los vivos hacían a sus parientes consanguíneos muertos:

8 Reverencia que se hacía bajando la cabeza (*Diccionario de la Lengua Española*, 23.ª ed., Real Academia de la Lengua. En adelante, RAE en línea).

9 Al igual que en esta cita, a lo largo del libro se mantiene la ortografía del original.

10 Durante años se pensó que solo existía un Cristóbal de Molina, pero luego se supo que existían dos cronistas con el mismo nombre. Para diferenciarlos, uno fue denominado “el Cuzqueño” y el otro “el almagrista”. En este caso, hacemos referencia al primero.

Las cosas que ofrecen a los muertos son carneros¹¹ degollados en sacrificio sobre sus sepulturas, algunas veces por solo motivo de querérselos ofrecer, por solo honrarlos y por tenerlos gratos y agradables. Lo uno, porque son sus parientes, y en esto manifiestan o entiendan tener amor a los padres y pasados [...] (1998: 90).



Dibujo de Guamán Poma que representa la celebración a los muertos en el mes de noviembre. Nótese la *chullpa* que los indígenas llevan en andas. (Fuente: Guamán Poma de Ayala, 1980.)

En el tiempo de los incas, las momias de los antepasados eran vestidas a diario y honradas periódicamente en ceremonias

11 Al referirse a carneros, el cronista alude a los auquénidos andinos: llama y, principalmente, alpaca.

públicas, recordando que habían regresado a los lugares de origen; es decir, a *wak'as* y *pacarinas* de donde habían surgido como grupo. Al respecto, Olivia Harris afirma que los antepasados “eran venerados bajo forma material” y que en las imágenes y reliquias que los representaban “estaba condensado el recuerdo, la sabiduría, el poder y la fertilidad” (1983: 136).

Bernabé Cobo recuerda, en su crónica de 1653, el respeto con que los indígenas trataban a los antepasados, a los que consideraban divinidades:

[...] ponían muy particular cuidado en respetar su cuerpo tanto que lo adoraban por dios y como tal le ofrecían sacrificios. Para esto, en saliendo el ánima del cuerpo, lo tomaban los del ayllu y parcialidad, y si era rey o gran señor, lo embalsamaban y curaban con gran artificio, de suerte que se pudiese conservar sin oler mal ni corromperse por muchos años; y duraban algunos de este modo más de doscientos [años] (1964: 163).

Eran los cuerpos físicos los que recibían mucha reverencia, pues se consideraban antes de contacto con el más allá. Los cuerpos conservaban el poder inmaterial del espíritu y eran capaces de transportar simbólicamente elementos físicos como comida, bebida y riquezas. Se establecía una relación de continuidad al trasladar los signos de poder del mundo de los vivos al mundo de los muertos, entendiendo que en este último, más poderoso, confluyen las fuerzas rituales y religiosas. Sobre esto, Pedro Cieza de León decía:

Y verdaderamente me admiraua en pensar como los bivos se dauan poco por tener casas grandes y galanas¹² y con quanto cuydado adornauan las sepulturas donde se auían de enterrar como si todo su felicidad no consistiera en otra cosa (1986: 275).

A propósito, es muy útil analizar uno de los acontecimientos más importantes de la época de la conquista: la condena de Atahualpa,¹³ efectuada el 26 de julio de 1533. Después de haber sido condenado como incestuoso, idólatra, hereje,

12 Bien adornadas (RAE en línea).

13 Según Molina (1916), el nombre de Atahualpa era, en realidad, Atabalipa. La grafía actual de Atahualpa puede llevar a errores, ya que en aymara su nombre hace referencia a una gallina. Debe recordarse, por tanto, la pertenencia de este personaje a la nobleza incaica quiteña, lejos de la cultura aymara.

fratricida, traidor, etc., Francisco Pizarro le dio a Atahualpa la posibilidad de elegir el modo en que quisiera morir: en la hoguera o por estrangulamiento; si optaba por la segunda opción, debía bautizarse previamente en la religión católica. Atahualpa decidió ser bautizado con el nombre de Francisco, para luego ser estrangulado. Al elegir esta condena, se aseguró de que su cuerpo no desapareciera, pues en la hoguera se hubiera convertido en polvo, algo inaudito para la cultura incaica y sus rituales mortuorios.

Guamán Poma dibujó a Atahualpa siendo decapitado,¹⁴ quizá por la connotación simbólica que esto implicaba: que la cabeza del rey inca, que detentaba el poder político de la civilización incaica, estaba siendo cercenada. De este parecer es Olaya Sanfuentes, quien explica la importancia de los actos de decapitación en el mundo preincaico e incaico:

La representación de esta práctica se remonta por lo menos a los tiempos del reino de Pucara, alcanza el clímax con Tiwanaku y subsiste durante el Tawantinsuyu [...]. La tradición andina de ponderación ritual de corte de cabeza, se acrecienta y adquiere nuevos bríos con el supuesto descabezamiento del Inca (2007: 78).

En este sentido, es también significativo el mito del Inkarri,¹⁵ el cual sugiere que los miembros desmembrados y la cabeza del inca, enterrados en diferentes lugares, se unirán nuevamente en el Pachacuti,¹⁶ para el retorno del Tawantinsuyu.

2. El culto a las ñatitas en la época colonial

En ese periodo, el culto a las cabezas no era muy visible, exceptuando el juicio de 1702 contra Josepha Apasa, acusada de

14 En el dibujo, el rey inca todavía porta la *mascaypacha* (arco de plumas montado sobre un sombrero), el *llaytu* (símbolo de poder imperial inca que se llevaba sobre la cabeza, a modo de guirnalda) y las orejeras, explicitando el alto poder jerárquico del cual no se despojó ni el día de su muerte.

15 Mito documentado en 1955, en Q'ero (provincia Paucartambo del departamento de Cusco, Perú), por Oscar Núñez del Prado y Morote Best (en Silvermann: 1993: 3).

16 Como anota Guamán Poma, cada era tiene una determinada duración, y la época de la conquista fue un tiempo que estuvo al revés. El Pachakuti, por tanto, sería la vuelta al equilibrio, que reinaba antes de la conquista española. Aunque, como menciona Harris (1983), también existen pequeños Pachakuti, como el Carnaval.

usar un cráneo en actos de brujería. Sin embargo, es importante hacer un repaso de los cultos de la muerte durante la época colonial, para así entender cómo se traducen en la actual celebración de las ñatitas.

2.1. LAS MEDIDAS CATÓLICAS CONTRA EL DESENTERRAMIENTO

La Colonia fue un momento de articulación y desarticulación cultural. Según Juliane Esch-Jakob (1994), en la región andina del territorio conquistado se generó una “shamanización del cristianismo” o lo que Hans van den Berg (1990) llamó “la ay-marización del cristianismo”:

Así las imágenes de santos, piedras consagradas, agua bendita y velas, elementos provenientes del ceremonial ibérico se unieron a ídolos de barro y piedra, *cráneos y huesos extraídos de la huacas*, conchas marinas o mullus, chicha y coca, que eran utilizados en el mundo indígena al igual que el maíz, ají, plumas de aves y animales como el cuy, pasando a integrar tan variado instrumental junto con habas, tabaco, gallinas y gatos negros, huevos, hierbas aromáticas, tijeras, alfileres, naipes, monedas, vino y aguardiente [...] (Ruiz, 2007: 46 [énfasis propio]).

Como anota María Paz Cabello, durante la primera época de la Colonia las manifestaciones culturales de los indígenas se mantuvieron: “En un primer momento –dice la autora– el bautismo y la aceptación de los ritos cristianos fue suficiente, manteniéndose fiestas y grandes ceremonias públicas, razón por la que tenemos noticias y descripciones de testigos presenciales” (2004: 40). Inicialmente, el culto a los muertos no había sido entendido por los españoles “como uno de los ejes del pensamiento andino” (*ibid.*) y, por tanto, la actitud de la Iglesia Católica en 1545 era aún muy poco represiva al respecto.

Recién en 1551 el Primer Concilio Limense¹⁷ exigió la “represión del culto a los muertos” (*ibid.*: 41) e impuso el bautismo para que los indígenas abandonaran sus prácticas idolátricas.

17 El Primer Concilio se realizó desde inicios de octubre de 1551 hasta finales de febrero de 1552. Participaron órdenes religiosas establecidas en Panamá, Quito y Cusco, como la dominica, la franciscana, la mercedaria y la agustina. Los dos primeros concilios fueron convocados por Jerónimo de Loayza. Van den Berg (1991) sugiere que el concilio de 1567 fue, en verdad, el primero.

Fue con el Segundo Concilio de 1567¹⁸ que se reglamentó la extirpación de idolatrías.

Con los concilios, se “prescribió al clero la destrucción de esos ídolos, los santuarios paganos, los objetos sospechosos, las fiestas de las estaciones” (Monast, 1972: 161).¹⁹ Fue en esta época cuando comenzaron a colocarse cruces y a levantarse iglesias, principalmente en lugares donde se encontraban *wak'as* importantes. En 1570, en el Primer Sínodo de Quito, el obispo Fray de la Peña realizó una relación de las prácticas que debían ser corregidas, en la que incluyó las ceremonias funerarias.

Durante el Tercer Concilio²⁰ de 1583, se concluyó que se mencionarían “elementos culturales indígenas solamente para refutarlos” y que “la música y los ceremoniales [se] mantienen pero totalmente alejados de la estética indígena” (Medinacelli, 2001: 14). En cuanto a la extirpación de idolatrías, como este aspecto ya había sido contemplado en los dos primeros concilios, se dio por supuesto.

Hans van den Berg realizó una revisión de los cánones del Tercer Concilio con relación a los alimentos y la celebración a los muertos:

Canon 36, parte 1. Asimismo se eviten comidas o convites, aunque sea en el cementerio.

Canon 42, parte 1. Que no se hagan farsas ni juegos profanos en la iglesia ni en el cementerio.

Canon 106, parte 2. Que ninguno se atreva a desenterrar los cuerpos de los indios difuntos. Que en las ofrendas por los difuntos, especialmente el día de las ánimas después de Todos Santos, no se permita ofrecer a los indios cosas cocidas o asadas, ni se dé ocasión para su error que piensan que las ánimas comen aquello (1991: 52-53).

18 En el Segundo Concilio se quiso corregir el comportamiento de los indígenas. Se propuso enseñar el aseo corporal, a no dormir en el suelo, a comer sobre una mesa, desterrar el uso de la coca, la deformación de las cabezas de los niños y las borracheras.

19 Véase: Delacroix (1956: 263).

20 El Tercer Concilio se realizó desde el 15 de agosto de 1582 hasta el 28 de octubre de 1583 y fue convocado por Santo Toribio de Mogrovejo. Participaron obispos del Cusco, Santiago de Chile, Paraguay, Quito, Charcas, Tucumán, La Plata y Nicaragua. Además de las órdenes religiosas que ya habían participado en el Primer Concilio, se sumaron los jesuitas, con el padre José de Acosta.

Como se ve, las actividades que actualmente se celebran en Todos Santos y durante la fiesta de las ñatitas ya habían sido sancionadas en 1551, pero casi 500 años después se siguen llevando a cabo, desconociendo las órdenes que impuso la Iglesia Católica.

En 1588, Bartolomé Álvarez, uno de los cronistas más críticos respecto al papel de la Iglesia en la extirpación de idolatrías, denunció las prácticas idolátricas de los indígenas con relación a los muertos:

Asimismo, se sabe que, todas las veces que han podido y pueden, han sacado y sacan de las iglesias que no tienen guarda, y de los cementerios, los cuerpos de los muertos, principalmente de los curacas [...] y destes viejos, y los llevan a enterrar en sus sepulcros. Y cuando –o porque no los pueden hurtar, o porque tienen miedo al sacerdote– lo(s) dejan (en sus sepulcros cristianos), de sus vestidos –que usaban (vivos)– toman una manta y una camiseta y, metiéndolo en una sepultura, a manera como se situasen en aquel lugar la persona lo depositan, haciendo una máscara a semejanza del que quieren entender [...] (1998: 114-115).

Los posteriores procesos de extirpación de idolatrías duraron hasta finales del siglo xvii y pueden ser divididos en función a tres personajes y a las actividades que estos desarrollaron:

- Francisco de Ávila, entre 1609 y 1619.
- Gonzalo de Ocampo, entre 1625 y 1626.
- Pedro de Villagómez, entre 1641 y 1671.

A pesar de las sanciones, el desenterramiento de los muertos continuó, e incluso fue avalado en algunas iglesias de Cochabamba y Potosí durante los siglos xviii y xix, como veremos más adelante. En la actualidad, mientras que en algunos lugares la Iglesia prohíbe desenterrar a los difuntos, en otros espacios los restos óseos siguen siendo bendecidos católicamente.

En 1621, el padre Pablo José de Arriaga hizo referencia a una serie de rituales íntimamente ligados a la muerte. Él afirmaba que los indígenas seguían desenterrando a los muertos y llevándoles comida y echándoles encima, muy disimuladamente, chicha:

[...] el mayor abuso que en esto hay es el de desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a las machais, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados, y en algunas partes llaman samay, que quiere decir sepulcro de descanso [...] y preguntados por qué lo hacen, dicen que es cuyaspa. Por el amor que les tienen, porque dicen que los muertos están en la iglesia con mucha pena, apretados con tierra y que en el campo, como están al aire libre y no enterrados, están con más descanso (1968: 216).

Al respecto, la entrada del Día de Difuntos del diccionario de Bertonio es muy ilustrativa. Según el autor, la mayoría de los muertos prehispánicos se encuentran en el purgatorio, donde deben pagar su ignorancia de Dios, pues no han sido bautizados bajo la religión católica:

Día de difuntos: Amaya mankaña uru (comer en el día de las almas): así lo llaman ellos, pero es menester quitarles esta costumbre diciéndoles que le llamen Purgatorionquiri animacataqui hampattiña uru (llamar las almas que estén en el purgatorio y besarlos en el día de las ánimas) o de otra manera que no huela a superstición (1984: 139).

El 23 de abril de 1613, Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Lima, le escribió al rey Felipe II lo siguiente:

Todos los indios desde Pirú están hoy tan idólatras como al principio cuando se conquistó la tierra. Creo ha estado la falta en los que les han doctrinado, que solamente han atendido a su provecho e interés y no al bien de las almas de estos desventurados [...]. Háseles hallado innumerable multitud de ídolos que adoraban por Dios, juntamente con cuerpos muertos de sus antepasados, que todo se ha quemado y en lugar de los adoratorios se han puesto muchas cruces (en *La Iglesia Católica en el Perú*, s. f.).

Ya en 1574, el virrey Francisco de Toledo había ordenado que se destruyeran las torres funerarias, se prohibieran las sepulturas propias de los indígenas y se revolvieran los huesos de los antepasados que habían muerto en gentilidad. Pero las tradiciones se mantienen hasta nuestros días y, en Chipaya (Oruro), Coroma (Potosí) o Puqina (Perú), rituales similares aún persisten.

Frente a tales prohibiciones, en el siglo XVIII surgió en la región de Andagua (Perú) un movimiento que se resistió a las imposiciones de España que prohibían el culto a los antepasados. Ese movimiento fue estudiado por Frank Salomón y citado por Thérèse Bouysse-Cassagne:

Estos [antepasados], agrupados en mausoleos familiares, eran objeto de un culto constante y proporcionaban riqueza y protección a las caravanas que comerciaban con tierras lejanas [...]. Salomón cita el caso de un tal Gregorio Taco que era dueño de un mausoleo familiar, famoso y poderoso, que abrigaba [a] una pareja divina llamada Cuyag Mama, madre querida, y Camaq, o sea animador, para el hombre. Nos llamó la atención que este último tuviera, según lo que dice Salomón, otro nombre y que fuera “Capachica”, Capachica era en las orillas del Titicaca un centro de grandes y renombrados hechiceros y de expertos tejedores que luego de inventar técnicas textiles como collquepata y llanacapata, trabajaron en la urdimbre de los cumbis [prendas finas] incaicos (1988: 194).

Si bien Salomón no hace referencia a las ñatitas, su testimonio permite rastrear la vigencia del culto a los muertos en el periodo colonial y analizar la relación de los antepasados con la generación de grandes riquezas. Como se verá más adelante, igual concepción es manejada en el ámbito chipaya.

Una reflexión de Pedro Vicente Cañete y Domínguez de 1791 nos permite saber que la celebración popular de los muertos seguía efectuándose en noviembre, mes propicio para devolverlos a su lugar de origen:

En el mes de noviembre que celebra la iglesia la conmemoración pía de los Difuntos tienen los Yndios las mayores borracheras y fiestas. Como se entierran en la iglesia de la Misericordia los indios pobres, y en los hospitales todos los enfermos que han muerto allí: no sé por qué principio, se empeñan los deudos, y paisanos vivos, así de los mitarios como de los yanaconas, y criollos, a desenterrar los huesos para trasladarlos á las Parroquias donde ellos se hallan empadronados, o a otras, que se les antoja (1952: 298).

Como se ve, los muertos siguieron desenterrándose más allá de los esfuerzos de los Concilios Limenses y las políticas de extirpación de idolatrías:

[...] con numeroso acompañamiento de hombres y mugeres de la misma Casta. Encienden sus luces, y se pasan todo el día, y la noche en grandes lamentaciones recordando la memoria, y costumbres de los Difuntos, á medida que los doloridos van aumentando su embriagués crece el exceso de los alaridos, y demás consiguiente á la privación del sentido (Helmer, 1952: 505).

Actualmente, todavía se celebran velorios en los que los vivos acompañan a los muertos y pasan la noche con ellos, pues se cree que, al trasladarse al otro estado, los difuntos podrían desorientarse. Esta costumbre también se amplía a los cementerios, como en Todos Santos en Tarija, cuando la gente acompaña a los muertos durante toda la noche.

2.2. EL JUICIO CONTRA JOSEPHA APASA EN LA PAZ

Si bien es difícil seguir el rastro histórico de los ritos de la muerte que antecedieron al culto urbano de las ñatitas, el juicio criminal contra la “bruja y hechicera” Josepha Apasa, llevado a cabo en la ciudad de La Paz el 27 de julio de 1702, brinda algunas luces al respecto. Los protagonistas y los declarantes están consignados en el Cuadro 1.

Cuadro 1: Protagonistas y declarantes en el juicio contra Josepha Apasa (1702)

| Nombre | Ocupación o situación | Edad |
|-----------------------|---|---------|
| Josepha Apasa | Bruja, india de la parroquia de San Sebastián | 38 años |
| Sebastián Monasterios | Vecino español de La Paz | 22 años |
| Gaspar Quispe | Indio de la parroquia de San Sebastián | 30 años |
| Francisca Sisa | India de la parroquia de San Pedro | 40 años |
| Cristóbal Condori | Indio de la parroquia de San Francisco | 22 años |
| Isaue! Capcone | India de la parroquia de San Sebastián | 50 años |
| Juan de Santander | Vecino español de La Paz | 60 años |
| Sebastián Arratia | Indio de la parroquia de San Pedro | 40 años |
| Sebastián Arroyo | Indio de la parroquia de Santa Bárbara | 36 años |

Fuente: Elaboración propia con base en Roberto Santos (1987).

El proceso se inició de la siguiente manera:

[...] que aier que se contaron veinte y seis del corriente dieron noticia a su merced, de cómo una india nombrada Josepha Apasa que tiene su hacienda en el barrio que llaman Capacanavi, continuando en el ejemplar en que an sido coxidas, y otras mugeres que con superticio-nes an usado mal de calaveras umanas, y para semejante delito digno

de exemplar castigo y otros de exemplo sirva de escarmiento. Mando haser este auto y causa de proceso [...] (Santos, 1987: 367).

El declarante Cristóbal Condori afirmó que Josepha Apasa lo había amenazado de muerte:

[...] que solo Lusio Chirinos le dixo [...] era un mes que le auían dichos algunas personas que la dicha (Josepha Apasa) auía ensendido belas a una calauera que tenía en su casa para que se muriera este testigo [...] (*ibid.*: 367).

Por su parte, el declarante Sebastián Arroyo informó, respecto al cráneo que tenía la acusada, que:

[...] oió desir a la dicha Josepha Apasa que la tenía [a la calavera] para que guardase la casa y que le solía ensender velas, porque con esta diligencia desía nunca la robarían la casa [...] (*ibid.*: 368).

Los testimonios de este juicio demuestran que la mujer acusada encendía velas en favor de la calavera, para evitar que le robaran la casa, e incluso le pedía la muerte de algunas personas. Estos elementos, tan comunes actualmente en las personas que poseen ñatitas, ya estaban presentes hace más de 300 años en La Paz.

La sanción en contra de Josepha Apasa y Sebastián Arroyo, acusado como colaborador de la hechicera, fue emitida el 23 de junio de 1703 con la pena de 50 latigazos para la primera y 25 para el segundo, quitándoles la calavera para que un sacerdote la enterrara en un campo santo (Martínez Baigorri, 1702-1703: 30).

2.3. LA FIESTA DE SAN ANDRÉS EN COCHABAMBA

La fiesta de San Andrés es celebrada anualmente en Cochabamba cada 30 de noviembre, como demuestra el Archivo Histórico Prefectural de Cochabamba²¹ (Quispe, 2008), es decir 22 días después de la actual celebración de ñatitas, confirmando así que la celebración de los muertos se inscribe dentro de un calendario agrario y ritual más amplio.

En 1784, el Ilustre Cabildo, Justicia y Regimiento de Cochabamba encargó a Francisco de Viedma y Narváez, gobernador e

21 En dicho archivo, hay un expediente de 1784-1785 sobre la fiesta de San Andrés, con añadidos de 1802 y 1805. En total, este documento cuenta con 22 folios (Quispe, 2008: 119).

intendente de aquel entonces, que sancionara los rituales mortuorios de la fiesta de San Andrés, por el “irrespeto al cristianismo” de esta “abusiva costumbre”, que suponía “vorracheras [sic] con chicha”, disturbios, pependencias y enemistades, así como un “grave perjuicio a la salud pública” (*ibid.*: 122). En 1785, Viedma ordenó una investigación, en la cual declararon cinco personas (véase el Cuadro 2):²²

Cuadro 2: Declarantes en la investigación para sancionar los rituales mortuorios en la fiesta de San Andrés (1784)

| Nombre | Ocupación o situación |
|--------------------------|---|
| Carlos Sequeiro | Vecino y comerciante |
| Juan Quiroga | Vecino y natural de la Villa Oropeza |
| Josef Juachin de Arteaga | Sin datos |
| Alejo Angulo | Sin datos |
| Josef Manuel de Bustillo | Ministro contador de las Reales Cajas de la Villa de Oruro y ministro tesorero de las expediciones destinadas a la pacificación de las provincias sublevadas en el Virreynato de Buenos Aires |

Fuente: Elaboración propia con base en Alber Quispe (2008).

Las declaraciones recogidas en aquella investigación muestran la importancia de este ritual que, según Alber Quispe, era probablemente el más importante de la ciudad de Cochabamba. La fiesta empezaba en la víspera, como la mayoría de las manifestaciones festivas católicas actuales. Así, el 29 de noviembre, las personas acudían a los atrios de la Iglesia Matriz y del convento San Juan de Dios. El declarante Carlos Sequeiro describió los hechos de la siguiente manera:

Anualm(en)te el día veinte, y nueve de noviembre, vispera del Glorioso S(a)n Andrés, se junta la plebe en mucho concurso de hombres, y mugeres por la tarde en el Atrio de la Yglesia Matris, y en el del Conv(en)to de N(est)ro Pad(r)e S(a)n Juan de Dios, llebando consigo posión de cantaros de chicha, y asadones, y con título de alferazgos, parentesco, allegados, y otros pretextos abusibos desentierran los

22 En 1783, esas personas vivían frente a la puerta principal de la Iglesia Matriz de la ciudad de Cochabamba, la actual Catedral Metropolitana (*ibid.*: 122).

cadáveres sepultados en todo aquel año de los campos s(an)tos con una confusión desordenada, y bulla de borrachera [...] sin reparar en mucha corrupción, y fetides de d(ic)hos cadáveres q(u)e los más ordinariam(en)se te hallan frescos, algunos se introducen a la Iglesia en féretros, mantas y quepes [...] (*ibid.*: 122-123).

Según se lee, en esa celebración se desenterraban los cadáveres de las personas fallecidas el último año. Esta información coincide con los datos rescatados por Martha Rojas en 1995, en Puquina (Perú), como se verá más adelante. Respecto al “título de alferazgo”, actualmente el término alférez²³ es usado en varias regiones andinas para referirse al “cabeza”, “preste” o “mayordomo”, encargado de costear y llevar a cabo todas las labores rituales y festivas de las fiestas denominadas “preste”, como un proceso de ascenso en los cargos obligatorios que la comunidad le asigna a todos los *jaq'es*.²⁴

Resalta también el que los cuerpos de los muertos fueran ingresados a las iglesias en mantas o *q'ipis*,²⁵ pues esta costumbre se repite en la celebración actual de las ñatitas, aunque se han añadido cajones de madera o de cartón y urnas de cristal. Según Quispe, los cadáveres y las calaveras eran desenterrados y envueltos en mantas y *lilixlas*,²⁶ para luego ser trasladados hasta los hogares de los oficiantes, donde eran velados en medio de “bayles, borracheras [y] cargados a las espaldas de los huesos para q(u)e también se festejen, y alegren a los difuntos” (*ibid.*: 123).

Nuevamente, existen similitudes con la actual festividad de las ñatitas, como la velada que se realiza la víspera de la fiesta que, actualmente, vendría a ser el 7 de noviembre. Además, las

23 Valdría la pena hacer un seguimiento del término alférez, que en el contexto de los prestes nada tiene que ver con los grados militares.

24 Dentro de las comunidades andinas, solo los *jaq'es* —es decir, las personas casadas—, son considerados parte de la comunidad, pues al contraer matrimonio cumplen una obligación religiosa y política.

25 Bulto de aguayo (tejido tradicional usado cotidianamente en la región andina) que se lleva en la espalda sujetado de sus puntas diametralmente opuestas por medio de un nudo en la parte delantera del cuello. En épocas pasadas, los *q'ipis* eran tejidos ceremoniales que servían para hacer una serie de ofrecimientos a las almas de los antepasados. Véase: Bubba (1997).

26 *Lilixla* en quechua y *aguayo* en aymara. Tejido que suele tener forma rectangular y se une por sus puntas en el medio del cuello, aunque también existen los *khewa aguayos*, cuyas puntas se unen a un costado.

ceremonias se celebran en las casas y los cadáveres son adornados con flores, como en aquella otra celebración. Según el declarante Juan Quiroga, se ornamentaba a:

[...] las calaveras con guirnaldas de flores y adornando con estas por todos sus cóncavos, en cuia forma al sig(uien)te día treinta del citado mes vuelven a traer a la Yglecia (*ibid.*).

El relato continúa con las declaraciones de Josef Manuel de Bustillos, quien informó que el 30 de noviembre los alféreces trasladaban pendones o estandartes, guiados además por tres sacerdotes, para luego volver a enterrar a los muertos:

[...] conducían en sus manos muchas calaveras disecadas, y maldisecadas, sobre un pañuelo [...] al sig(uien)te día treinta del mismo mes, a hora regular buelben desde sus casas traiendo compuestos con guirnaldas de flores en las cabezas de las calaveras, ojos, narices, boca, y demás concabos, y dan su buelta en posesión con los más de los huesos, llevando los alféreces el distintivo de los pendones; un sacerdote q(u)e hace de preste con capa negra, y dos con sus dalmatitas, autorisando la función, y de esta suerte buelben a introducir a la Yglecia, donde le dan sepulcro nuevo (Quispe, 2008: 125).

Actualmente, en el Cementerio General de La Paz, aún se entierra a las calaveras. Del mismo modo en que los alféreces debían pagar una limosna por los novenarios y los responsos ofrecidos por los curas en la fiesta de San Andrés, hasta el año 2008, en La Paz, los sacerdotes cobraban dinero por elevar oraciones en nombre de las ñatitas.

Respecto a las concavidades donde solían estar los ojos, actualmente existe la costumbre de cubrirlas con algodón. Se trata de una moda reciente, pues hasta 1995 todavía se veía a las ñatitas sin algodones o con estos solo en los ojos, pero no en la nariz. A continuación, citamos el fragmento de una entrevista realizada a Danilo Laura el 2002, quien explica por qué se cubren las concavidades de las calaveras:

D. Laura: Algo particular que has debido notar también es que siempre se les tapa los ojitos y las narices, esto por el dicho de que como no tienen la membrana ocular, y todo eso, hay que taparles, y la fosa nasal, para que no respiren ni miren al vacío, para que no te empujen al vacío...

M. Eyzaguirre: ¿Al vacío?, ¿me puedes explicar qué es lo que se dice?

D. Laura: No tienen la masa ocular. Si está hueco se supone que no tienen ojos, y su nariz tampoco respira, entonces hay que taparlos para que no miren al vacío. Es algo que se cree de esta manera... Entonces se le tapa con algodoncito para que no mire y no respire al vacío, para que todo lo que le pidas no sea en vano y no te lleve a vos a la perdición.



Pareja de ñatitas cuyas cuencas oculares están cubiertas con algodones. (Foto: Susana Zuazo Arana.)

Volviendo a la celebración de San Andrés, el hecho de que se festejara el 30 de noviembre confirma que en la concepción andina los muertos no solo son agasajados un día, sino durante todo el mes. Por eso, los difuntos no son recordados solo el Día de Difuntos implementado por el catolicismo, sino también en las octavas de dicha fiesta, que vendrían a ser la celebración de las ñatitas, y a finales del mes, en ocasión de San Andrés.

También es significativo el hecho de que San Andrés fuera conocido como demonio en algunas regiones. Louis Girault recuerda que ese santo estaba relacionado con “las fuerzas mágicas” y era denominado “el patrono de los locos” (1988: 77). Monast, igualmente, recuerda este hecho:

En todo el territorio Carangas no hay una sola iglesia, ni una capilla, ni un altar que esté consagrado a San Andrés. Y más notable aún, no

hay siquiera una imagen de este apóstol. Lo cual es explicable, ya que San Andrés es un demonio (1972: 80).

Si bien esta concepción solo está presente en Carangas (Oruro), el autor afirma que, en Huayllamarca, San Andrés sí es recordado, aunque para la ocasión los devotos “llevan su abrigo al revés y el vaso de bebida se toma con la mano izquierda” (*ibid.*).

San Andrés, además, es el patrono de las lluvias. De hecho, en los Andes se cree que cuando se enoja provoca sequías. Se lo suele sacar en procesión en Corque (Oruro) y también en Carnaval. De ese modo, San Andrés es parte de los rituales del ciclo agrícola andino, pues el periodo de tierra húmeda comienza en Todos Santos y concluye en Carnaval, época en que este santo es sacado en procesión.

Según el relato de Quispe, Francisco de Viedma ordenó que la celebración de San Andrés se prohibiera y fue así que esta actividad dejó de festejarse al interior de la Iglesia Matriz de la ciudad de Cochabamba, aunque se siguió desarrollando en la iglesia de San Juan de Dios. No obstante, en 1802, Viedma recibió una carta de Pedro Ramón de Arauco, autoridad de la Subdelegación de Cliza, pidiéndole sus oficios e informándole que “en los pueblos de su mando desenterraron los huesos de los difuntos”, y que había que “extirpar de raíz semejante abuso supersticioso, de el mismo modo q(u)e se libró contra el que practicaban en esta capital, y cese el escándalo que con ésta perbersa costumbre se da en aquellos pueblos” (2008: 127).

Aparentemente, Viedma fue cumpliendo la orden que había recibido, aunque faltan datos de archivo que permitan verificarlo. Lo cierto es que la actividad se mantuvo clandestinamente a lo largo de los años.

La siguiente explicación evidencia el culto a las calaveras en otra ciudad, Potosí, para fines del siglo XVIII.

2.4. LAS EXHUMACIONES EN POTOSÍ

En 1791, en Potosí había alrededor de 13 iglesias donde se desarrollaban importantes actividades rituales para la ciudad, como brevemente recuerda Cañete y Domínguez en *Guía histórica*,

geográfica, física, política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí (1952).²⁷

El autor también estudió las actividades rituales del mes de noviembre. Al respecto, menciona los actos de desenterramiento y cambio de sepultura de los difuntos, así como otras actividades semejantes:

A este fin concurren a los lugares de entierro, llevando por oblación cántaros de chicha y unos castilletes vestidos de cigarros al toque de cajas, con numeroso acompañamiento de hombres y mujeres de la misma casta. Encienden sus luces, y se pasan todo el día, y la noche en grandes lamentaciones recordando la memoria y costumbres de los difuntos, y a medida que los doloridos van aumentando su embriaguez crece el exceso de alaridos y demás consiguiente a la privación del sentido (*ibid.*: 298).

Nuevamente, este relato de 1791 demuestra que las actividades realizadas a favor de los muertos, hace más de dos siglos, no distan mucho de las actuales. Tal como se hace ahora, en el pasado se comía y se bebía con los muertos. Marie Helmer rescata un folio²⁸ del Archivo General de Indias (AGI) de Sevilla, retomado de Cañete y Domínguez, en el que se relata, con bastante pasión, algunas de las tradiciones que todavía se desarrollan en la actualidad:

Pagan al Párroco, o Prelado de la Yglesia el estipendio de doze pesos entablado, como por tarifa, por el dezentierro y dobles. Al día siguiente de las exequias cargan con una porción de huesos, muchos todavía no disueltos, que forman un espectáculo horrible y asqueroso, a quien los mira, y los conducen por las calles en comitiva con mucho ruido de cajas entre la confusión que produce la borrachera y la mezcla de ambos sexos (Cañete y Domínguez, 1952: 298 y Helmer, 1952: 505).

27 Según este autor, "los días de fiesta de guarda para los indios están reducidos, por el Breve Apostólico de Paulo III, solamente a todos los domingos, las cuatro Pascuas en los primeros días, la Circuncisión, Ascensión, Corpus-Cristi, la Natividad de N.S., Anunciación Purificación y Asunción y el día de San Pedro y San Pablo" (1952: 113-114). En las fiestas de los españoles, los indios no intervenían y no era considerado pecado que trabajasen en esas fechas. Sin embargo, Cañete y Domínguez afirma que los indios usaban estas fiestas "para beber y no por devoción".

28 El folio 275 pertenece al documento *Descripción geográfica, Histórica física, y política de la Villa Imperial y cerro rico de Potosí, y de los Partidos de Porco, Chayanta, Chichas, ó Tarija, Lipes, y Atacama, 1789* (Helmer, 1951: 23).

Resalta aquí la validación de estos ritos por parte de la Iglesia Católica, la cual exigía pagos por las actividades rituales, a pesar de las prohibiciones establecidas en los Concilios Lioneses. Se hace evidente que ese beneficio económico para los sacerdotes superó el programa de extirpación de idolatrías. Resalta también la afirmación “mezcla de ambos sexos”, pues hace referencia al periodo de siembra y de consiguiente fertilidad dentro del pensamiento andino. El tiempo comprendido entre Todos Santos y Carnaval está destinado a colocar semillas en la tierra y esperar su fertilización; por eso, también entre hombres y mujeres hay un acercamiento, en busca de pareja, unión sexual y consolidación de nuevas familias.

Hasta el 2008, en la capilla del Cementerio General de La Paz, los oficiantes le pagaban al párroco para que este oficiara misa en favor de las ñatitas, las cuales eran ingresadas al interior de la iglesia. Volviendo a Cañete y Domínguez:

Así continúan hasta llegar a la iglesia, donde se rezan las oraciones eclesiásticas al costo de crecidas limosnas, que pagan los alféreces de estas ridículas festividades; de suerte que estos infelices idiotas consumen mucha parte de sus jornales en tales funciones, que ellos consideran llenos de religiosidad y devoción (1952: 299).

En los primeros años de la Colonia, los cuerpos de los muertos eran sacados de las iglesias para trasladarlos al campo, pero para fines del siglo XVIII se hacía todo lo contrario: se los exhumaba de sus entierros en el campo y se los llevaba a las iglesias, quizás porque estas estaban sobre las *wak'as* sagradas, pero también porque los devotos buscaban la bendición católica, tal como sucede actualmente.

Según Cañete y Domínguez, las actividades que se realizaban en Potosí en dicho periodo eran muchas y muy asquerosas:

Sería largo referir por menor las ceremonias extravagantes que practican semejantes días, y tal vez horrorizarían al hombre más incivil. Basta lo expuesto para conocer el asco, la fetidez y la inmundicia que insultan los sentidos humanos en unas ocasiones que solamente debe obrar la consideración y la piedad; y a no ser tan puros y antipútridos estos aires por su frialdad y calidad salina, serían inevitables todos los años las pestes y enfermedades epidémicas, que en otros climas produce la corrupción, y tal vez el desasco (*ibid.*: 299).

El citado autor recuerda que la exhumación estaba penada con la excomunión, según mandato del papa Bonifacio VIII, exceptuando algunos casos aceptables, y que la costumbre de desenterrar a los muertos ya había sido penada por “el canon 18 del Concilio I.º de Braga, celebrado en el año de Cristo 561 y [que se] ratificó después en el Concilio Naunetense del año 850” (*ibid.*: 300). Del mismo modo, condena la avaricia de los sacerdotes, quienes recibían dinero a cambio de misas ofrecidas a estos muertos:

[...] parte por piedad de estos (los fieles), que para lograrlo contribuían con grandes limosnas, creyendo santificar sus cuerpos enterrándose inmediatos a los sepulcros de los Santos, y parte por ambición de los eclesiásticos, que allanaron estas pretensiones sin contradicción ni reparo (*ibid.*).

El relato de Cañete y Domínguez nos ayuda a aproximarnos a las actuales tradiciones que se celebran para los muertos en el mes noviembre, sobre todo a la fiesta de las ñatitas. Otro relato importante es el de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, quien cuenta la historia de Juan de Toledo:

[Un] acreditado de ermitaño, el cual 20 años anduvo por sus calles [de la Villa Imperial de Potosí] con un saco o túnica, la barba muy crecida y una calavera en la mano [...]. Como siempre anduviese con la calavera en la mano, a veces se paraba y la miraba de hito en hito, y todos juraban que contemplaba la muerte (2000: 116).

Arzáns relata que cuando Juan de Toledo murió, pidió que se leyera el papel que había dentro de la calavera que llevaba consigo a todas partes. Al leerlo, se descubrió que aquel personaje había apuñalado a don Martín de Salazar y, una vez enterrada la víctima, había sacado su cuerpo del sepulcro para cortarle la cabeza y llevársela con él: “miraba la calavera de mi enemigo a quien quité la vida, y me pesaba en gran manera de verlo muerto, que si mil veces resucitara, otras tantas se la volvería a quitar” (*ibid.*: 117). Este dato nos recuerda cómo actualmente las personas exhuman los cuerpos para hacerse de los cráneos y cómo depositan cartas y fotografías debajo de las ñatitas para así transmitirles sus deseos.

3. El culto a las ñatitas en el siglo xx

Como hemos visto, son pocos los testimonios documentales que se refieren específicamente a la fiesta de las ñatitas. Recién en el siglo xx esta celebración comenzó a visibilizarse y a llamar la atención de más estudiosos. En La Paz, en 1941, se publicó en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz* una compilación de resúmenes de las ponencias presentadas ante la III Asamblea Panamericana de Geografía e Historia en Lima. En ella, resalta el trabajo titulado “Las calaveras como objeto de superstición entre los indios de la cordillera de los Andes”, escrito por el monseñor Federico Lunardi. En el resumen, se dice que, “desgraciadamente”, de estas “supersticiones de pueblos quechua aymara [...] no todas han sido descritas por los que se ocuparon de estos temas. Como muchas de ellas aún están en uso en el Perú y Bolivia” (Lunardi, 1941: 34). Por el resumen también se sabe que en la ponencia se habló de “la calavera y el robo” y de “las calaveras y las siembras, ocupándose de las costumbres de los chullpas del pueblo de Chullpapata de Charasani en el departamento de La Paz” (*ibid.*).

Lastimosamente, no se tiene más información sobre tal ponencia, dado que solo se cuenta con el resumen. No obstante, es un buen aporte para saber que ya en 1941 se sabía de esta práctica en Bolivia y, sobre todo, por la relación que explicita entre las calaveras y el ciclo agrícola, tomando en cuenta que la fiesta de las ñatitas se celebra cada 8 de noviembre, en el tiempo húmedo de fertilización de la tierra.

En 1976, Rigoberto Paredes hizo una referencia bastante interesante respecto al culto a los muertos:

Los indios practican la conmemoración de sus difuntos en dos ocasiones: la primera en octubre, presidida por un párroco. La fiesta es costeadada por los indios destinados al efecto que son los amaya huaraninakas, es decir que tienen la vara de autoridad para festejar a los muertos. Estos se encargan de pagar las misas dedicadas a los difuntos en general, y antes de que se celebren ellas se constituyen a primera hora del día señalado, en el lugar del cementerio donde está la fosa común y extraen de ella una media docena de cráneos, que son luego adornados con pan de oro y plata, o papeles dorados y puestos en la capilla en lugar adecuado y preferente (1976: 313 [énfasis propio]).

En el mundo andino, como se vio, los muertos son celebrados en dos oportunidades durante el año: en octubre (o noviembre) y en fechas coincidentes con Semana Santa. En algunas regiones del Altiplano, como Puerto Pérez, la gente retorna a sus comunidades en Semana Santa para visitar los cementerios. Igualmente, en Pacajes, las personas recuerdan a sus muertos en el tiempo de “la pasión de Cristo”.

Otro aspecto importante del texto de Paredes es que para el ritual se establecía una autoridad encargada de la celebración. Lo que no se sabe es el lugar exacto donde se realizaba esa actividad, pero la descripción se acerca a la ceremonia ritual que celebran los uru-chipaya (Oruro), como se verá más adelante. Lo cierto es que en la década de 1970 existía una tradición, celebrada en octubre, relacionada al culto de las cabezas. Este dato es importante porque amplía aún más el tiempo de celebración a los muertos en el mundo andino. Volviendo al relato de Paredes:

Durante el sacrificio de la misa las calaveras reciben especiales atenciones del oficiante y terminada ella son conducidas en andas y paseadas en procesión. Después de recibir en el templo una tanda de responsos son llevadas y colocadas en la casa del huarani principal, donde las fiestas la celebran con una gran borrachera, y al día siguiente las restituyen al lugar que ocupaban en el cementerio (*ibid.*).

Si bien no contamos con una descripción detallada de aquello descrito por Paredes, los datos son esclarecedores respecto al actual culto a las ñatitas como seres o deidades a los cuales se debe ofrecer respeto. Además, es importante la mención de sacarlas “en andas”, pues recuerda el testimonio de Guamán Poma, quien aseguró que en el Chinchaysuyo los muertos eran sacados en procesión. Paredes concluye su descripción haciendo referencia a “la desenfrenada orgía” que acompañaba esos rituales, lo que confirmaría, una vez más, la relación del culto a los muertos con el tiempo de fertilidad en el calendario agrícola.

Como sugiere Monast, las prohibiciones católicas a los ritos de la muerte tuvieron como único resultado la organización de una “religión clandestina” (1972: 161). Es en ese contexto de clandestinidad que la fiesta de las ñatitas se desarrolló hasta

la década de 1990 en los Andes, momento a partir del cual comenzó a visibilizarse y popularizarse, sobre todo gracias a los medios de comunicación, aunque siempre vista como una tradición “exótica”.

Algunas de las ceremonias relacionadas con la ritualidad de la muerte han desaparecido, mientras que otras se conservan o se han ido modificando de acuerdo a las representaciones sociales y simbólicas de la gente. Actualmente, se mantiene la tradición de beber y comer “con los muertos” durante los días de Todos Santos y de las ñatitas, el 2 y el 8 de noviembre, respectivamente. En cuanto a la costumbre prehispánica de llevar en andas a los muertos, esta se ha transformado, pues en la actualidad las personas cargan cráneos, a los que rinden sonados prestes. Lo mismo puede decirse de la costumbre de mantener a los muertos en las casas, pues hoy en día son muchos quienes conviven con las ñatitas en sus domicilios.

4. *Jallu pacha* y *jallu pacha*? Lluvia, uniones sexuales y rituales

En varias regiones del mundo andino, el tiempo de difuntos es conocido como *jallu pacha* (tiempo de lluvia en castellano). Este comprende el tiempo agrícola de siembra que inicia en noviembre y termina en marzo, aproximadamente. Durante este periodo, en los Andes, se llevaba a cabo la *qhachwa*, actividad ritual en la cual jóvenes solteros de ambos sexos se congregaban alrededor de una fogata durante las noches y danzaban agarrados de las manos, para luego efectuar una serie de acciones que se extendían hasta la madrugada:

En esta danza las chicas desafían a los mozos con coplas llenas de insultos y afrentas, echándoles en la cara que no valen para nada, que son temerosos y cobardes. Los jóvenes reaccionan con otras coplas, igualmente provocativas. Además, jóvenes y chicas se agarran y tratan de hacerse caer, mostrando así sus fuerzas (Van den Berg, 1987: 10).

Según información personal obtenida para esta investigación, tales expresiones comenzaban el Día de Difuntos, inaugurando así el *jallu pacha*, junto a rituales para pedir lluvia. También se manifestaban el 8 de noviembre, día de las ñatitas, y se extendían hasta la fiesta de San Andrés, a finales de mes.

Posteriormente, en diciembre, los rituales agrícolas continuaban durante la festividad de la Virgen de la Concepción y en sus octavas, el 8 y el 15 de diciembre, respectivamente. Con estos rituales se buscaba propiciar la lluvia y cuidar las siembras, sobre todo de papa.

En este contexto, hace falta referirse a otro concepto que ha sido desplazado por una velada pulcritud. Se trata del *allu* aymara, que en castellano significa falo o miembro masculino, símbolo de fertilidad que se manifiesta de diversos modos en los rituales del tiempo húmedo. Y es que, en el pasado, esta época se denominaba *allu pacha* o tiempo de fertilidad, como sugiere la traducción que Miguelina Angelina Mamani me comunicó en entrevista personal el año 2013. El diccionario de Bertonio también brinda algunas luces: “Hallu: La lluvia; fin h,²⁹ significa pudenda virorum” (1984: 113). Bertonio aclara que se debe tener mucho cuidado en la pronunciación y la ortografía de esta palabra:

Es tan importante haber bien la pronunciación, y la orthographia para efcribir, que fin ella refultan muchos yerros, como fe vera [...] que en lugar de algún vocablo honefto dira otro que es torpe, como Hallu co aspiración finifica lluuia, o aguazero, y fin ella quiere decir pudenda virorum (*ibid.*: anotación I A5).

En castellano, la expresión latina *pudenda virorum* significa “las partes privadas”, haciendo referencia a los genitales, tanto masculinos como femeninos. Esta aclaración es importante, pues en el tiempo de fertilidad ambos actores, femenino y masculino, son fundamentales y forman parte de la ritualidad (Eyzaguirre, 2012).

En efecto, desde noviembre hasta el Carnaval, se *irpastha* a las jóvenes solteras, es decir, se las roba para consolidar alianzas con ellas. En el Día de Difuntos se bautiza a las *wawas* de pan o *t'ant'a wawas*. El 2 de noviembre, en Wilakala –último enclave altiplánico antes de entrar a Charazani–, tropas de varones tocan *almapinkillos* en diferentes espacios de la comunidad para recibir a los muertos durante varias horas y, cuando estos se cansan, son los *waynuchunaka*, es decir, los jóvenes, quienes los sustituyen y aprovechan el momento para consolidar algunas

29 Según la grafía colonial, la “f” debe pronunciarse como “s”. Respetamos la escritura original.

uniones con mujeres solteras, llamadas *tawaqunaka*. En Carnaval, aparece el *kusillo*, cuya nariz representa un falo, relacionándose en consecuencia con los ritos de fertilidad agrícolas.

Este capítulo nos ha permitido adentrarnos históricamente, por medio de datos arqueológicos y documentales, a la percepción que tenían de la muerte los pueblos andinos prehispánicos y conquistados, y cómo esta se ha transformado en el tiempo. Como veremos más adelante, en el pasado tener una cabeza simbolizaba la posesión de poder político, mientras que ahora supone el poder –que se localiza en un devoto– de solicitar bienes espirituales y materiales. Antes, la riqueza era sinónimo de fertilidad del suelo, mientras que en el presente urbano ser rico supone prestigio y bienestar económico.

CAPÍTULO III

CULTO A LA MUERTE. LAS ÑATITAS EN DIFERENTES CONTEXTOS ANDINOS

Ñatitas, calaveras, calaveritas, calacas, *t'uxlus* o *t'uxlulus*, *chullpas*, *chullpa awichus*, gentiles o *jintilis*, *sirun katjata*, *riwun katjata*, *riwutu* y *ñasq'o*. Las ñatitas tienen diferentes nombres en diferentes regiones rurales y urbanas de los valles de nuestro país, y de la zona andina de Bolivia, Perú y Chile. Estas denominaciones son construcciones semánticas que se refieren a los restos físicos de los antepasados, a los cuales se ofrecen rituales de devoción. En este capítulo, abordaremos los diversos tratamientos que en los contextos rurales se ofrecen a los muertos y a las ñatitas.

1. El desentierro y las segundas exequias

La devoción a las ñatitas se manifiesta en el mundo andino y no necesariamente al interior del país, sino que excede las fronteras nacionales:

Entre los aymaras del norte de Chile se hace todavía una ceremonia comunitaria con calaveras excavadas de la fosa común del cementerio. La tarde del día primero de noviembre los comunarios se reúnen en la capilla de la comunidad, sobre una mesita colocan las calaveras del alma mundo, el sacristán ejecuta responsos, y todos rezan el rosario por los difuntos de la comunidad (Van den Berg, 1987: 6)

La cita de Hans van den Berg es relevante ya que demuestra que la ritualidad andina de las ñatitas todavía persiste en un territorio que en la época prehispánica –en el tiempo de Tiwanaku y de los incas– ocupaba los actuales territorios de Chile, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia. Lastimosamente, no existen documentos sobre la devoción a los restos físicos de los muertos en todos estos países, pero se

sabe con certeza que en Chile y en Perú esta tradición aún se mantiene.

Juan van Kessel confirma esta aseveración con un dato de la comunidad de Cultane, en la región de Tarapacá en Chile, donde “las calaveras de los fundadores de la comunidad se guardan envueltas en una *llijlla*, en un nicho especial en la sacristía del templo” (1992: 95). Un ritual similar se lleva a cabo en Chipaya¹ y en Coroma,² como veremos más adelante.

En la región de Puquina, ubicada en la sierra de Moquegua en el Perú, los muertos son honrados con dos exequias:³ la primera vez inmediatamente después del fallecimiento, como suele hacerse con todos los restos mortales; y la segunda “después del fallecimiento que corresponde a la despedida definitiva del alma del difunto [...]” (Rojas, 1995: 221).

En la época colonial, los muertos eran enterrados en las iglesias católicas para luego ser desenterrados y vueltos a sepultar en el mismo lugar, como sugieren los documentos ya citados respecto a Cochabamba y Potosí en el siglo XVIII. Sin embargo, una costumbre más propiamente andina era sacar a los muertos de su sepultura y trasladarlos a otros espacios más abiertos, donde no tuvieran tierra encima. Con el tiempo, las formas de entierro fueron cambiando, por lo que no extraña que la costumbre de sepultar a los muertos bajo tierra haya sido aceptada, aunque el hecho de que en Puquina se les ofrezca segundas exequias sigue siendo sorprendente.

1 Los chipaya son pobladores de origen uru, considerados *qots suñis* (hombres del agua) o *chullpa pucho* (resto de los *chullpa*). Según Nathan Wachtel (2001), se habrían asentado en la población de Santa Ana de Chipaya, cerca al nevado Sabaya, en la provincia Atahuallpa del departamento de Oruro.

2 Poblado famoso, ubicado en la provincia Guijarro del departamento de Potosí, que en la década de 1990 sufrió la pérdida de varios tejidos rituales, posteriormente incautados a Roger Yorke en Canadá y devueltos al país a fines del 2004.

3 Según Martha Rojas, este rito también se realiza en seis anexos de Puquina: Chuñuhuayo, Chacahuayo, Santa Rosa, Subín, Chilata y Talamolle (1995: 223).

En Puquina, hay “mayordomos” que nombran a dos “devotos”,⁴ que son personas de la comunidad encargadas de realizar y financiar la fiesta. Una de estas personas es llamada “sargento” y su tarea es contratar la banda de música, la comida y organizar el baile de la noche; la otra persona es denominada “capitán” y es quien efectúa la exhumación de cuerpo, le ofrece misa de cuerpo presente y se encarga de la iluminación del cementerio, del almuerzo, del baile y de la presencia física del sacerdote (*ibid.*: 224). Asimismo, el cargo de mayordomo es hereditario. En cuanto a los devotos, estos pueden ser casados, solteros, viudos, hombres o mujeres. Finalmente, los cadáveres son desenterrados bajo tres condiciones:

1. Deben ser de parientes consanguíneos o de cónyuges. Comúnmente se desentierra a los hijos o a los padres de los devotos.
2. Deben tener más de tres años de entierro, para que ya no tengan restos de carne.
3. Deben haber tenido primeras exequias.

El caso de Puquina es particular y muy interesante. A diferencia de la fiesta de las ñatitas en La Paz, en la cual se desentieran cráneos de “personas inteligentes” o que hayan sufrido algún accidente, en Puquina todos los muertos son considerados iguales, aunque hay una diferencia entre adultos, niños –exceptuando los bebés– y suicidas, pues estos últimos solo se entierran una vez. Otra diferencia considerable consiste en que, mientras los incas conservaban los restos de sus antepasados durante décadas e incluso siglos, en Puquina se los desentierra, pero luego se los despide definitivamente cuando su alma emprende el viaje al más allá.

La exhumación se efectúa la mañana del 1 de noviembre. El cadáver es cargado en hombros y trasladado hasta la casa del “capitán”. Allí, los asistentes bailan en su honor y lo velan hasta el día siguiente, momento en el que lo trasladan a la iglesia. Luego, a las tres de la tarde, lo cargan hasta el cementerio, en

4 En La Paz, Cochabamba, Oruro y Potosí, los devotos son más bien conocidos como pasantes, cabezas o prestes.

una procesión encabezada por el sacerdote, los devotos y “un familiar que lleva la ‘cruz alta’”, todos ellos seguidos de otros familiares, la banda musical y el resto de los pobladores (*ibid.*: 230). En la capilla del cementerio, se realiza una misa de cuerpo presente, se reza un responso y luego se bendicen los restos óseos, para después trasladarlos nuevamente al cementerio. Los responsos ayudan a que el alma, “si en vida fue ‘mala’ se vuelva buena y si ha sido ‘buena’, esté más cerca del Señor” (*ibid.*). Los nuevos devotos son los encargados de llevar los restos de la iglesia al cementerio, donde son recibidos por los devotos salientes. Al respecto, el testimonio de Rojas dice:

La procesión fue seguida por la banda de música y los pobladores que llevaban velas encendidas iluminando el camino. La procesión se detuvo cuatro a seis veces en las que el capuchino⁵ bendijo el ataúd con una flor roja y bendita. En el cementerio el sacerdote dio un nuevo sermón y a continuación bendijo a los devotos salientes y a los nuevos devotos. Luego el ataúd se enterró nuevamente en el mismo nicho de donde se sacó (1995: 231)

Otra descripción de Rojas de 1990, en Chacahuayo, también en el Perú, incluye el ritual realizado en torno a dos niños, de tres y cinco años, fallecidos hacía 20 años. Según relata la autora, los ataúdes antiguos fueron quemados y los restos fueron acomodados en uno nuevo, de color blanco. Luego, los asistentes compartieron coca, vino y pisco, mientras los cuerpos eran velados. Estaban presentes la madre de los difuntos, en el papel de devota, el hermano mayor, el mayordomo de la iglesia, un exdevoto y otras personas.

Algunas actitudes de esta celebración son compartidas con el festejo de las ñatitas. Ciertamente, cada 8 de noviembre, en La Paz, es usual acompañar a los restos con banda de música, buscar la bendición del sacerdote y, ocasionalmente, volver a enterrar a la ñatita en el camposanto, una vez concluido el ritual.

5 Un capuchino es un fraile perteneciente a la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos, de la Orden Franciscana. En este caso, sin embargo, parece que Rojas se refiere al sacristán.

2. Agradecimientos a los ancestros protectores

Los ancestros protectores son aquellas personas que existieron en el pasado y cuyos restos óseos se utilizan para satisfacer algunas necesidades de los vivos. En las regiones bolivianas de Chipaya y Coroma, las ñatitas son conocidas como *t'uxlus* y se las celebra el 31 de octubre o el 1 de noviembre, en la víspera de la fiesta de Todos Santos, tal como sucede en algunas regiones peruanas.

Según Orlando Acosta, los *jilaqata*⁶ chipaya abren las puertas del cementerio cada 1 de noviembre y las cierran el 2. Wachtel, en cambio, afirma que los cráneos se desentierran cada 31 de octubre, a mediodía. En todo caso, el propósito de este ritual es ayudar “a integrar mejor a la comunidad con los difuntos más antiguos, con los hombres legendarios que fundaron este pueblo uru: *ch'aculla* (varón) y *wak'alla* (mujer)” (Acosta, 1998: 32). Wachtel, por su parte, menciona cuatro cráneos de los antepasados que se desentierran: José Ankuira, María Mercedes, María Angola y María Merced, considerados autoridades o “mundalma (mundo alma) hombre” y “mundalma mujer” (2001: 205). Thérèse Bouysse-Cassagne, a su vez, se refiere a *Camaq* y *Cuyaq Mama*, antepasados importantes de la época prehispánica (1988: 194).

En Chipaya, entonces, esta tradición comienza al mediodía del 31 de octubre o del 1 de noviembre (según Wachtel y Acosta, respectivamente). Los *jilaqata*, con los *kamay*⁷ y las *mama t'alla*⁸ de cada ayllu se dan cita en la capilla dentro del cementerio para encontrarse con los antiguos fundadores, aquellos

6 Autoridades elegidas anualmente, cuya labor es articular todas las actividades que se realizan al interior de su comunidad.

7 Autoridades cuya labor se concentra en vigilar los sembradíos, desde su germinación hasta que se consolide la cosecha. Rezando a los antepasados y a las deidades, o con fuegos artificiales, ellos piden que no haya helada, que no caiga granizo, que no haya sequía. Su labor es muy importante, pues articulan factores rituales y económicos en cada población.

8 Esposas de las autoridades. Junto a sus maridos, realizan visitas semanales o mensuales a los diferentes espacios de su comunidad.

ancestros que buscaban la unidad de la comunidad, cuando esta no estaba separada en distintos ayllus.

Como anota Wachtel: “El 31 de octubre, hacia mediodía, 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” (2001: 205). Estos llevan consigo agua bendita y endulzada con tablillas de azúcar, dos velas, una botella de alcohol y *chuspas* de coca. Los *jilaqata* se postran en el suelo y refiriéndose a las almas dicen: “Abuelito, has venido a tu pueblo con todos los Mundo alma, puedes pasar a visitarnos” (Acosta, 1998: 34).

Terminado este primer encuentro, el *jilaqata* y la *mama t'alla* sacan una cruz de madera que será llevada al cabildo u oficina de las autoridades. Otro de los *jilaqata* (de otro ayllu), también acompañado de su esposa, lleva una segunda cruz de metal al templo. A las cinco de la tarde, comienzan las visitas de los comunarios al cementerio. A esta misma hora, los cráneos de los antepasados son recogidos por las autoridades y llevados al templo, donde los reciben con velas y “tumbas”;⁹ y la gente se queda rezándoles durante toda la noche y la madrugada.

Según Wachtel, esta actividad se realiza al amanecer del 1 de noviembre, cuando: “los dos sacristanes (uno por cada ayllu) y los mayordomos (también uno por ayllu) recogen los cuatro cráneos para trasladarlos a la iglesia, donde son colocados en un asiento rematado por una cruz y un estandarte negro” (2001: 205). El autor afirma que, al mediodía, dos jóvenes de cada ayllu, denominados “fiscales”, empiezan a tocar las campanas durante 24 horas, anunciando la visita de las almas. Llama la atención la descripción de la misa ofrecida: “Dos cantores ataviados con inverosímiles tricornios, muy abollados y gastados, se encargan de la ‘misa’. Los fieles reciben agua bendita que les distribuyen los mayordomos” (*ibid.*: 206).

A las cinco de la mañana, siguiendo a Wachtel, las autoridades nuevamente se presentan en el templo, acompañadas de

9 Altares en los cuales se ofrecen alimentos, principalmente dulces. La tipología de estas ofrendas varía de acuerdo a la región.

las futuras autoridades, que asumirán su cargo dentro de un mes. Entonces, antiguos y nuevos líderes agradecen a los *t'uxlus* por la gestión que concluirá dentro de poco, y por la próxima, pidiendo que esta sea favorable. La comida es un elemento fundamental, ya que a través de ella se demuestra la atención de las autoridades hacia los comunarios. La actividad de compartir alimentos y bebidas se extiende hasta el mediodía, lo que permite generar una interacción más cercana con los cráneos. Posteriormente, los *t'uxlus* son nuevamente trasladados al cementerio. Se los carga en *iras*¹⁰ sujetadas en los brazos y luego se los deposita con abundante comida, bebida, cigarros y coca.

En Coroma sucede algo similar. De acuerdo a un diálogo personal sostenido con comunarios de esa localidad el 2005, la noche del 1 de noviembre los *t'uxlus* son sacados del cementerio y trasladados al pueblo, donde se organiza una especie de preste. Las autoridades religiosas, denominadas “mayordomos”, hacen dar vueltas al *t'uxlu* por el pueblo y, posteriormente, comienzan a libar y a comer con estos, solicitándoles que la producción, cuya cosecha se hará en Carnaval, sea abundante.

De los 11 ayllus que conforman la Subalcaldía de Coroma, solamente ocho celebran este ritual por turnos. Curiosamente, se trata de los de Urinsaya;¹¹ los tres de Aransaya,¹² en cambio, únicamente participan de la actividad, pero por razones desconocidas no se hacen cargo del preste.

Tomás Huanca relata que, en la región de Chusumarka,¹³ los muertos reverenciados pueden ser o no parientes, pero como tienen una relación cultural con los pobladores, igualmente son reverenciados: “Riwutu, cráneo humano, es cualquier persona

10 Vestimenta similar al poncho; se asemeja más a un *unku* o a una *khawa* aymara. Se caracteriza por poseer bastantes líneas, evitando así una pampa, es decir, un espacio desprovisto de diseño en el tejido. Sus colores son el blanco y el negro, con bordes azules y naranjas.

11 Los ayllus de Urinsaya (de abajo) son: Espíritu Coroma, Crucero Huatacalla, Rodeo Pallpa, Wuinchani Calota, Pako Samanchi, Janko Coroga, Andota Fundador y Kuchu Achuma.

12 Los ayllus de Aransaya (de arriba) son: Tauca, Jilave y Kala Kala.

13 Comunidad ubicada en la provincia Murillo del departamento de La Paz. Además de esta comunidad, la investigación de Huanca incluye K'urumata y Yunguyo.

fenecida por muerte repentina y con estatus de anciano que no necesariamente está relacionada en la línea descendente de la familia sino en un sentido cultural” (1989: 25).

La relación de parentesco cultural citada por Huanca resulta muy importante en el contexto andino, ya que permite a los vivos comunicarse con los muertos, con los ancianos de sus pueblos. Un ejemplo de tal importancia se encuentra, por citar un caso, en la danza Auqui Auqui de Puerto Acosta, en el departamento de La Paz, en la cual los danzantes representan a los abuelos, pero también a los cerros o *apus*, que son los antepasados, como bien sugiere Federico Kauffman Doig (1978).

3. Lluvia, fertilidad, *wawas*, *illas*, vida y muerte

En la concepción chipaya, que responde al pensamiento andino en general, el difunto “tiene el poder de llamar [a] la vida” (Acosta, 1998: 38). Por este motivo, los *jilaqata* deben ir “a llorar al cementerio” cuando hay sequía. El testimonio recogido por Acosta es bastante explícito:

Desde el panteón llaman a la lluvia de rodillas y con vista al noreste. En estos momentos hay que prenderles velitas y hacerles humear con *koyita* (k’oa) del alma o de la Virgen. También hay que hacer *wilancha* con *chanchito*. Los *chanchos* son para el sacrificio, ofrecido a los *tatarabuelos*; es la comida de los muertos. Sacamos pedacitos de la carne de todas partes del cuerpo del animal y se los da en el sahumero. De esta manera las almas comen y llaman a la lluvia (*ibid.*).

Para los chipaya, “la muerte es parte de nuestra vida” (Acosta, 1998: 39). Así, la vigencia de la muerte respecto a la vida está presente en sus quehaceres. Llama la atención que cuando los animales están enfermos y mueren, haya que ir a conversar con ellos al lugar donde murieron.

Dado que en Chipaya los muertos son entendidos como viajeros al otro mundo, se los envía con bastante comida para su viaje, tradición que se repite desde la época prehispánica. No extraña, por tanto, que se los equipe con *chuspas*, *wayakas*, taleguillas o *sonkos*¹⁴ llenos de provisiones. Sin embargo, mientras

14 Tipos de bolsos tejidos.

algunas tradiciones se mantienen, otras han sido suprimidas. En el pasado, por ejemplo, se sacrificaba a personas vivas para que acompañaran a los incas muertos en su viaje al Ayamarca o país de los puertos.

Datos etnográficos recogidos por Juan de Dios Yapita y Denise Arnold sugieren que todavía en la década de 1980 los pobladores de Qaqachaka¹⁵ llevaban a su pueblo cabezas-trofeo “como si fuesen semillas y que las mujeres las deben guardar como wawas” (1998: 214). Esas cabezas, que se envolvían en trapos, eran además consideradas *illas*,¹⁶ y se les atribuía ciertos poderes:

[...] se piensa que las cabezas trofeos mandarán su aliento para apoyar en la reproducción y regeneración de los animales, las plantas y la gente bajo su vigilancia, si las recuerdan, y les ofrecerán en los momentos oportunos, por ejemplo los días lunes, cuando es costumbre recordar [a] los ancestros de una casa. En este sentido, las cabezas trofeos son también “las que hacen gente” (jaqichiri), apoyando a la familia de la casa a tener hijos o hijas, cuando se les pide (*ibid.*).

La tenencia de cabezas-trofeo vigorizaba el carácter local e identitario de la comunidad, ya que el aliento de esas permitía la reproducción de los seres vivos. A propósito, el aliento resulta importante pues, como veremos más adelante, representa una de las almas que poseen las personas. De hecho, tanto las cabezas-trofeo como las ñatitas, mediante la identidad espiritual que llevan consigo, permiten la reproducción y la regeneración de los seres vivos. Según Arnold y otros autores existe

15 Ayllu ubicado en la provincia Eduardo Abaroa del departamento de Oruro.

16 Término polisémico y, por tanto, muy difícil de traducir. Destacan las siguientes traducciones:

- “Qualquier cofa que vno guarda para provifion de fu cafa, como chuño maíz, plata y aún las joyas. Ej. Illa manka provifion de comida o comida guarda para ello” (Bertonio, 1984: 173).
- “El cuerpo de los muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales” (Albornoz, 1967: 18).
- Deriva del término *illapa*, que según Cieza de León significa “trueno o relámpago: y así llaman los yndios a los tiros de artillería yllapa por el estruendo que haze” (1986: 92).

Otras traducciones recogidas durante el trabajo de campo fueron: símbolo de reproducción y fertilidad del hato alpaquero; espíritu o *ajayu* de un territorio específico (algunos cerros se convierten en *illas*, como por ejemplo el Illimani); espíritu de los animales que pelea junto a vertientes y ríos al llegar la medianoche (con su presencia pide a sus observadores les ofrezcan una mesa ritual); y miniaturas que se venden en la fiesta de Alasita, celebrada anualmente el 24 de enero.

una memoria oral bastante larga que retoma la idea de regeneración a través de la muerte: “se trata de la gradual transformación de lo ajeno en lo propio, específicamente de la cabeza de un enemigo muerto en una wawa propia a través del extenso proceso ritual” (2005: 193). Recuérdese que en Todos Santos se preparan niños de pan o *t’ant’a wawas*, reafirmando la creencia de que la vida llega a través de la muerte.

Las *wawas* de pan o *t’ant’a wawas* se preparan cada noviembre. Representan niños o *illas* de regeneración de la vida. El hecho particular de que a las niñas se les diga *imillas* tiene que ver con este poder regenerador, pues, en síntesis, son *illas*. Igualmente, en las fiestas de muertos, las primeras siembras son simbolizadas como las crías de los animales, también llamadas *calluchu*.

Volviendo a Qaqachaka, allí “se piensa que las calaveras de los ancestros sobresalientes tienen una fecundidad excepcional. Algunas son guardadas por ciertas familias, otras están ocultadas en la Iglesia” (Arnold y Yapita, 1996: 365). Se sabe que, en ese contexto, las cabezas son sacadas en época de sequía para “atraer las lluvias”, aunque no deben ser expuestas durante mucho tiempo, dado que podrían ocasionar lluvia en exceso. En otros espacios, las cabezas son consideradas *illas*, tal como anotaba Cieza de León en el siglo XVI: “algunos otros horejones o de otra nación (que habían muerto), los llamaban también santos. Y llaman ellos a esta manera de canonizar ylla, que quiere decir ‘cuerpo del que fue bueno en vida’” (1986: 92).

Las *wawas* son también importantes en la cosmovisión andina, ya que se las considera entes de comunicación entre los hombres y las deidades. No es accidental, por tanto, que cuando los niños juegan con *illas* estos se estén comunicando con los dioses. Sucede también que las lágrimas de los niños posibilitan la llegada de las primeras lluvias (Arnold *et al.*: 2005: 181). Significativamente, estas lluvias son conocidas como “lágrimas de los niños pequeños”, ya que su carácter de “angelitos” les permite estar más cerca de las deidades:

A nivel ritual, la función comunal de las *wawas* es aún más vital que la de los adultos. Pues, las *wawas* como intermediarios entre los mundos de la muerte y vida, lo propio y lo ajeno, tienen el poder de iniciar

nuevos ciclos, sobre todo mediante su habilidad ritual de “llamar las lluvias”, “suerte” y “el aliento” (sami) y así provocar el abundante crecimiento de nuevas flores, nuevos cabellos y nuevas *wawas* (*ibid.*: 199).

La relación *wawas*-lluvias-vida-muerte permite el establecimiento de un ciclo vital para la comunidad. No sorprende, entonces, que en los Andes las personas entierren miniaturas con la placenta o el cadáver de algún niño, y se refieran a los niños como flores, pues tanto las flores como los niños “son los nuevos cabellos de las plantas” (*ibid.*: 178). Tampoco es casual que en noviembre se elaboren *wawas* de pan para la fiesta de los muertos, ya que además de ser *illas* permiten la regeneración de la vida. Los niños son importantes en la vida ritual andina porque:

[...] pueden relacionarse directamente con los Dioses de las Lluvias, el Señor y la Señora de las Aguas (Qarpa Mayku, Qarpa T'alla), sin necesitar la mediación de un sacerdote o un yatiri. Según la división de labor ritual por género las chicas piden lluvia de la Señora de las Aguas y los varones al Señor de Aguas [...] (*ibid.*: 179).

Se considera que, hasta los siete años, las *wawas* son capaces de comunicarse con los dioses y mantienen la pureza que les permite interceder por los adultos ante las deidades.

4. Mucha agua, poca vida. Ritos para detener la lluvia

Los *kallawaya* de Charazani¹⁷ son conocidos como médicos herbolarios que realizan largos viajes de recolección de plantas y de curación por los diferentes pisos ecológicos. Se sabe que, a finales del siglo XIX, llegaron incluso al Canal de Panamá, cuando este estaba siendo construido.

Según algunas hipótesis –como las de Waldemar Espinoza, Carlos Ponce y, parcialmente, la de Hernán Amat– los *kallawaya* o *carabaya* son remanentes de la cultura tiwanakota, de habla puquina, los cuales se establecieron al noreste del lago Titicaca, una vez que su cultura colapsó entre 1100 y 1200 d.C. (Gisbert, Arze y Cajías, 2006: 161-162). Posteriormente, el incario organizó todo su territorio en cuatro partes que conformaban el Tawantinsuyu: una de ellas era el Qollasuyu, nombre derivado

17 Capital de la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz. Región famosa por los *kallawaya* que ahí habitan y por sus ruinas arqueológicas, principalmente aquellas de la cultura Mollo.

de la palabra aymara *qolliri*, que hace referencia a los médicos herbolarios. Por esta razón, los investigadores creen que el Qollasuyu es el espacio físico donde vivieron los *kallawaya* durante la época prehispánica.

Actualmente, estos médicos herbolarios viven en Charazani y en las comunidades colindantes. Son famosos por su sabiduría y su capacidad para curar distintas enfermedades, en algunos casos usando cráneos humanos:

Néstor Llaves no comparte el espiritualismo de los yatiris, rezando a las fuerzas de los lugares sagrados (mallkus), sino que usa solamente un cráneo humano, en una iglesia pequeña, para evocar a los muertos, aunque no se trata de conversar con ellos (Esch-Jakob, 1994: 50).

El siguiente relato de Louis Girault también confirma la utilización de cabezas por los *kallawaya*, junto a otros amuletos:

[...] cada cual rodeado de hebras de lana blanca de esos animales [ovejas o camélidos]; luego son colocados en un pequeño cántaro de tierra cocida, con dos o tres kuti kuti, algunas rodajas de contra [iris germánica] y una cabeza de muerto en alabastro, acompañados de pedazos de oreja, cortados de los animales a proteger (en Lecoq y Fidel, 2000: 165).

Por su parte, Huanca afirma que las cabezas utilizadas por los *kallawaya* no son restos óseos, sino piezas líticas, pues “únicamente los santos de piedra son considerados verdaderamente milagrosos” (1989: 77), afirmación que surge de la existencia de piedras semirredondas o *illas* que, en la época colonial, se utilizaban para pintar santos.

Los cráneos en Charazani, específicamente en Chari, eran utilizados para detener la lluvia. A diferencia de lo previamente expuesto, en la época del Jallu Pacha, en esta región no se solicita a los muertos que llueva, sino que deje de llover. Sucede que cuando las lluvias son abundantes, estas pudren los sembradíos y amenazan a los animales. Por eso, “para hacer descansar la lluvia se desenterraba a los restos de los antepasados” (Llanos, 1997: 56).

Adolfo Bandelier afirma, por su parte, que cuando los huesos de los muertos eran expuestos al sol, las personas creían que la lluvia dejaría de caer: “La gente deseaba lluvia con

vehemencia, y creen que cuando se perturban los huesos de los habitantes antiguos, viene la sequía. Habíamos dado principio a nuestras excavaciones y los indios tenían un miedo mortal a las consecuencias” (1914: 252). Llanos refuerza esta idea, afirmando que exponer las cabezas de las *chullpas* “disipa las nubes y ahuyenta la lluvia” (1997: 56). Explica, además, que los niños no bautizados pertenecen al tiempo de las *chullpas*, es decir, al tiempo precristiano de los *jintilis*. Por eso, los huesos de estos niños podrían servir para alejar las lluvias.

El rito para detener la lluvia en Chari se llama *chullpa-uma urqhuchiy*, es decir, “hacer sacar la calavera de los *chullpa*” (*ibid.*: 58), y es opuesto al rito de atraer la lluvia, llamado *luxchi* o *chacu-ayllu* que, según Bandelier, se desarrolla en Llujo, en la Isla del Sol.¹⁸ Para el *chullpa-uma urqhuchiy*, se localizan lugares de enterramiento donde los huesos no hayan visto la luz del sol y se exhuman los restos de una *chullpa*.

Según el relato de Llanos, cuando él estaba haciendo el registro etnográfico de este ritual, la solicitud falló, quizás por tres razones: la primera, porque no se pudo sacar el cráneo de la *chullpa* entero, ya que se había fragmentado; la segunda, porque el cráneo quizás había sido usado antes; y, la tercera, porque el ritualista blanco había asumido un rol que le correspondía a ritualista de la oscuridad, es decir, a un *ch'amankani*. Ante el fracaso, el cráneo fue dejado sobre una piedra, donde podía llegarle la lluvia.

Resalta también el hecho de que en Charazani y en los Yungas se haga fumar a los cráneos para ahuyentar la lluvia. Esta actividad fue recogida tanto por Llanos como por Bandelier: “La costumbre es común en todas las partes altas de Bolivia. Si para los indios cae demasiada lluvia, colocan una calavera (de los *chullpas*) al aire libre y a veces un cigarrillo entre sus dientes” (Bandelier, 1914: 382)

Podemos afirmar que los cráneos tienen dos labores opuestas: atraer y alejar la lluvia. Recordemos que, en la época

18 En 1910, los ritos para atraer la lluvia en Llujo estaban relacionados con la danza de los Auqui Auqui y se alternaban “con oraciones y ofrendas a los muertos” (Bandelier, 1914: 252).

colonial, los muertos eran desenterrados en la fiesta de San Andrés que, según Girault (2000), es el santo de la sequía.

Por otro lado, y como hipótesis para un nuevo trabajo, valdría la pena saber por qué el Ekeko¹⁹ (Tunupa,²⁰ según Bertonio) tiene como característica particular la posibilidad de fumar. ¿Es acaso un ancestro con el poder de suspender las lluvias?, ¿su catalogación como dios de la fertilidad y de la abundancia implica que es el dios de las aguas, una especie de mediador climático que atrae o aleja las lluvias?

5. Protección ante robos

Desde 1998, en el colegio de Chirapaca²¹ existen dos ñatitas. Una de ellas fue encontrada en las cercanías de la población y la otra fue llevada ahí desde La Paz, como me relató el poblador Primitivo Alanoca en una entrevista realizada el 2003. Según Alanoca, estas ñatitas, denominadas *t'uxlulus*, provocan mucho miedo en los comunarios. Algunas personas del lugar también me comentaron que durante la noche quisieron pasar cerca del colegio, pero sintieron mucho miedo. Y es que se cree que estos cráneos tienen la misión de cuidar el establecimiento educativo ante posibles robos.

Los relatos recogidos son bastante explícitos. En una oportunidad, un comunario se encontraba en dirección al colegio y, a lo lejos, vio un bulto negro que, según él, era un alma que se le acercaba. Preguntó “¿quién es?”, pero no recibió ninguna respuesta. Mientras tanto, el bulto se le acercaba más y más. Fue cuando el comunario decidió dar media vuelta y huir.

En el ámbito urbano, también se cree que las ñatitas protegen contra los robos, como demuestra el testimonio de Remigio Mamani citado en el periódico *La Prensa*:

19 Dios de la abundancia y de la prosperidad en la mitología andina boliviana, cuya fiesta se celebra cada 24 de enero.

20 Se refiere al dios Tunupa.

21 Población en la provincia Los Andes del departamento de La Paz. Lugar famoso por la presencia de pinturas rupestres que dieron origen a una nueva hipótesis sobre el nacimiento de la Morenada, danza tradicional boliviana. Al respecto, véanse: Alvarado (1998) y Maidana (2004).

Remigio Mamani tiene 70 años, pero ya son 25 que Rosita lo acompaña. “Mucho robo teníamos en mi negocio, pero cuando un desconocido le regaló la ñatita a mi mujer, no hubo más. Desde entonces, es-timamos a la Rosita mucho más”. Remigio contrató por 50 bolivianos a los mariachis Ave María para que le canten tres piezas (2008: 2b).

Volviendo al área rural, en la región antigua de Pacajes, hoy provincia Aroma, existe una calaverita en la capilla de Santiago de Llallagua²² que protege el santuario ante posibles robos, sobre todo de los utensilios y las pinturas que allí se conservan. Tuve problemas para comunicarme con los pobladores y obtener información acerca de esta ñatita, pues todos se mostraron muy reservados. Mientras se filmaba un video de la danza ritual Chaxi en la iglesia, quise aprovechar para obtener alguna información sobre ese cráneo, pero los comunarios no quisieron responder a mis preguntas, así que la investigación fracasó.

Como hemos visto, las ñatitas son utilizadas para protegerse de los robos a edificaciones, ya sean colegios, iglesias, negocios o domicilios. En efecto, en la localidad de Achacachi,²³ Marcela Mamani, comerciante de verduras, me comentó lo siguiente, en una entrevista que le hice el 2009:

Las personas que poseen un cráneo es para que cuide la casa y pescar al ratero. Estas personas que tienen el cráneo o ñatita tienen que tener un cuidado, como por ejemplo, darle coca, cigarro, alcohol, no hacer faltar eso porque si le falta algo o no tienen buen cuidado les viene una maldición.

Todos los relatos que escuché sobre el papel de las ñatitas como protectoras ante robos son similares, con pocas variaciones.

22 Llama la atención que existan dos poblaciones con el nombre Llallagua, una en el norte del departamento de Potosí y otra en el departamento de La Paz. La segunda, ubicada en la provincia Aroma (municipio Colquencha, sexta sección), tiene una significación muy importante para mí, pues fue ahí, junto a Fernando Zelada —ambos miembros del equipo de rescate y reposición cultural del MUSEF—, donde filmamos uno de los primeros videos de la danza Chaxi. Por otro lado, las “llallaguas”, según los datos obtenidos en el trabajo de campo, son aquellas papas con formas monstruosas, consideradas *illas* y, por tanto, beneficiosas para la producción agrícola.

23 Capital de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz.

En Taraqu,²⁴ para la fiesta de la Virgen de El Carmen –celebrada anualmente cada 16 de julio– los pasantes llegan a la población tres días antes y lo primero que hacen es organizar una serie de ofrendas a la Pachamama:

[...] en las cuatro esquinas de la plaza, luego se dirigen a saludar a la Virgen del Carmen con ofrendas, flores y velas. El templo es de planta de Cruz latina, en uno de los altares laterales se encuentra una calavera o “ñatita” a la que le rinden tributo, le hacen fumar cigarrillo, beber alcohol y p’ijchar coca. Concluidos los ritos se dirigen a su domicilio para ultimar detalles de la organización (Maidana, 2004: 38-39).

Curiosamente, al lado de esta ñatita hay un cráneo felino, probablemente de un *titi*.²⁵ En este espacio, la ñatita no solo resguarda la iglesia, sino que actúa como un ancestro protector que recibe a los prestes del pueblo.

Hilario Sánchez, *yatiri* de la comunidad de Chu’sumarka,²⁶ tiene tres cráneos o *riwutus*, cuya labor es recibir plegarias para encontrar objetos perdidos y capturar a los ladrones. Las ñatitas son la segunda fuente de consulta de los *yatiris*; la primera son los *achachilas*. Los cráneos son considerados como intermediarios entre los *yatiris* y los *achachilas*; como mensajeros de estos últimos. Citemos aquí una plegaria dirigida a los alma *p’iki* o cabeza de muerto:

Yus tata
 Iich’ aajayuprakuñtānit
 aka ñata riwutur
 t’alañapataki pälañapataki
 Ñata riwutu
 Iich’ax k’it’itānas uka lunt’atax
 T’alayama arsuyama
 arumay urus parlxayam
 janiw ikt’apiyapxātati

24 Península y población ubicada en la provincia Ingavi del departamento de La Paz. Es famosa porque allí existen restos arqueológicos de la cultura Chiripa. Según Alvarado (1998) y Maidana (2004), fue en esa población que se originó la danza de la Morenada.

25 Felino pequeño, común en la zona andina circunlacustre. Según algunas teorías, el nombre de este animal dio origen al nombre del lago Titicaca.

26 Está situada “en el contorno de las ciudades de La Paz y El Alto” (Huanca, 1989: 11), en la provincia Murillo del departamento de La Paz.

*churayam aka kijanirux
uka taqikuntik apsinkix
jaytayam jaytayam* (1989: 106).

La traducción, según Huanca, sería:

Dios padre
ahora guía a sus *ajayu*

a la *ñata riwutu*
de la manera que ellos sean sacudidos y confiesen
diciendo debemos rogar a Dios
luego debemos decírselo al *Riwutu*.
Ahora *ñata Riwutu* quien quiera que sea el ladrón,
sacúdelos, haz que ellos confiesen,
háblales día y noche,
haz que no puedan conciliar el sueño,
y haz que lo devuelvan a sus dueños,
lo que sea que haya robado,
haz que lo devuelvan, que se los devuelvan (*ibid.*).

A los *riwutus* se les pide no dejar dormir al ladrón, ni de noche ni de día, para que devuelva aquello que robó, apelando a su fuerza inmanente, es decir, a su *ajayu*.

6. Asistencia al *yatiri*

En Chu'sumarka, las cabezas de los muertos, denominadas *riwutu*, son de gran ayuda para los *yatiris*:

Riwutu, calavera humana, es el asistente principal y el consejero de *yatiri* [...]. Aparentemente los *riwutus* pertenecen a las personas que fueron asesinadas por ladrones o muertas por causas repentinas, en accidentes, y no cráneos de personas que murieron por causas naturales. Estos *riwutus* sirven de intermediarios entre los humanos y los espíritus de los muertos e incluso [de los] vivos (Huanca, 1989: 73).

En la misma línea, Esch-Jakob afirma: “El primer asistente del *yatiri* se llama *riwutu*, un cráneo humano evocador de los ancestros muertos” (1994: 49).

En el pueblo de Santiago de Huata,²⁷ hay personas que tienen cráneos en sus casas. Por ejemplo, la *yatiri* Juana Mamani

27 Quinta sección municipal de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz.

trabaja con “los cráneos de personas muertas [que] sirven para mirar la suerte” (entrevista realizada el 2009). La idea de que los habitantes de Santiago de Huata poseen cráneos está inserta en el imaginario de los habitantes de Achacachi, quienes además testifican que en esa zona hay más *yatiris* que en otras regiones y, por tanto, más *t'uxlus*.

Sin embargo, en el contexto andino, son pocos los especialistas espirituales que trabajan con calaveras, siendo más bien poco común –y hasta mal visto– el uso de estos restos. En una entrevista personal realizada el 2007, en Achacachi, Rita Coarite me comentaba:

Yo no estoy de acuerdo con esa forma de sacar a los muertos sus cabezas, se les debería respetar y no deben creer en eso. En mi familia hay personas que leen la suerte con coca pero no utilizamos la cabeza o ñatita para mirar la suerte, solo la coca.

Como hemos visto, algunos especialistas espirituales usan las ñatitas y otros no. Pero, en todo caso, su existencia como asistentes de los *yatiris* está comprobada.

7. *T'uxlus* justicieros

La búsqueda bibliográfica respecto a la presencia de calaveras en el mundo andino me llevó hasta el caso de Yaco,²⁸ zona de valles mesotérmicos cercanos a la provincia Inquisivi, donde existe una serie de restos arqueológicos.

Allí, como parte de la denominada *jisk'a* justicia (pequeña justicia) aplicada a los *jisk'a jucha* (pecados menores), intervienen el *kimsa kawiltu*, es decir el corregidor, los *jilaqata* y los alcaldes de campo. Cada uno de ellos actúa según la complejidad del problema. En la justicia positiva, cuando no existen pruebas de un delito, el acusado no puede ser juzgado ni sancionado. En Yaco, en cambio, mediante el derecho consuetudinario, se acude a seis ñatitas situadas en el cementerio y que ejercen como mediadoras de justicia:

28 Localidad de la provincia Loayza del departamento de La Paz.

Las almas benditas son almas justicieras que están especializadas en la administración de determinados ámbitos: resolución de conflictos, protección de salud, la economía o el trabajo, entre los más importantes, en la idea de que pervive el espíritu justiciero que estas almas poseían en vida (Fernández, M., 2000: 189).

Para realizar sus solicitudes, los comunarios de Yaco acuden al cementerio los días martes y viernes, *acullicando*,²⁹ *ch'allando*³⁰ y encendiendo velas. Además, hacen fumar a los cráneos.

Según Marcelo Fernández, cuyo estudio abarcó la zona del ayllu Laime-Pukara, hay una serie de actividades relacionadas a la justicia que se efectúan a través de las ñatitas. Así, por ejemplo, se les solicita a estos restos óseos que eviten el adulterio: los esposos son encerrados en el cementerio junto a las calaveritas para que se arrepientan (*ibid.*). Sin embargo, el texto de Fernández está referido, sobre todo, a la justicia comunitaria y poco aborda las fiestas y los rituales. Por eso, la descripción que hace del papel de las ñatitas no está desarrollada.

8. Cabezas-trofeo

En el periodo prehispánico, en diferentes culturas de la costa del Pacífico y de la zona circunlacustre del lago Titicaca, el manejo de las cabezas-trofeo como parte de las guerras suponía, como ya mencionamos, una demostración de poder. En el contexto actual, Arnold y Yapita (1996) retoman ejemplos interesantes del manejo de cabezas-trofeo en Qaqachaka y Jukumani,³¹ pueblos históricamente enfrentados por la posesión de territorio, cuyos problemas por los linderos aún son recurrentes y están latentes.

Las luchas rituales entre esos pueblos comienzan en octubre y noviembre, tiempo del barbecho, y son suspendidas cuando el campo se torna verde, para evitar el viento, el frío y su consiguiente daño a las plantas. Luego de las cosechas, las peleas son retomadas (*ibid.*, 1996: 328). Entre 1961 y 1994,

29 Práctica que consiste en mascar un pequeño bollo de hojas de coca, mezclándolo con una pequeña cantidad de bicarbonato de sodio, cal o cenizas resultantes de la quema de algunas plantas.

30 Ceremonia andina consistente en echar alcohol, flores y otras ofrendas sobre la Madre Tierra (o sobre un bien material, como una casa o un auto) en muestra de agradecimiento.

31 Tanto estos ayllus como el Laime-Pukara están ubicados en la provincia Bustillos del departamento de Potosí.

dichas peleas fueron constantes e incluso se dice que en ellas se cometían actos de antropofagia.

Según Arnold y Yapita, la mayor violencia se cometía en contra de las cabezas de los enemigos, sobre todo contra los sesos, las orejas, la boca y la lengua. Para los qaqachaka, comer los sesos, la lengua y el corazón del enemigo les otorgaba fuerzas y les permitía quitarles el ánimo a sus contrincantes (*ibid.*: 353). Los qaqachaka creen que la cabeza retiene el *animu*, *kapricho* o *qamaqi*, y que gestiona el poder masculino simbolizado en los *p'iqi* autoridades y heredado de los *wakña achachila*. Por ello, en el pasado, decapitaban a sus enemigos y guardaban sus cabezas en aguayos, cuidándolas como si fueran *wawas* y pidiéndoles fertilidad y bienestar.

El propósito principal de obtener las cabezas de los enemigos es convertir el ánimo o espíritu de estos en un poder regenerativo para la comunidad. Sinclair Thomson afirma que los actos sangrientos cometidos por los pueblos andinos suelen ser actos rituales: “Algunas formas de violencia indígena –por ejemplo, cuando decapitaban a sus víctimas, les sacaban el corazón, bebían su sangre o mutilaban sus cuerpos– eran actos rituales que simbolizaban la destrucción radical de su adversario” (2007: 266).

Al consumir la sangre de otros o al mutilar sus cuerpos, los pueblos andinos tratan de apropiarse del alma de sus enemigos, ya que creen que en la cabeza y en la sangre se alberga una de las almas de las personas, como veremos en el siguiente capítulo. Rebatiendo a Thomson, yo diría que más que destruir a su adversario, los comunarios desean apropiarse de ese poder regenerativo que mana del cuerpo de sus oponentes.

9. Otros relatos

El cementerio de la zona Santiago Primero³² está situado a pocos pasos de la avenida 6 de Marzo, una de las vías más importantes de la ciudad de El Alto. Según Saturnino Laurani, cuidador del camposanto, la fiesta de las ñatitas se celebra allí desde 1989. El 2008, la capacidad del cementerio fue rebasada y la administración dejó de aceptar sepelios.

32 Esta necrópolis es conocida popularmente como cementerio Tarapacá, dada su cercanía con el Cuartel Tarapacá –que luego cambió su nombre a Regimiento Ingavi– en la ciudad de El Alto.

Existen seis ñatitas en ese cementerio, ubicadas al sur. Significativamente, los nichos de las calaveras tienen vista al Sol, es decir al este, de modo similar a lo que ocurre en el mito chipaya que cuenta que, al final de los tiempos, el Sol saldría por el oeste y quemaría todo, por lo que había que construir las puertas de las casas hacia el este.

Cada 8 de noviembre, los prestes y los devotos rezan brevemente ante los nichos y luego sacan las ñatitas que están en el cementerio para transportarlas a la iglesia de Santiago Primero, a dos cuadras del camposanto; las llevan en urnas de cristal. También están las ñatitas que los devotos llevan desde sus casas. Ellos llegan muy temprano al cementerio y le piden al sacristán —que espera en una reducida oficina cercana a la entrada— un pequeña serie de responsos, padrenuestros, avemarías y glorias. Posteriormente los cráneos son bendecidos con agua bendita, acto que los devotos pagan “con su cariño”,³³ algo común en varias regiones andinas. Después se efectúa la misa de difuntos, celebración que sí tiene un precio establecido.³⁴

La costumbre, ratificada por el ordinario del lugar, estipula el importe de los estipendios a pagar por la celebración o recitación de las diferentes clases de misas, vigiliás, vísperas y responsos (Monast, 1972: 152).

33 Las limosnas que la Iglesia Católica pide a sus fieles pueden ser modestas o francamente descaradas. Por ejemplo, en un matrimonio al que me tocó asistir en la capilla de la Virgen de Urkupiña (ubicada en la zona del Complejo, en la ciudad de El Alto), me entregaron un sobre en el cual yo debía depositar “mi cariño” [expresión que en el contexto andino de Bolivia se suele utilizar como sinónimo de limosna; alude al compromiso afectivo asumido por la persona que brinda el apoyo económico respecto a la institución o a la persona que lo está solicitando] para la iglesia. Me explicaron que si mi cariño era de diez centavos, ese monto no serviría para nada; en cambio, si mi cariño se acercaba a los cien bolivianos, resultaría más útil. Además de esta limosna, las parejas debían pagar un monto fijo de 150 bolivianos por el derecho a casarse. Se trataba de un matrimonio colectivo; se casaron 15 parejas y la iglesia obtuvo una ganancia de 2.250 bolivianos. La costumbre de realizar ceremonias colectivas, como bodas y bautizos, se está generalizando. Habrá que analizar por qué la Iglesia Católica está promoviendo estas medidas; quizás sea porque le hace falta dinero o porque tiene cada vez menos personal sacerdotal.

34 El pago de estas misas resulta obligatorio, no solo por los montos establecidos que exige la Iglesia Católica, sino por el control social que se ejerce sobre las personas que solicitan tales servicios.

Estas celebraciones se realizan para evitar que el alma se enoje y traiga mala suerte a la familia. El 2008, la hora de misa estaba anotada para las diez y media de la mañana, pero los prestes llegaron a los nichos del cementerio 15 minutos después, por lo que el traslado de los cráneos del cementerio al templo se hizo “a las carreras”. En esa oportunidad, el cura que ofreció la misa de difuntos fue hasta Santiago Primero desde la parroquia Don Bosco, ubicada más bien al sur de El Alto; fue contratado días antes para officiar la misa.

Adelante del altar, en las gradas, se ubicó a las seis ñatitas del cementerio, junto a otras varias traídas por distintas personas. En total, 43 calaveritas “escucharon la misa”. El padre no hizo ningún comentario respecto a los restos humanos; se limitó a entregar la eucaristía a los feligreses y, al finalizar el acto litúrgico, bendijo a las personas y a las ñatitas.

Terminado el acto religioso, los prestes trasladaron 12 ñatitas en procesión: las seis del cementerio y otras seis de propiedad suya. Los siguieron otros feligreses, bailarines de Morenada, músicos criollos que entonaban melodías similares a las waycheñas y una banda de música. Todos ellos regresaron al cementerio y se ubicaron en la vía principal.

La calle se convirtió en un espacio de conversación y de bebida. Inicialmente se tomó cerveza negra y luego abundante cerveza rubia, de las marcas Paceña y Auténtica, así como coctelitos. Las ñatitas, todas en urnas de cristal, fueron acomodadas en mesas al lado izquierdo de la puerta del cementerio, donde recibieron la visita de feligreses durante toda la tarde. Coronas de flores, cigarros, velas, coca y alcohol se utilizaron para *ch'allar* a las ñatitas; también se les rezó. Otras ñatitas fueron acomodadas sobre automóviles: un minibús y un coche que pertenecían al gremio de transportistas “Servi Continental Sindicato 29 de Mayo”.³⁵ Posteriormente, danzando Morenada, los prestes y los feligreses se dirigieron al local donde se realizaría la fiesta, todos en diferente estado de embriaguez.

35 Servicio de taxis que circulan entre el cruce a Villa Adela y Ciudad Satélite, en El Alto.



Dos ñatitas apoyadas sobre el capó de un minibús en El Alto. (Foto: Milton Eyzaguirre.)



Fieles de las ñatitas en el cementerio Tarapacá, en la zona Santiago Primero. (Foto: Milton Eyzaguirre.)

Ese mismo año, el Arzobispado de La Paz comunicó que la celebración litúrgica a favor de las calaveritas quedaba prohibida. Sin embargo, en Santiago Primero y en la iglesia de Collpani³⁶ se oficiaron misas para las ñatitas. En Collpani, la misa comenzó a las 11 de la mañana con cuatro ñatitas presentes (Evaristo y Francisca, cráneos que rotan entre los prestes anualmente; Santiago Víctor Mamani, de Valentín Quispe; y Andresito, que pertenece a la catedral).³⁷ La misa duró una hora y, al finalizar, el sacerdote bendijo tanto a los feligreses como a las ñatitas; asimismo ofició la eucaristía con el cuerpo y la sangre de Cristo, a diferencia de lo que actualmente sucede en el Cementerio General de La Paz, como veremos más adelante.

En Collpani, en aquella ocasión, los pasantes fueron engalanados con la escarapela tricolor boliviana –rojo, amarillo y verde– y bendecidos por el sacerdote con agua bendita. Luego, se retiraron a una de las canchas de Collpani y ahí compartieron salteñas y refrescos. Posteriormente, se dirigieron al local “Nuevo Amanecer”, ubicado cerca al Cementerio de la zona Mercedario, en El Alto.

En Cochabamba, si bien aún se mantiene la tradición de llevar cráneos por las calles, en medio de oraciones, para luego ingresarlos a las iglesias, esta se está perdiendo poco a poco. Según Van den Berg: “todavía en nuestros días se puede ver [a] personas humildes que vienen a la iglesia con una calavera, medio escondida debajo de su poncho o manta, para hacerla escuchar misa” (1987: 6).

Estos datos etnográficos contemporáneos demuestran que la tradición de llevar a las ñatitas a la iglesia para hacerlas “escuchar misa” no es particular de la ciudad de La Paz. En general, las costumbres andinas relacionadas con la muerte se replican constantemente, ya sea en espacios rurales o urbanos, así como en los ámbitos nacional e internacional. Se sabe, por

36 Zona alteña al sur de Villa Adela. La iglesia de Collpani es conocida como la catedral de la ciudad de El Alto.

37 Andresito es la ñatita de un niño que fue enterrado en el antiguo cementerio donde actualmente está construida la iglesia de Collpani. Se dice que Andresito se quedó para cuidar el templo, un caso parecido al de Chirapaca.

ejemplo, que en la ciudad peruana de Puno existen ñatitas que pertenecen al gremio de los ladrones, aunque esta información todavía no ha sido trabajada etnográficamente.

Las diversas formas de tratar las cabezas humanas y los diferentes contextos donde se las celebra permiten entender su valor ritual, el cual ha perdurado en el tiempo.

CAPÍTULO IV

ALMAS Y SANTOS. LA DEVOCIÓN A LOS ANCESTROS

En este capítulo nos dedicamos a explicar las percepciones que se tienen en el contexto andino en torno al número de almas que posee cada persona, así como a los especialistas rituales que se comunican con el otro mundo a través de los cráneos. Ahondamos también en las características de las ñatitas y en algunas manifestaciones similares, para concluir analizando el calendario católico en busca de relaciones entre los santos y las calaveritas.

Para empezar, cabe recordar que en el mundo andino, en el pasado, la muerte no era entendida como algo negativo, razón por la cual el culto a la muerte sigue vigente, a pesar de haber sido invisibilizado durante siglos. Según Clemente Mamani, en la entrevista que le hice el 2004:¹

Ahora, ¿esto de cómo se ha vuelto fiesta? En el mundo andino sabemos que el [hombre] aymara está junto con la muerte, no le tiene miedo a la muerte. Basta decir la palabra *jiwa*... *jiwaki* es belleza, pero *jiwa* también es muerte. Hay un complemento, o sea, el [hombre] andino no tiene miedo a morir. Entonces, ¿qué pasa?... Antes, por ejemplo, los urus, de acuerdo a Nathan Wachtel y a otros, sacaban las piezas [los restos óseos], dormían a su lado, no había temor. La que ha sacralizado es la religión católica... tocar tiene otras cuestiones.

Como bien apunta Mamani, fue la religión católica la que obligó a los indígenas a enterrar a sus muertos durante la época colonial. Esta imposición, sin embargo, fue asumida parcialmente, dado que en la actualidad todavía se rinde tributo a los restos físicos de los muertos, quizás porque se considera que en ellos sigue habitando una de las almas de los antepasados.

1 Radialista e investigador aymara. Actualmente, desarrolla su trabajo en radio San Gabriel de la ciudad de El Alto.

1. Las almas andinas

Se dispone de muchos datos con relación a las almas, cuyo nombre y número son variables en el contexto andino: *ajayus*, *jacha* almas, corajes, *chullpas*, *jintilis*, *qamasa*,² etc. Gracias a las entrevistas y a los datos etnográficos obtenidos, se sabe que, en los Andes, las personas creen que existe más de un alma, concepción que escapa a los cánones del catolicismo. Esto justificaría las diversas actividades que en esta región se realizan en torno a fenómenos sobrenaturales que no han sido explicados por la ciencia occidental, pero sí asumidos como reales por las lógicas andinas. Si bien algunos especialistas rituales andinos dicen que solo existe un alma, denominada *ajayu*, tomamos aquí aquellas que admiten la existencia de dos o más almas y rompen totalmente las concepciones religiosas occidentales.

En esta línea, Alison Spedding afirma que existen varias almas y explica los modos de actuar de una de ellas, llamada *ajayu*:

La persona boliviana posee varios espíritus. Uno de ellos, el *ajayu* o ánimo, no se ubica en el cuerpo físico sino anda a cierta distancia, y un susto grave puede provocar su alejamiento del cuerpo. Si ocurre esto la persona decae hasta que el *ajayu* es llamado de vuelta. En adultos se requiere un susto muy grave como un vuelque [sic] de camión o un intento de violación para que el *ajayu* se pierda (anim saraqata en aymara) pero en los niños el *ajayu* no está muy ligado con el cuerpo; basta una caída, que un perro ladre o intente atacar, etc., para causar su pérdida (2008b: 122).

Los propietarios y los devotos de las ñatitas suelen afirmar que al estar con las calaveritas se sienten acompañados por una presencia, una fuerza o un espíritu que suele hacer ruidos en la casa. Dicen, también, que las calaveritas de niños no son

2 Probablemente, el término *qamasa* o *kamasa* provenga del quechua y se puede leer como *camac*. Según Xavier Ricard, *qamasa* significa “doble que anima o alma o camaquenc, camaynin (que debe leerse kama-q-nin, o samay-nin), respectivamente manantial de la fuerza vital –o fuerza– transmitida a alguien y fuerza vital –o fuerza– transmitida. En cuanto a *camac*, este término designa la fuerza que anima, según Garcilaso de la Vega [...]” (2007: 78).

“útiles”, pues su *ajayu* no se aferra con mucha fuerza a su soporte material, es decir, a su cráneo.³

Volviendo a Spedding:

Lo que muere a la hora de la muerte es el *ajayu* o ánima, que puede desprenderse del cuerpo durante la vida. Así se dice alma tanto al cadáver como al alma inmortal [...]. La gente comenta explícitamente que el alma se encuentra en varios lugares al mismo tiempo, una parte en el cementerio y otras partes andando por el aire o por el mundo (1992: 316).

Para Spedding, después de muchos años de fallecida una persona, su espíritu ya no es alma, sino *amaya*, “término aymara para uno de la otra vida” (*ibid.*: 318).

Respecto al papel de protección que ejercen las ñatitas en el mundo andino, pueden citarse algunos documentos que recogen manifestaciones similares, sobre todo en el Perú. Es el caso del texto Harry Tschopik (1968), en el que su autor sostiene que las personas en Chucuito creen en la existencia de un guardián, al que llaman *uywiri* o *uta achachila*. Según los testimonios recogidos por Tschopik, estos espíritus:

[...] eran como la gente antigua [...]. Durante una sesión, *uywiri* puriyaña, lo primero que usted oye es al guardián trepando y arañando en el techo [...]. El guardián es como un padre; vigila y cuida a las personas de la casa: siempre es bueno. Algunas veces el espíritu del lugar es malo y allí uno no puede construir su casa, pero el guardián es siempre bueno. Pero si uno no vive adecuadamente en la casa, el guardián puede castigarlo con enfermedades (1968: 112).

Resalta que los *uywiri* se parezcan a las ñatitas en algunos aspectos, como en su capacidad para hacer ruidos dentro de la casa o para castigar a los ladrones:

Si un hombre es ladrón, el guardián lo hace pobre y hace que sus cosechas y animales empobrezcan. Alberto Estrada era un ladrón. El guardián lo castigó y lo volvió tan pobre que por último perdió su casa [...]. El guardián puede decir a veces quién ha robado algo o donde se encuentra [...] (*ibid.*: 113-114).

3 El 2005, en la fiesta de las ñatitas, vi a una mujer con el cráneo de un niño. Según lo que me explicó, se trataba de la calaverita de su hijo. Sin embargo, dadas las concepciones sobre las fuerzas simbólicas de las almas y la muerte que explicaremos en breve, esta ñatita no tendrá ninguna fuerza ritual.

De acuerdo con uno de los testimonios recogidos por Tschopick, el *uywiri*:

Corrige y castiga la conducta socialmente desaprobada, descubre los robos, la infidelidad conyugal y condena la ociosidad, el descuido y la codicia [...] si una casa ha sido robada, [yo] pregunto al espíritu del lugar de aquella casa quién lo hizo: él siempre lo sabe. El espíritu del lugar coge el alma del hombre y la trae a la casa donde se realiza la sesión. Entonces hago las preguntas. Cualquiera de los presentes puede preguntar. A veces el alma del ladrón trata de mentir y dice: “No soy el ladrón”, pero el espíritu del lugar siempre sabe quién es el que ha robado (*ibid.*: 118).

Además de contar con estas facultades, los *uywiri* pueden influir en las alianzas matrimoniales. Según Ricardo Valderrama y Carmen Escalante –quienes documentaron etnográficamente algunos rituales en Apurímac, Cusco, Arequipa y Huacavelica, en Perú–, cuando una mujer se casa y debe abandonar su hogar de origen, ella, su esposo y sus familiares deben pedirle permiso al espíritu de la casa, esto para:

[...] sacar el alma de la mujer de la casa paterna. Se la transporta a la casa del varón y allí, nuevamente, se completa este rito: a eso se llama Hunt’achiuna. En muchos casos la pareja se junta sin completar estos rituales. Cuando la mujer muere o sucede alguna desgracia a la pareja, o siempre son pobres, se les dice que es por no haber realizado los ritos (1997: 158).

Valderrama y Escalante continúan:

Cuando un hombre saca a la mujer de su casa, él debe hacer un pago. Al llevarla a la nueva casa donde van a radicar (aunque esta sea la casa de los padres del varón) deben hacer otro pago, llamado Hunt’achicuy: un pago completo que se entierra bajo el fogón, o bien bajo el batán, para que la mujer este siempre atenta a la cocina; o bien en el batán donde ella muele la jora para la chicha, los cereales y otros alimentos para elaborar las comidas (*ibid.*: 159).

Tschopick también se refiere a los espíritus, no solo de la casa, sino también del lugar, que “son como hombres viejos” y “nadie puede verlos, únicamente se pueden oír sus voces” (1968: 117). Resulta interesante que, a pesar de su invisibilidad, se diga que son “como hombres viejos”, otorgándoles así una apariencia humana y avejentada que se relaciona con los

ancestros, los que, finalmente, son quienes regenerarán la vida después de la muerte.

Por su parte, Hugo Ticona explica que, según la cosmovisión *kallawayaya*, los espíritus de las almas buenas reencarnan en cerros, luego de permanecer nueve días en el cuerpo del difunto:

[...] el espíritu o *ajayu* desocupa el cuerpo material nueve días después de la muerte. Solo el espíritu mayor es el que abandona el cuerpo y busca su ubicación para reencarnarse. Si el difunto fue bueno, su reencarnación se efectuará en las montañas altas y si fue malo, servirá de alimento a los Takas malos [...]. Ahora tiene una misión que cumplir: la de cuidar a su familia, hasta que tenga un nuevo relevo. Después de esto, se reencarna de acuerdo a la forma de vida que tuvo en este mundo terrenal. Los buenos regresan en las montañas, también en las plantas, en animales sagrados, sean aves, etc. Los malos se reencarnan en rocas grandes, en animales odiados por los hombres, en las aves nocturnas, etc. (2008: 60-61).

Aquí vale la pena recordar el baile de los Auqui Auqui,⁴ que se danza en la comunidad San Jorge de Villa Chakaqui.⁵ Como ya vimos, este baile es la representación de los espíritus de los ancestros o los *apus*. Al igual que Ticona, Enrique Oblitas Poblete explica que, de acuerdo a la visión *kallawayaya*, el alma de los muertos sigue vigente en la comunidad, pues los muertos reencarnan en cerros, ríos, lagos y montañas. Según este último autor, el alma reencarnada, o *athun ajayu*, es inmortal:

Este culto se denomina de los Machulas en quechua y de los Achachilas en aimara, también se denominan *chchalis*, *apus*, *Auquis*, *Jawaris* (gente del pueblo), *Jirk'as*, y a la divinidad del sexo femenino la *llaman Pala*, *Awila*, *Pachamama* y *Pacas mili* (1963: 42).

4 Según Antonio Paredes Candia (1976), este baile es una sátira a los doctores españoles. No obstante, nuevas investigaciones del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), como la producción audiovisual “El retorno de los Achachilas. Auqui Auqui barbas blancas de San Jorge de Villa Chacaqui”, afirman que los bailarines representan a los espíritus de los ancestros. Este baile se lleva a cabo cada 3 de mayo, durante el inicio del tiempo seco y frío, cuando se comienza a elaborar el chuño.

5 Situada en la península de Taraco, Puerto Acosta, en la provincia Camacho del departamento de La Paz. Puerto Acosta es un municipio antes conocido como Huaycho, famoso por sus tonadas denominadas “huaycheños”.

Al sur de la provincia Aroma, en la población de Santiago de Llallagua, cuando una persona fallecida ha sido *khamani*,⁶ y su labor ha sido muy beneficiosa para la comunidad, esta es tomada como un ejemplo a seguir y se la considera un espíritu al que los nuevos *khamani* acuden para pedir ayuda.

2. Muchas almas

2.1. MUCHO MÁS QUE SIMPLEMENTE UN ALMA

La concepción de las almas en el contexto andino es diferente a aquella de la religión católica. En varias regiones de los Andes, se considera que las personas tienen más de un alma o que el alma se encuentra en diferentes lugares del cuerpo, según su sexo o el tiempo que transcurrió desde su muerte. Así, por ejemplo, en Oaqachaka se cree que el alma de los hombres se aloja en la cabeza y el de las mujeres en el corazón (Arnold *et al.*, 2005: 209). En las áreas quechuas del norte de La Paz, en cambio, se cree que una de las almas de los muertos pasa del corazón a la cabeza una vez que las costillas del cadáver se debilitan y se rompen, convirtiéndose la cabeza en una especie de entidad vigilante.

Comúnmente se dice que, después de “fallecer el cuerpo”, las almas realizan un viaje a la región de Arequipa, Tacna o Arica, o se ubican en el Ayamarka,⁷ la región de los muertos. Sin embargo, al menos una de las almas se queda en el cuerpo físico del muerto, la cual es denominada *sami* o *inqa* (Arnold y Hasdorf, 2008: 22). Recordemos que, en el pasado, el alma que permanecía en el cuerpo acumulaba fuerzas políticas permitiendo la expansión territorial. Actualmente, se cree que en las ñatitas habita una de las varias almas que cada persona posee antes de morir. De acuerdo a Spedding, las almas son:

[...] todas las partes de la persona que sobreviven a la muerte: tanto la parte que se entierra en el cementerio, como la parte que va al

6 Cargo comunal al cual acceden las personas casadas y cuya labor es el cuidado de los sembradíos de papa, trigo y cebada de toda la población. Para este propósito, los *khamani* hablan con las plantas, el rayo, la lluvia y la helada; ellos piden protección a los espíritus tutelares.

7 Comunidad de la provincia Calca, en Cusco, Perú.

cielo, o al país de los muertos o de la otra vida; que en aymara se llama *wiñay marka*, el pueblo eterno (2008a: 88).

A diferencia de la religión católica, o de otras religiones, según las creencias andinas el alma no espera el Juicio Final, ni tampoco reencarna muchas veces hasta alcanzar la perfección.

Por otra parte, en las ñatitas habita una fuerza espiritual que protege a sus devotos, dándoles salud y brindándoles abundancia, satisfacciones amorosas y otros favores. Las ñatitas también protegen la casa que comparten con los vivos. Al respecto, se sabe que desde hace siglos las personas guardan los restos de sus muertos en sus domicilios. Según Pedro Cieza de León, en el siglo XVI:

En la provincia de Xauxa que es cosa muy principal en los reynos del Perú los meten [a los muertos] en un pellejo de una oveja fresco, y con él lo cosen formándole por de fuera el rostro, narices, boca y los demás, y desta suerte lo tienen en sus propias casas (1986: 196).

Si bien el relato del cronista español no hace referencia a las ñatitas como tales, su testimonio es relevante, pues demuestra la importancia de los muertos en el espacio doméstico prehispánico y actual. Es así que actualmente los *t'uxlus* habitan espacios especiales del hogar, como las mesas de luz contiguas a las camas, en los dormitorios.

Al poseer una ñatita, el alma que en ella habita se manifiesta ante los vivos provocando ruidos o haciendo caer objetos. Se sabe, además, que cuando una persona va a morir, su alma visita todos los lugares donde estuvo. Hace algunos años, en 1978, la señora Lucía Morales –mi querida madre, finada– me contó cómo el alma de una mujer se había presentado ante ella para despedirse. La mujer era enfermera y se había portado mal con la señora Morales, negándole a su hijo enfermo una inyección que este necesitaba con urgencia. Esa noche, cuando la señora Morales dormía en su habitación, sintió al pie de su cama cómo encima de ella “se posaba algo pesado” y gemía. Al día siguiente, la señora Morales se enteró de que la enfermera había fallecido.

En el ámbito urbano, poco se sabe sobre la cantidad de almas que tienen las personas y las características de estas, dado que se cree que solo existe una sola y única alma, como dicta la religión católica. No obstante, también hay construcciones sociales que afirman la presencia de dos, tres, cuatro, cinco, siete e inclusive 11 almas.

Comencemos repasando las definiciones de alma que establece Ludovico Bertonio en su diccionario:

Alma: Alma, por que ya uen, y ufan defte vocablo.

Anima començar a tener el hombre, en el vientre de su madre. Haquechafitha.

Haquechafitha: Tener alma ya la criatura, eftar ya concebida ha nitha huahua haquechasipana sullutauina. Morio antes de ser animada la criatura [...] arriuar el que estaua muy enfermo (1984: 39-53).

Como se puede advertir, existen diferentes nombres y modos de referirse a las almas. Resalta en las definiciones de Bertonio el término *haquechafitha*, que se utiliza para referirse al nacimiento de un nuevo ser humano y también para nombrar a los recién casados, cuya unión supone el nacimiento de una nueva familia. La frase *huahua haquechasipana sullutauina* significaría: “su hija o hijo, muy jovencito, recién se ha casado”.⁸ En este sentido, la palabra *haque* o *jaq'e*, en la grafía actual, significa mujer o varón casado; en otras palabras, persona, pues los habitantes andinos recién se convierten en personas cuando se casan, ya que solo así contribuyen a su comunidad. Puede decirse que los recién casados estarían adquiriendo un alma para ser *jaq'es*.⁹

Las almas pueden ser separadas entre las que habitan el espacio benéfico y aquellas que viven en el espacio maléfico. Se dice que en el lado benéfico están el *qamasa* (o coraje) y el *ajayu*, y que al otro lado están el *anchanchu* y la *sirina* (Mamani, 1991: 181). La relación de estas cuatro almas nutre las diversas manifestaciones artísticas, culturales y sociales en los Andes, como la música, la artesanía y la ganadería. Valdría la pena

8 Traducción de René Condori, migrante de la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, persona con quien trabajo desde hace más de 15 años.

9 En quechua, a las personas casadas se les dice *runa*.

generar más conocimiento acerca de estas almas, sobre todo de las que habitan el lado temible. Al respecto, se sabe que el *anchanchu* es representado como un personaje de pequeña estatura, con alto sombrero; habita los sembradíos; por tanto, se dice que nadie debe ingresar a estos lugares por la noche. A la *sirina* se la representa como un espíritu de las aguas que armoniosamente¹⁰ toca aquellos instrumentos que intencionalmente algunos intérpretes dejan en las orillas de ríos y lagos; suele habitar lugares encantados, como las nacientes de los ríos o los cerros de difícil acceso.

En cuanto al *qamasa* y al *ajayu*, podemos citar a Spedding, quien escribe: “se supone que en tanto que tenga mayor coraje [una persona], menos va a sufrir los efectos del susto” (2008a: 89). Sin embargo, *qamasa* no se traduce solo como coraje. En la ciudad de El Alto, existe una radio llamada Pachaqamasa que transmite festivales de música autóctona. Cuando pregunté por el significado del nombre de la emisora, me explicaron que este denominativo significa “el tiempo de nosotros”. Grande fue mi sorpresa al comprobar que *qamasa* no es necesariamente coraje, sino también “de nosotros”. Y es que *qamasa* es, igualmente, eso: algo que nos pertenece (a nosotros), como el *ajayu* que se pierde o el ánimo.

Respecto al *ajayu*, sabemos que puede extraviarse a causa de un sobresalto, pero también se dice que puede salir del cuerpo sin que esto implique ningún problema. Según Rigoberto Paredes:

El *ajayu* [...] puede separarse del cuerpo aún en vida del individuo, mientras este duerme o se halla distraído. Así cuando este (un individuo) atraviesa a prisa y sin fatigarse una larga distancia, supone que su alma viajó antes por ese camino (1976: 301).

De igual manera, Spedding explica que el *ajayu* puede ir por delante de las personas:

10 Notemos que el sistema de afinación de los instrumentos musicales en el contexto andino es diferente al usado en el ámbito occidental. Algunos músicos académicos califican de desorejada o desafinada la música andina, sin saber que su sistema de afinación responde a otros parámetros musicales. Al respecto, véanse: Stobart (1996 y 2000) y Borrás (1999).

Se dice que al caminar [el *ajayu*] va más o menos a una cuadra [por] delante.¹¹ Por tanto, llega a casa antes que el resto de la persona; dado que los perros ven los *ajayus*, lo[s] perciben, y por este motivo suelen salir de la casa con anticipación para saludar a su dueño (2008a: 91).

El alma también es denominada “sombra”, tal como apunta Fernando Montes, quien explica que estas almas o sombras “animan o dan vida al cuerpo y le confieren las facultades psíquicas de la voluntad, el juicio, el raciocinio, la conciencia, la unidad y el equilibrio psicológicos” (1999: 180).

Xavier Ricard, por su parte, sostiene que el alma puede “manifestarse a través de un viento –wayra–”, y que habla y es reconocible “por su voz y por sus palabras” (2007: 90). Así, en Ausangate,¹² al norte del lago Titicaca (en el lado peruano), se dice que los ánimos pueden hablar. En cambio, en el Altiplano y en Los Yungas, los muertos no hablan, a no ser que lo hagan mediante *ajayeros* o *ch’amankanis*. A su vez, Spedding afirma que los únicos muertos capaces de hablar son los “condenados” (2005: 76-112).

Hemos repasado hasta aquí algunos de los conceptos acerca de las almas en el mundo andino, para mostrar la complejidad de esta concepción que dista mucho de la idea católica de una sola alma. A continuación, analizaremos cómo en los Andes se cree que en los cuerpos habitan dos o más almas.

2.2. DOS ALMAS

Durante siglos, la religiosidad católica ha pretendido imponer la existencia de una sola alma por persona. Sin embargo, esta imposición no es una realidad en el contexto andino. A propósito, en la entrevista que le hice el 2004, Clemente Mamani me dijo:

Mira que sabemos que uno siempre va a tener dos almas [...] una que está proyectada en la sombra y una que es interna. La que está proyectada en la sombra siempre te va a acompañar. El *yatiri* va a decir

11 Aproxidadamente cien metros, aunque en Bolivia existen cuerdas más largas y más cortas.

12 Localidad diferente al Ausangate de Sud Yungas.

“*chuyma katuyaña ñacauyma*”.¹³ Ahora, al alma hay que tomarla como un elemento distinto [...] el andino convive con su alma, tiene su alma aquí adentro. Cuando pierde al *ajayu* el interior ha salido, es el *ajayero* quien tiene que llamar a estas almas. Ahora, de que hay dos o tres almas sí puede haber, pero depende de los sujetos. Pero mi abuela me decía que hay dos almas, una que puede estar bien adentro. Digamos que a una chica de 15 años la han violado, perdió su alma, el alma interior, no el alma que está en su sombra (2004).

La entrevista con Mamani fue muy enriquecedora, pues al hablar del *ajayero*, y en un afán por saber más sobre las ñatitas, le pregunté a cuál de las almas este se dirigía. Me contestó:

[El *ajayero*] ve el alma de la sombra, la del interior que está sujeta a una persona. Ahora, puede pasar que un *yatiri* pierda la sombra, pero rara vez sucede eso. Cuando ve fuego, ve sombras el *yatiri*, ve *ajayus* y almas, ve sombras. El fuego va formando figuras pero hay sombras que va proyectando, eso lee el *yatiri*. “Esto es así”, “esto es así”, te va a indicar. Ahora dentro de esto puede haber *pajpacos*,¹⁴ eso ni tomar en cuenta (*ibid.*).

En un trabajo realizado en Huaquirca,¹⁵ Peter Gose se refiere a una dupla espiritual que habita en cada persona: el alma-ánimo. Según el autor, esta dupla:

[...] registra la forma corporal y el carácter mortal de la persona tal como se desarrollaron en vida. [...] El ánimo mantiene la vida y la salud del individuo, y es responsable para la vitalidad, animación, conciencia, coraje y capacidades sensoriales. Una interdependencia entre alma y ánimo existe, dado que el desarrollo físico y moral del alma presupone su animación [...]. No obstante hay una asimetría en esta relación, dado que se realiza dentro del cuerpo, que tiene una afinidad decidida con el alma. La indiferencia relativa del ánimo frente al cuerpo se expresa en su proclividad a dejar su cuerpo cuando la persona se asusta, una condición conocida como susto (2001: 124-125).

Gose se refiere al alma como “alma mayor” y al ánimo como “alma menor”. Explica que, en los Andes, existe una íntima

13 En aymara, *chuyma katuyaña* significa “de todo corazón”, “dar con todo el corazón”, mientras que *laqa chuyma* significa “dar sin ganas”, “dar las cosas pero sin fuerza” (traducción de René Condori y Maribel Poma, informantes aymaras con quienes conversé al respecto).

14 Personas que se valen de su elocuencia para engañar a sus interlocutores.

15 Localidad ubicada al final de un camino ramal que sale de la carretera Lima-Cusco cerca de Chalhuanca y transita con cuidado por la puna, para luego bajar al valle de Antabamba (Gose, 2001: 29).

relación entre alma y cuerpo. Por esa razón, “la gente andina siente que la autopsia contamina el alma”. Asimismo, “esas versiones que dan tres almas a la gente siempre reservan una para el cadáver enterrado” (*ibid.*: 126). En esa línea, Tschopik rescata un testimonio que se refiere a tres entidades espirituales: el *qamasa*, el *samana* y el *ajayu*:

El alma de una persona se llama qamasa. La qamasa es como una sombra, ch'iwu, y está con uno mientras vive. Está en todo el cuerpo. No es lo mismo que el aliento samana. Este está en todo el cuerpo y lo deja cuando muere [...]. El alma se llama axayu. No sé en qué parte del cuerpo se encuentra, creo que está en todo [...] el axayu y el qamasa son diferentes. Cada persona tiene los dos. Cuando uno se asusta quien en realidad se asusta es el qamasa (1968: 158-159).

En el mundo andino también se utilizan otros nombres para referirse a las almas, como “almas del bien” y “almas del mal”, dependiendo de las características de cada individuo. En el caso de los *kallawaya* –cuya lengua no es solo el aymara, sino que se remonta al puquina, dado que son descendientes de los tiwanakotas–, se habla de dos almas: el *athun ajayo* y el *juchchui ajayo*, que se anclan en el cuerpo:

[...] 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 alma o athun ajayo es el espíritu o soplo divino de [la] 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 alma 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 [...]. Cuando el ánimo sale del cuerpo este no perece, no muere, pero sí sufre un estado anormal que constituye la enfermedad. La salida del athun ajayo “jacanachej saqo” produce la muerte, en este caso el hombre se convierte en pura materia [...] (Oblitas, 1963: 32).

Oblitas Poblete afirma que una de las almas, en este caso el *juchchui ajayo*, puede salir del cuerpo, a veces forzosamente, como cuando una persona se asusta o de manera voluntaria. Por las noches, dice, cuando una persona descansa, su *juchchui ajayo* va por lugares conocidos y desconocidos, y se le manifiesta a la persona en sueños. No obstante, cuando este “*ajayu chico*” no vuelve al cuerpo, a la persona “le sobreviene la temperatura,

malestar del cuerpo, dolor de cabeza, etc. signo o característica de que el cuerpo no está completo por haber salido su ánimo de él y no haberse restituido oportunamente” (*ibid.*: 33).

2.3. TRES ALMAS

En el mundo andino, existen tradiciones orales que afirman la presencia de tres almas. En comunicación verbal con la investigadora Filomena Miranda (2007),¹⁶ ella me informó que en los Andes también se cree que existen tres almas: la *jacha* alma (alma mayor o gran alma), el alma y la *jiska* alma (alma menor o pequeña alma), asegurándome que la más importante es la primera. De igual parecer es Weston La Barre, quien escribe sobre una presencia tripartita de almas en cada persona: “el alma verdadera es hañayu [...], pero que un hombre tiene tres sombras en total, incluyendo el axcayu y el ánima” (en Tschopik, 1968: 159).

Por su parte, Simón Yampara también menciona tres almas denominadas *ajayu*, *jañayu* y *animu*. El *ajayu* sería la “parte de un ser viviente en relación con la naturaleza y las fuerzas sobrenaturales”; el *jañayu*, “la energía del ser viviente en relación con las fuerzas sobrenaturales”; y el *animu*, “la fuerza espiritual y [la] seguridad de sí mismo” (1989: 11).

Mario Montaña Aragón considera, igualmente, que hay tres almas en las personas:

Ahí está el *Jacha Ajayu*, el maduro; el *Jisk'a Ajayu*, el niño y el *Saramaña*, el que descansa. Los dos primeros conviven en la persona y, según cual predomina, es el carácter de esta. El tercero asoma cuando se muere, entonces reposa en un nivel donde nadie puede robarlo, aunque vuelve de tiempo en tiempo (*La Razón*, 2004: A14).

De acuerdo a los datos obtenidos en diferentes entrevistas, cuando las personas pasan un día de campo, al finalizar la jornada llaman a los niños con sus prendas personales y dicen “*animus*, *ajayus*, corajes vámonos”; luego les ponen su ropa. Esta costumbre demuestra que la idea de que existen varias almas está en el *habitus* de la gente.

16 Lingüista aymara, fallecida.

Otra autora que estudia el número de almas, pero que no suele citarse como un texto clásico dentro de las investigaciones, es María Luisa Valda, quien afirma que las personas se componen de un cuerpo físico y de uno psíquico, este último separado en tres, según la filosofía aymara:

[...] el Jacha ajayu (el gran espíritu,) el jiska ajayu (pequeño espíritu), la kamasa, a la que también denomina chchihui, que quiere decir sombra [...]. Los que hacen mezcla con el español dicen: el Jacha ajayu (espíritu mayor), el ánimo (el alma) y el coraje [...]. El Jacha ajayu es la parte más vital y más importante del ser humano, es equivalente a la concepción del alma en los católicos, este elemento solo puede tenerlo el hombre, y su separación significa la muerte física. El jiska ajayu, que comúnmente se conoce con el nombre de ajayu o espíritu, es inferior a aquel, pues este lo tienen los animales y también las personas y del cual pueden separarse, perdiéndose temporal o definitivamente en el hombre [...] (1964: 25).

Respecto al *qamasa*, la autora afirma que:

[...] es una parte inferior del espíritu, y mucho más sutil que el ajayu; los mestizos la denominan sombra. Esta kamasa, coraje o sombra es el *perí* espíritu de las personas; e infaliblemente está representada por un animal. Por lo general, es la madre la primera en descubrir y conocer la clase de kamasa que ha de tener su hijo; porque a veces, antes del alumbramiento, ella tiene la visión, por ejemplo de un caballo, o ha soñado que amamantaba a un cachorro de perro o de cualquier otro animal: entonces está segura de haber descubierto la kamasa de su hijo [...]. Así ocurre con todas y cada una de las personas; absolutamente, sin excepción [y así] se define la característica individual del hombre, que la demuestra durante toda su vida, en todos y cada uno de sus actos y sentimientos (*ibid.*: 31).

Posteriormente, Valda explica que, en el momento de morir, el *jacha ajayu* se marcha sobre el lomo de su perro, el cual es asesinado para que acompañe a su dueño al atravesar el río que separa a los vivos de los muertos.

El relato de montar un perro a la hora de la muerte es importante en algunas regiones. Se dice que este perro debe ser de cualquier color menos blanco, pues si es blanco podría embarrarse en el río. En otros lugares, se dice que los muertos montan la “nariz de una llama”. Esto explicaría por qué en algunas mesas de Todos Santos hay representaciones de llamas.

Pero también existen otros relatos, como el de Vidal Quispe quien, en la entrevista que le hice el 2007, me dijo que “los muertos se van hacia el poniente, cargando sus llamas, utilizando un perro de caballo y tienen que pasar a un lago que se llama Lamarcocha, ahí descansan sentados, por eso es la posición de las chullpas”. El relato de Quispe nos recuerda los ritos funerarios de la época prehispánica, cuando los restos físicos de los muertos eran acompañados con un sinfín de comodidades para acompañarlos en el otro mundo.

Volviendo a Valda, la autora explica que llegará un momento en que el *jacha ajayu* “vuelva [a] unirse con el cuerpo físico”, pero que, mientras tanto, el *jiska ajayu* irá “extinguiéndose poco a poco hasta desaparecer completamente” (1964: 28). En la misma línea, el párroco católico Enrique Jordá escribe sobre la unión del *jacha ajayu* con el cuerpo físico en un tiempo futuro:

[El *jacha ajayu* es el] espíritu grande o mayor, algo equivalente al alma espiritual [...] solo puede tener[lo] la persona humana, la muerte es la separación del cuerpo físico. Pero no se está seguro si esta separación es para siempre, ni menos si es total. De ahí el enterrar con objetos y cosas, para que se sientan cómodos y les sean útiles en el momento en que el *j'acha axayu* vuelva a unirse a su cuerpo físico. El espíritu del difunto se convierte en protector de la familia e incluso para la comarca, si fue autoridad (2003: 68).

Respecto al *jiska ajayu* o *ajayu*, Jordá afirma que es:

[...] el espíritu pequeño o ánimo de la persona. Inferior al *j'acha axayu*, lo tienen también los animales. Puede separarse de la persona y perderse temporal o definitivamente de ella. Son frecuentes las enfermedades (*axayu sarakat*) por causa de esta pérdida [...]. En el curso de la vida, va gastándose y dejando partículas suyas en cada objeto que usó en la vida, y en lugares por donde caminó, sobre todo los desconocidos. El “*isi thaxau*” (lavado de ropa del difunto a los ocho días de la muerte) y el quemar las prendas muy usadas, tiene ese sentido: hacer que se lleve todo lo de esta vida y se desprenda de la materia (*ibid.*: 68-69).

Para Jordá, el *qamasa* significa:

Coraje, valentía, sombra. Algo como temperamento, personalidad. Parte inferior del espíritu, más sutil que el ánimo. Siempre se representa con un animal, según las cualidades concretas y hasta el físico a veces de la persona. Conocer el *qamasa* de una persona es muy

importante para un negocio, para el matrimonio. Por ejemplo, si tiene qamasa de cóndor, será trabajador, progresista y con futuro; si la tiene de gallo, será frívolo, celoso, pendenciero, mujeriego, pero muy varonil (*ibid.*: 69).

Siguiendo estas descripciones, podemos afirmar que la desaparición del *jiska ajayu* no sucede en un tiempo específico, lo que explicaría que este aún habite dentro de las ñatitas y que ayude a los devotos a cumplir algunos deseos. Igualmente, Ricard explica que las almas van desapareciendo poco a poco de los restos óseos (2007: 77-91). Esta creencia, sin embargo, no encuentra respaldo en Charazani, pues, como vimos, mientras más viejos sean los restos óseos, más útiles serán a la hora de ayudar a los vivos en esa región; en este caso, deteniendo la lluvia.

Fernando Montes explica, a su vez, que en los Andes el número de almas varía, pero que hay dos entidades que pueden ser tomadas en cuenta:

El *jach'a ajayu* (llamado también *jatun ajayu* entre los kallawayas) es la parte más vital e importante del hombre pues le transmite las facultades de pensamiento, la sensibilidad y el movimiento. Por ello su separación del cuerpo ocasiona la muerte [...] vendría a ser pues el principio activo de las funciones psíquicas (cognitivas, efectivas y volitivas) englobadas en el concepto *aymara del chuyma*, que se define como el corazón y todo lo perteneciente al estado interior del ánimo: emoción, sensibilidad, empeño, juicio, entendimiento, conocimiento, inteligencia, memoria, sabiduría, disposición y actitud.

En segundo lugar está el *jisk'a ajayu* (o *juch'uy ajayu* para los kallawayas). Este pequeño *ajayu*, común a los animales y a los seres humanos "es el fluido que da consistencia al cuerpo". No sostiene la vida pero su presencia es indispensable para la salud y el equilibrio mentales (1999: 180).

Otro autor que estudia la existencia de tres almas es Tomás Huanca, quien se refiere al *ánimu*, "alma que les mantiene con vida"; al *ajayu*, "vigor, espíritu que hace que ellos estén en condiciones normales o saludables"; y al *kuraji*, "coraje que hace posible que ellos enfrenten las dificultades con valentía" (1989: 93-94). Para ejemplificar la existencia de estas tres almas, Huanca cita el fragmento de una plegaria realizada por un *yatiri*,

en la comunidad de Chu'sumarka, dirigida al Illimani, o *achachila awki jillimani*:¹⁷

*Kiriyasan waxt' astam misa win achachilanaka
lich' asti jupataki
Animupataki, ajayupataki, kurääjipataki [...]*

Creyendo en ti ellos te ofrecen una misa
Y ahora achachila para ellos
Para su ánimo, ajayu, coraje [...] (*ibid.*: 93).

Ruperto Romero también coincide con la existencia de tres almas, aunque afirma que solo los hombres poseen tres almas, mientras que las mujeres poseen siete:

[El hombre] tendría tres ajayus porque es más “racional” y “piensa más”, es decir tiene un mayor control de los impulsos que la mujer. En este sentido el número de ajayus se relaciona con los aspectos afectivos y volitivos de la persona (1991: 104).

Spedding, en cambio, da por sentado que hombres y mujeres tienen el mismo número de almas. Según la autora:

[...] la cultura popular andina [...] representa [a] la persona como poseedor[a] de a lo menos tres elementos espirituales (sus nombres más comunes en La Paz son alma, ajayu y coraje) que no están todos ubicados en el cuerpo físico (el ajayu suele rondar el cuerpo o andar delante a una distancia de más o menos una cuadra) (2008b: 131).

Dado que el *ajayu* suele avanzar a cierta distancia de la persona o caminar delante de ella, se explicaría por qué los perros reconocen la llegada de sus dueños antes que cualquier otro. Sucede también, como relata Spedding, que los *ajayus* llegan al cementerio antes que las procesiones fúnebres que traen sus cuerpos. De hecho, ella cuenta que vio el alma de una persona que había muerto en Chulumani caminando por la carretera minutos antes de que pasara el camión donde venían los dolientes y el cuerpo del fallecido (1992: 316-317).

Ahora bien, hace falta reflexionar en torno a la influencia del catolicismo en nuestro territorio después de más de 500 años de invasión. Es así que podríamos relacionar la Santísima Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) con el reconocimiento de tres

17 El Illimani es una montaña cercana a la ciudad de La Paz. Como se considera una deidad bastante poderosa, suele invocarse incluso en poblaciones distantes a esta ciudad.

almas en el mundo andino. En Jesús de Machaca,¹⁸ por ejemplo, Gerardo Fernández entrevistó a Silverio Mamani y a Sebastián Ticona, quienes le dijeron:

Tres estrellas tenemos. Así hablamos nosotros de espíritu, de ajayu. Más primero es de ajayu, de animu (ánimo), también kuraji (coraje). Como decimos ahora estamos rezando de Dios. Dios Auki, Dios Yuca, Dios Ispiritu Santo, igual nomás es tres. Igual que Dios, tres también, una persona solo. Igual nosotros tenemos tres estrellas, igual... igual también nosotros de las personas ajayu, animu, kuraji (1999: 58-59).

Según la cita anterior, el *ajayu* sería Dios Auki (Dios Padre), el *animu* Dios Yuca (Dios Hijo) y el *kuraji* el Ispiritu Santo (Espíritu Santo):

La sombra principal, el ajayu, está vinculada con el Padre, es de color negro intenso que podemos apreciar en el espectro luminoso interno de la sombra. La segunda, el animu, relacionada con el Hijo, posee un color menos opaco que el ajayu sobre el cual se superpone ocupando un espacio más exterior. La tercera es el kuraji, ligada al Espíritu Santo, ocupa la posición más externa de la sombra humana, en esta triple capa apreciable por sutiles destellos luminosos. En el caso del kuraji añade a su localización más superficial y exterior, un tono claro y una tendencia habitual al extravío, con motivo de cualquier acontecimiento inesperado, especialmente entre los niños y niñas pequeños que se asustan (*ibid.*: 156).

Otra entrevista de Fernández, esta vez a Julio Quenta, en la misma región, confirma la creencia en estas tres almas:

Espíritu existen tres nomás como ajayu, kuraji y animu, tres nomás. Entonces esos tres es cuando se muere la gente, es cuando se pierde el ajayu ¿no? Ya no existe. Es más importante. Cuando uno se asusta, cuando ese se pierde el kuraji ¡nada más! El animu es... cuando uno está... nervioso nada más. Ajayu es grave; uno pierde ajayu cuando muere, ya no existe en esta tierra. Entonces, cuando ya el cuerpo está sin ajayu, entonces ya no sirve el hombre (*ibid.*: 60)

El testimonio de Quenta es también importante, pues afirma que el *ajayu* puede perderse en un accidente de tránsito (como un vuelco de camión), al caer la persona por un barranco o al ser corneada por un toro. Quenta explica que la persona puede sobrevivir a estos acontecimientos; pero, como su *ajayu*

18 Municipio ubicado en la provincia Ingavi del departamento de La Paz.

se ha perdido, morirá inevitablemente un tiempo después. En cambio, si pierde el *coraje* puede recuperarse pasado un tiempo.

No obstante, dado que las ñatitas son consideradas como más efectivas cuando provienen de un fallecimiento violento, es probable que el *ajayu* no se vaya cuando la persona sufre un accidente, sino que entre a lo más profundo del cuerpo del difunto. De este modo, el *ajayu* se mantendría en los restos óseos, especialmente en la cabeza, lo que permitiría que esta sea usada como protectora y consejera en el futuro. Por eso, los *ch'amankanis*, *ajayeros* o *ch'iwinis*¹⁹ (*ibid.*: 163) se dirigen a esta entidad espiritual alojada en el cuerpo.

Para Quenta, las sombras reflejan las almas, las cuales pueden ser reconocidas por las tonalidades que proyecten en la sombra: "El *ajayu* es el más oscuro, el *ch'iwí*, el oscuro. El semioscuro es el *kuraji*, el más clarito es el *animu*" (*ibid.*: 61). Spedding también escribe sobre el color de las almas. Según la autora, las almas son blancas cuando las personas están vivas y negras cuando ya han muerto (1992: 315-321).

Por su parte, Gerardo Fernández explica que cada persona tiene tres sombras cuando está viva:

La primera y más importante es conocida como *ajayu*. El *ajayu* es la forma principal, su pérdida implica la muerte irreparable del doliente. Las otras sombras son el ánimo o *animu*, de carácter secundario frente a la primera. Su pérdida puede ser corregida [...]. La tercera de las sombras recibe la denominación de *coraje* (*kuraji*) y su pérdida resulta tan solo un episodio sin importancia (1999: 151-152).

En otros contextos, en cambio, se cree que perder el coraje sí es significativo, pues al perderlo la persona está desprotegida y tiene un carácter más suave, lo que la hace más propensa a abusos morales por parte de personas que sí tienen coraje. Respecto a las sombras y al número de almas, un relato recogido por Monast resulta significativo:

Monast: ¿Así que tenemos tres almas?

Amigo: ¿No has notado, Padre, que a la noche, cuando estás delante de un cirio encendido, hay tres sombras sobre la pared?... Eso ocurre porque tenemos tres almas (1972: 45).

19 Términos aymaras. Significan dueños de la sombra.

Siguiendo con Monast, él afirma que en la región de Caranagas, en el departamento de Oruro, las almas tienen una labor fundamental después de la muerte:

Quando morimos, una (alma) va al cielo, otra queda en el cementerio donde el cuerpo está enterrado, y castigará a los parientes si actúan con negligencia hacia ella. La última se encarna en un animal, lobo, zorro, cóndor, etcétera. Por esta razón por ejemplo, cuando el zorro mata a un cordero, y le gritamos, no tiene miedo, porque hay un alma en él (*ibid.*: 45).

La afirmación de Monast es fundamental, pues muestra que una de las almas se queda con el muerto, lo que respalda el culto a los ancestros que persiste desde antes de la conquista hasta la actualidad. Por otro lado, la encarnación de una de las almas en un animal estaría relacionada con el *qamasa*, como ya hemos visto.

Montes también estudia la sombra o el *ch'iwi*, que “es la parte más inferior del espíritu, mucho más sutil que el *ajayu*” (1999: 180). Igualmente, menciona al *qamasa*, que está asociado a un animal, con el cual la persona comparte ciertas características. Así, si el animal es grande, la persona será dominante, pero si es pequeño, la persona será tímida, deprimida e insegura. En quechua, *qamasa* se traduce como *kamaqin*.

Algunos autores creen que los objetos personales también tienen *qamasa*. Por ejemplo, en los Andes, las autoridades comunales cambian cada año. En este proceso, se les impone el poncho, la chupa, el bastón de mando y el chicote –entre otras prendas– como parte de su indumentaria. Y es que al vestir el poncho adquieren la posibilidad de gobernar:

Se dice que el poncho infunde *qamasa*, es decir que insufla el espíritu de autoridad, otorgando poder y fuerza de carácter –elementos importantes para el ejercicio del gobierno–, principalmente a aquellas personas débiles de temperamento [quienes] sentirán una compleja fuerza llevando el poncho; por eso, cuando hay cambio de autoridades, el saliente dice “me siento liviano”, entendiéndose que la *qamasa* se queda impregnada en el poncho y se transfiere a la autoridad entrante (Fernández, M., 2000: 157).

2.4. CUATRO ALMAS

En una conversación con Jhonny Gutiérrez –amigo mío nacido en Achacahi, estudiante de la carrera de Historia²⁰ de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y empleado como mecánico y chapista en un taller de esa ciudad– supe que su abuela le contó que las personas tenemos cuatro almas y que todas estas almas se proyectan bajo la luz del sol o de la luna. Es decir, por cada persona son visibles cuatro sombras. Entonces, si una persona no era capaz de ver una de sus sombras, eso suponía que había perdido una de sus almas, y que hacía falta recuperarla.

Realizando indagaciones bibliográficas, pude encontrar algunos datos relacionados con la presencia de cuatro almas:

Saturnino Choque, un informante de 18 años, dijo que todo hombre tiene cuatro [almas]: el ajayu, el jañayu, el coraje y el ánima. Todos ellos tienen forma humana y corresponden todos a la palabra castellana de “alma” que a su vez es la sombra del hombre (Carter y Mamani, 1982: 348).

En la cita, la palabra alma es asimilada al término sombra. Esta equiparación es una de las muchas creadas en torno a las almas. En el siguiente testimonio, podemos verificar que las percepciones son muchas y muy distintas:

Epifanio Condori (27 años) enumeró las mismas cuatro almas (ajayu, jayañu, coraje, anima) pero afirmó que el ajayu era el que equivalía especialmente al “alma”. Decía que cualquiera de estas podía perderse conduciendo a la enfermedad (*ibid.*).

2.5. CINCO ALMAS

No es muy común encontrar datos sobre la existencia de cinco almas en los Andes, pero la información recopilada por William Carter y Mauricio Mamani es bastante explícita al respecto:

[...] Cornelio Canaviri [es] un yatiri y adivino de avanzada edad. Él decía que todo hombre tenía cinco almas: el ajayu, el ánima, el jayañu, el qamasa y el coraje. El más importante de todos es el ajayu, la sombra principal del hombre. Cuando [el ajayu] desaloja el cuerpo, la persona se enferma con gravedad, y puede llegar a morirse [...]. El ánima

20 A finales del 2009, luego de más de cinco años de gestiones, finalmente se consiguió que esta carrera fuera incluida dentro de la currícula de la universidad alteña.

es la sombra pequeña que todo hombre posee. Es posible perderla a esta también, pero el llamarla nuevamente es relativamente fácil. La pérdida del ánimo nunca conduce a la muerte porque el cuerpo aún posee su sombra grande o ajayu. El jayañu es un alma de menos importancia aún. Uno puede perderla también a causa del susto, lo cual se manifiesta en leves dolores de cabeza y mareos. El qamasa se revela principalmente en la habilidad del hombre para impresionar e intimidar a los demás. Un hombre altivo y despótico tiene el qamasa grande y fuerte; un hombre tímido es el qamasa débil. Como en el caso de las demás almas, el qamasa puede perderse. Cuando esto sucede la persona se deprime y pierde los ánimos y la confianza en sí misma. La última de las cinco almas, el coraje, es precisamente el valor, el alma que ayuda a las persona a enfrentarse con los que tienen qamasa grandes y fuertes. El que tiene el coraje bien desarrollado no se asusta fácilmente, casi nunca se enferma, ni tiene miedo de caminar solo en la noche (Carter y Mamani, 1982: 349-350).

2.6. SIETE ALMAS O MÁS

A pesar de mis esfuerzos, no pude encontrar ninguna referencia sobre la existencia de seis almas en el contexto andino, lo que resulta extraño, dado que la secuencia de una a cinco almas es constante. Respecto a la presencia de siete almas, podemos citar algunos documentos.

Gose, quien realizó un trabajo antropológico en Huaquirca, Perú, afirma que allí se cree que los varones tienen tres almas y las mujeres siete: “una mujer me dijo que los hombres tienen tres almas, cada uno con su destino separado en la otra vida, mientras [que] las mujeres tienen siete” (2001: 125). Esta información encuentra respaldo en el documento publicado por Ruperto Romero en 1991. En él, Romero informa que en Titikachi,²¹ Bolivia, se cree que las mujeres son más “habladoras”²² porque tienen más almas que los hombres:

Algunos piensan que la mujer tiene más ajayus que el hombre porque es mucho más inteligente (en quechua ch'iki), en tanto que el hombre tiene tres ajayus porque es mucho más tonto (pisonqo) que la

21 Comunidad que pertenece al cantón de Lukisani, en la provincia Muñecas del departamento de La Paz.

22 En el área rural andina, las personas son consideradas “habladoras” cuando son más inteligentes que el promedio. En las ciudades, en cambio, se suele decir que quien “habla mucho, dice poco”.

mujer, de esta manera el número de *ajayus* del ser humano se asocia directamente a las facultades intelectuales (1991: 104).

La afirmación de Romero es importante para entender a las *ñatitas*, pues se dice que los cráneos deben ser “de alguien que [en vida] haya sido cabeza” (Asunta, entrevista personal realizada en 1995). Sin embargo, resulta extraño que la mayoría de las calaveras celebradas el 8 de diciembre, en la fiesta de las *ñatitas*, sean de hombres y no de mujeres, como sugeriría la anterior cita. Esto podría explicarse por el marcado machismo en las sociedades andinas, heredado de los conquistadores españoles. Además, los ejemplos de Romero y de Gose no responden a la cultura aymara –responsable del culto a las *ñatitas*–, sino a la cultura quechua.

Ahora bien, también es posible pensar que las mujeres tienen más almas por su supuesta volubilidad, tal como sugiere el dicho popular “Mujeres siete pensamientos...”, que alude a que estas son astutas e infieles por excelencia (Romero, 1991: 104).

Lamentablemente, los datos obtenidos por los investigadores estudiados no citan los nombres de las siete almas.

Arnold y otros autores (2005: 201-238), por su parte, explican que en Qaqachaka se piensa que las almas funcionan como un envoltorio textil, acomodadas una sobre otra: *ajayu*, *jayanu*, *animu*, *suti*, etc., y que la existencia de estas capas no es estática, dado que las capas interiores se van externalizando con el tiempo, tanto en los vivos como en los muertos. Según mi trabajo de campo para este estudio, supe que los qaqachaka creen en la existencia de hasta 11 almas. Para ellos, cuando una persona muere, es probable que una de sus almas pase del pecho a la cabeza o que vaya a morar al Ayamarca, el país de los muertos.

Cuadro 3: Número de almas según los autores citados

| Dos almas | | | | |
|---|---|--|--|--|
| Autor | Alma 1 | Alma 2 | Datos complementarios | |
| Milton Eyzaguirre (entrevista a Clemente Mamani) | <i>Ajayu</i> | Sombra | | |
| Peter Gose | Alma (alma mayor) | Ánimo (alma menor) | | |
| Harry Tschopik | Alma <i>qamasa</i> (<i>ch'i'iwu</i> -sombra) | Alma <i>axayu</i> | Además existe el aliento o <i>samana</i> , que no es un alma | |
| Enrique Oblitas Poblete | Alma (<i>athun ajayo</i> , soplo divino de la Pachamama) | Cuerpo astral o animico (<i>juchchui ajayo</i> , <i>pipisago ajayo</i> chico o ánimo) | | |
| Tres almas | | | | |
| Autor | Alma 1 | Alma 2 | Alma 3 | Datos complementarios |
| Weston La Barre (en Tschopik) | <i>Hayañu</i> | <i>Axcayu</i> | Ánima | Las tres almas son consideradas como sombras |
| Simón Yampara | <i>Ajayu</i> | <i>Jañayu</i> | <i>Animu</i> | |
| María Luisa Valda | <i>Jacha ajayu</i> (gran espíritu) | <i>Jiska ajayu</i> (espíritu pequeño o ánimo) | <i>Kamasa chchihu</i> (sombra o coraje) | |

Continúa en la siguiente página

| Autor | Alma 1 | Alma 2 | Alma 3 | Datos complementarios |
|---|--|---|---|--|
| Mario Montaña | <i>Jacha Ajayu</i> (el maduro) | <i>Jisk'a Ajayu</i> (el niño) | <i>Saramaña</i> (el que descansa) | |
| Tomás Huanca | <i>Animu</i> o alma | <i>Ajayu</i> , vigor o espíritu | <i>Kuraji</i> o coraje | |
| Enrique Jordá | <i>Jacha axayu</i> (espíritu grande o mayor) | <i>Jiska axayu</i> o <i>axayu</i> (espíritu menor) | <i>Qamasa</i> , valentía, sombra, personalidad, temperamento | |
| Ruperto Romero | No menciona el nombre | No menciona el nombre | No menciona el nombre | Solo los hombres poseen tres almas, mientras que las mujeres tienen siete |
| Alison Spedding | Alma | <i>Ajayu</i> | Coraje | El <i>ajayu</i> está fuera del cuerpo |
| Gerardo Fernández | <i>Ajayu</i> (Dios <i>Auki</i> -Padre) | <i>Animu</i> o <i>ch'iwi</i> (Dios <i>Yuca</i> -Hijo) | <i>Kuraji</i> (Dios- <i>Ispiritu</i> Santo) | |
| Jacques Emile Monast | Después de la muerte va al cielo | Después de la muerte va al cementerio | Después de la muerte encarna en un animal | A pesar de describir el lugar donde las almas van después de la muerte, Monast no da sus nombres |
| Milton Eyzaguirre (entrevista a Filomena Miranda) | <i>Jacha ajayu</i> | <i>Ajayu</i> | <i>Jiska ajayu</i> | |
| Fernando Montes | <i>Jach'a ajayu</i> | <i>Jiska ajayu</i> o <i>juch'iuy ajayu</i> | <i>Qamasa</i> o <i>ch'iwi</i> (espíritu de autoridad asociado a un animal o sombra) | |

Continúa en la siguiente página

| Cuatro, cinco y siete almas | | | | | | | |
|--|--------------------------|------------------------|------------------------------------|--|-----------------------|-----------------------|---|
| Autor | Alma 1 | Alma 2 | Alma 3 | Alma 4 | Alma 5 | Alma 7 | Datos complementarios |
| William Carter y Mauricio Mamani (entrevistas a Cornelio Canaviriri) | Ajayu (sombra principal) | Ánima (sombra pequeña) | Jayañu (alma de menor importancia) | Qamasa (alma para impresionar e intimidar) | Coraje (valor) | --- | |
| Carter y Mamani (entrevista a Saturnino Choque y Epifanio Condori) | Ajayu | Jayañu | Coraje | Ánima | Qamasa | --- | |
| Milton Eyzaguirre (entrevista a Jhonny Gutiérrez) | No menciona el nombre | No menciona el nombre | No menciona el nombre | No menciona el nombre | --- | --- | Las cuatro almas existen como sombras |
| Denise Arnold y otros | Ajayu | Jayanu | Animu | Suti | --- | --- | No se establece un orden jerárquico entre las almas |
| Peter Gose; Ruperto Romero | No menciona el nombre | No menciona el nombre | No menciona el nombre | No menciona el nombre | No menciona el nombre | No menciona el nombre | Solo las mujeres poseen siete almas, mientras que los hombres tienen tres |

Fuente: Elaboración propia.

3. La pérdida de alguna de las almas

En las áreas rurales y en algunos espacios urbanos del Altiplano y de los valles andinos de Bolivia, es común escuchar la frase: “ha perdido su *ajayu*”. Como hemos visto en los apartados previos, se cree que las personas poseen dos o más almas y que una o varias de ellas pueden salir del cuerpo y extraviarse, sin que esto desemboque necesariamente en la muerte del individuo. Se sabe que estas entidades espirituales pueden abandonar el cuerpo de varios modos y, al hacerlo, generar diversos males, tal como anota Hugo Ticona. Para este autor (2008: 48-59), el espíritu puede extraviarse por:

- Un susto (*mancharisqa*).
- Dormir en lugares inapropiados (*japhek'e*), caminar o tropezar con malos vientos (*sajrawayra*).
- Mover piedras sagradas o profanar lugares sagrados. Esto produce dermatitis o la “enfermedad del chullperío”.
- Caminar o bañarse en lugares malos (*tukurillo*).
- Dejarse atraer por voces sobrenaturales (*encanto*).
- Distanciarse de un ser querido (amartelo).
- Secar las ropas en la noche o cuando el viento las hace volar (*kh'ayqa* o sereno de la noche).
- Cuando las mujeres embarazadas y los niños se acercan a los muertos recientes o a los moribundos (*orejo*).

Se sabe que los niños son quienes más sufren la pérdida de sus almas. Y cuando este extravío ocasiona su muerte, sus cráneos no son considerados como buenos para pedirles favores:

[La] esencia espiritual es muy débil al nacer e incrementa su fuerza gradualmente en forma paralela al proceso del crecimiento fisiológico, hasta que en la edad madura declina progresivamente. Por eso las almas de los niños no están tan fuertemente adheridas como las de los adultos. Cualquier miedo súbito, caída o accidente puede sacudir el alma, o una parte del mismo puede escapar del pequeño cuerpo; esta esencia incorpórea queda en el sitio del susto o del accidente (Tschopik, 1968: 161).

Para evitar la pérdida de las almas, los padres ponen *wayrurus*²³ debajo de la almohada del niño, para así impedir que su *animu* o su *ajayu* abandonen su cuerpo. Otra técnica para evitar la pérdida del *ajayu* consiste en que, inmediatamente después del susto, el niño escupa tres veces donde se ha asustado o que coma la tierra del lugar donde se ha caído. Por otro lado, muchas madres no dejan la ropa de las *wawas* colgada durante la noche, pues esto también podría provocar la pérdida del *ajayu*.

Ahora bien, si el *ajayu* del niño se pierde, existen varios modos para llamarlo de vuelta. El más sencillo es salir a llamar a su espíritu usando la mamadera, el gorro o alguna otra prenda de vestir del pequeño. Otro modo es arrojar azúcar y portar un chicote o un cinturón en una calle que desemboque en cuatro caminos, pidiendo al *ajayu* que vuelva rápido.

Nótese que los términos *ajayu*, ánimo y espíritu son usados indistintamente en este acápite. Si bien existen diferencias conceptuales entre los nombres –como ya se ha demostrado previamente–, cuando una de las almas se pierde es usual que las personas se refieran a ella simplemente como *ajayu* o ánimo, pues en realidad lo más importante no es el nombre del alma, sino el recuperarla.

Las personas mayores también pueden perder el *ajayu* o el ánimo, como relata Spedding:

En el caso de una mujer que murió con vómitos y diarrea aguada, [con] un cuadro clínico parecido al cólera [...] los asistentes a sus exequias opinaban que más bien el “tío del río” (donde había ido a lavar ropa y donde su hijo la encontró inconsciente en medio de charcos de vómito) había comido su *ajayu* (ánimo, fuerza vital) (1996: 81).

En algunas regiones, la pérdida del alma es conocida como *ajayu sarakata* y se cree que es causada por la *catjata*,²⁴ entendida como “la maldad de la naturaleza ejercida sobre el *ajayu*” (Valda, 1964: 18). Esta pérdida sucede cuando una persona joven se apoya accidentalmente sobre una *wak’a* o deidad representada

23 Semillas de color rojo y negro muy usadas en diversas prácticas rituales andinas.

24 Según Gerardo Fernández, se utiliza el término *catjata* para referirse a aquella persona cuyo *ajayu* ha sido “agarrado [...] por parte de un ser maléfico” (1997: 523).

por una piedra grande. Cuando esto pasa, los padres del joven deben ir hasta el lugar donde el *ajayu* de su hijo se ha extraviado y ofrendar un sacrificio que aplaque la furia de la deidad y permita recuperar el alma robada. Esta pérdida del *ajayu* también puede suceder cuando una persona ha estado a punto de caer en un precipicio o de ahogarse en un río.

A propósito, el 2009 escuché el relato de unos jóvenes que durante 15 días realizaron excavaciones en unas ruinas arqueológicas cerca de la población de Charazani, en el departamento de La Paz. Un día, mientras trabajaban, un cóndor se les acercó demasiado y, al huir, los jóvenes se acercaron mucho a un barranco del cual casi se caen. Pocos días después de ese suceso, una de las jóvenes, de 19 años, se sintió tan mal que todos tuvieron que volver a la ciudad de La Paz. La joven, cuyo padre era médico, fue diagnosticada con cáncer de sangre en etapa terminal. Entonces, sus allegados fueron a pedir ayuda a un *yatiri* en La Ceja de El Alto,²⁵ quien les dijo que no habían pedido permiso para excavar las ruinas en Charazani y que el *ajayu* de uno de ellos se había separado de su cuerpo como castigo. Dos días después de la consulta con el *yatiri*, la muchacha falleció.

Cuando el espíritu de una persona ha sido secuestrado por “espíritus malignos [...] inferiores al *supaya*” (Valda, 1964: 19), la recuperación es muy difícil o incluso imposible; este último caso es conocido como *chactayata*. Sin embargo, el *ajayu* no se separa del cuerpo solo cuando suceden eventos traumáticos, sino también cuando la persona duerme. El especialista en hacer regresar a los *ajayus* es conocido como *kiujjatar ajayus*, o el que atrae a los espíritus (*ibid.*: 20).

Al respecto, Valda cuenta que, en una oportunidad, un circo llegó a una población con un camello y un niño se topó inesperadamente con ese animal al doblar una esquina, quedando

25 En La Ceja de El Alto existe un lugar —detrás de una gigantesca imagen de Cristo— donde *yatiris* y *ch'amakanis* reciben consultas en pequeñas casetas. Ahí atienden contra males físicos y del alma, y ayudan a curar enfermedades desconocidas para la medicina occidental.

muy asustado. Al ver la coca y el *mullku*,²⁶ el especialista dijo que ese encuentro había causado que el *ajayu* del niño se separara de su cuerpo. Entonces, atrajo al espíritu del pequeño elevando oraciones a los achachilas y a la Pachamama. Valda dice que el *ajayu* del niño adoptó la forma de una mariposa para regresar a su cuerpo.

Conocí otro ejemplo sobre la pérdida del *ajayu* por Janeth Mamani, a quien hice una entrevista el año 2009. Ella me contó que un tiempo atrás su hijo de seis meses había estado muy enfermo. El bebé tenía diarrea y expulsaba todo lo que comía. Los doctores del Hospital Korea, en la ciudad de El Alto, medicaron al niño y le dijeron a ella que las medicinas harían efecto. Sin embargo, después de una semana, las drogas no conseguían revertir la diarrea y el niño estaba muy deshidratado. Entonces, la madre de Janeth le propuso que consultaran a un *yatiri*, dado que la medicina occidental no lograba sanar al niño.²⁷ Al principio, Janeth dudó, pero terminó accediendo, pues no le quedaban más alternativas.

Janeth y su madre llevaron a la *wawa* donde un *yatiri* en la zona de Villa Tunari, en El Alto. Era un día martes y, por esa razón, el especialista les pidió que regresaran al día siguiente, dado que los martes están dedicados a la magia negra, para cometer actos negativos en contra de otras personas. Sin embargo, después de leer la coca, les adelantó que el niño había perdido su *jacha ajayu*. Al día siguiente, la cita fue a las cinco de la mañana. El *yatiri* envolvió diversas fibras de colores²⁸ y preparó una mesa especial para el niño, no sin antes advertir que, por ser el *jacha ajayu* el que se había perdido, era posible que no quisiera volver. Después de *coachar*²⁹ la mesa, el *yatiri* tomó las lanas de color y

26 Animales que vienen desde las costas peruanas y ecuatorianas del Pacífico (estrellas de mar, esponjas, caracoles), cuyo uso ritual se ha extendido en la zona andina boliviana. En la época incaica, este término era usado para referirse al alimento de los dioses. Para ampliar esta información, véase: Murra (1975).

27 A diferencia de la medicina occidental, que solo se interesa por el bienestar físico, la biomedicina aborda la salud de la persona como tal, sin ver al cuerpo solo como un objeto.

28 Estas fibras son lanas sintéticas o de camélidos, teñidas y sin hilar.

29 La *coachada* es la quema de los productos preparados para una mesa ritual. Se dice *coachar* en vez de quemar pues *coachar* tiene una significación ritual, mientras que quemar no.

las puso en las muñecas del niño. Finalmente, les dijo a Janeth y a su madre que el *jacha ajayu* ya había regresado y que el bebé se iba a recuperar. Las primeras horas después del ritual, Janeth no notó cambios en su hijo, pero por la tarde el bebé comenzó a alimentarse con normalidad; asimismo, la diarrea y los vómitos desaparecieron. Janeth concluyó su relato diciéndome que, si bien antes no creía en estos ritos, luego del suceso les tenía fe.

En el caso de las ñatitas, cuando las personas están con vida y sufren un sobresalto, una de sus almas se va del cuerpo y otra se aferra a la parte física, como consecuencia del susto. Es decir, mientras un alma se va, la otra se queda. Esta creencia permite entender mejor el culto a las calaveritas y la relación de estas con sus devotos, quienes creen que mientras más traumático haya sido el momento de su muerte, más fuertes serán las ñatitas a la hora de favorecer a sus feligreses.

4. *La truca*

En un texto de 1974, Natty Peñaranda recoge la historia de Florentino e Hilario Quispe, dos hermanos originarios de Tatacoma³⁰ que viajaban a pie a los pueblos amazónicos de Mapiri y Rurrenabaque para adquirir caucho que luego venderían a “precio de oro” en Sorata (1974: 61). En uno de sus tantos viajes, el hermano menor, Hilario, comenzó a sentirse mal y a tener un leve picor en los pies, que luego se convirtió en una “horrible llaga” (*ibid.*). A causa de esto, consultó con varios especialistas, como los *kolliris*,³¹ quienes lo derivaron a un *irpa yatiri* –famoso sabio–, el cual les informó que la herida en el pie:

[...] era a consecuencia de haber perdido su ajayu (espíritu), en uno de sus viajes, en algún paraje maligno o selva de maleficio, quedándose allí en cuyo caso había que proceder a llamar al espíritu del enfermo y practicar la *truca* (cambio) con una llama (*ibid.*).

30 Población ubicada en la provincia Larecaja del departamento de La Paz.

31 Según Peñaranda, los *kolliris* son especialistas en aplicar yerbas medicinales para curar males físicos. Este término, sin embargo, ha dejado de ser usado (1974: 62).

El *irpa yatiri* le pidió a la familia de Hilario una llama viva y dos ejemplares de *llijllas*³² bien trabajadas, dos *chuspas* con hojas de coca, dos bolsas de mujer llenas de monedas, dos cabezas de plátano y dos sogas tejidas finamente. Llegado el momento, se encerró con esos materiales en el cuarto del enfermo, los pasó por sobre el cuerpo de Hilario y, posteriormente, hizo un bulto, el cual puso sobre el lomo de la llama. El especialista le dijo a Florentino que trasladara la llama hasta la cordillera, que la abandonara antes de que saliera el Sol y que llevara consigo una prenda de vestir de su hermano, para poder llamar a su espíritu con esta. El *yatiri* explicó que quien se topara con la llama contraería la enfermedad de Hilario y que, al llamar al espíritu con una prenda del enfermo, este volvería a su cuerpo. Luego de realizar esta *truca*, el enfermo se recuperó completamente.

En cierta ocasión, hablando con Roberto Mendieta, a quien entrevisté el 2006 sobre las ñatitas y el número de almas que poseen las personas en el mundo andino, él me contó que, cuando tenía tan solo seis meses de edad, había enfermado. Durante ocho meses sus padres consultaron con una infinidad de médicos para determinar el mal que lo aquejaba, pero ninguno pudo resolver el problema. Incluso sus padres lo llevaron a Chile para que allí diagnosticaran su mal, sin ningún resultado. Mientras más pasaba el tiempo, más cerca de la muerte estaba Roberto. Entonces, un día, una mujer se presentó repentinamente en su casa y habló con sus padres, explicándoles que ella curaría el mal del pequeño. Los padres, cansados ya de tantos esfuerzos infructuosos, lo intentaron una vez más. Por la noche, la mujer pidió un perro negro y se encerró con el animal en el cuarto del enfermo, sin que nadie más pudiera ingresar. Cuando salió del cuarto, les dijo a los padres que el perro moriría y que debían enterrarlo; sin dar más explicaciones, se marchó. Al día siguiente, los padres descubrieron al perro muerto y comenzaron a notar que su hijo se reponía, pues a sus mejillas había vuelto el color. Concluyendo su relato, Roberto me comentó que actualmente ve almas y objetos impulsados por

32 Término quechua que designa las mantas cuadrangulares o rectangulares conocidas como *aguayo* en aymara.

fuerzas que él no entiende. ¿Será posible que una de las almas del perro se haya quedado dentro de él?

El proceso de cambiar la suerte de la persona con la de un animal es conocido como intercambio o *truca*. En espacios urbanos y rurales de los Andes es común escuchar a los ancianos decir que los perros tienen la capacidad de ver almas y que aúllan cuando las ven. Los ancianos dicen que esta capacidad se debe a la lagaña que tienen los perros. Por eso, si una persona osara ponerse en los ojos la lagaña de un perro, sería capaz de ver almas, aunque debe tener mucho cuidado al hacerlo, ya que también podría volverse loco.

5. Las *chullpas* y los *jintilis*

En todo el mundo andino, ya sea en territorio aymara, quechua o puquina, las ruinas arqueológicas donde permanecen restos humanos son conocidas como *chullpares*.³³ Según Tschopik, estos espacios también se denominan:

[...] hentil uta, casa de los gentiles, pues se piensa que son las habitaciones antiguas de las gentes que habitaron la región antes de la llegada de los aymara; en igual forma, les son atribuidos los esqueletos humanos contenidos en ellas (1968: 140).

Igualmente, en varias regiones andinas, los restos óseos o *chullpas* se denominan *jintilis*, nombre que se debe a la fuerte influencia de la religión católica, según la cual aquellas personas muertas sin haber conocido a Dios ni haber recibido bautismo son los gentiles de la Biblia. Al respecto, puedo citar un ritual que se realizó en el MUSEF, en la ciudad de La Paz, para cambiar de lugar unas ñatitas. El señor Andrés Huaylla, proveniente de Viacha, realizó una mesa ritual para pedir permiso y que los cráneos pudieran ser trasladados de un espacio a otro al interior del MUSEF. Al realizar el rito, Andrés se refirió a los restos como *jintilis*, aunque no se sabía si eran cráneos prehispánicos o no. Por tanto, puede afirmarse que esta denominación se utiliza para los restos óseos cuya data se desconoce.

33 Este término es una castellanización de la palabra *chullpa* y suelen referirse a los lugares donde se han realizado exequias y enterramientos en épocas antiguas.

Volviendo a Tschopik, este autor se refiere a las piedras sagradas, conocidas como *wak'as* en varios contextos andinos, y afirma que son los dioses de los gentiles, atribuyéndoles un carácter antiguo: “Estas (pich'at q'ala) son mujeres hechas de piedra y son muy malas. Si alguien se acerca a ellas pueden enloquecer o morir. Son los dioses de los gentiles” (*ibid.*: 138).

Del mismo modo, en los Andes del centro del Perú, el término *jintil* está relacionado a las *wak'as*. Así, Juan José García dice que los *jintilis* “pueden ser considerados como los ancestros de los ayllus y pueblos, así como pueden ser identificados con los demonios. Viven en las cuevas ubicadas en las montañas y en los abismos” (1998: 69). García, además, sostiene que los *jintilis* también son conocidos como:

- Segundo Dios que mora en lugares prohibidos.
- Ancestros de los hombres actuales y por esta razón les llaman mallki o abuelos, awilu o auki.
- Hombres malos “que hasta la tierra que se quedaba en tu zapato cuando pasa por su chacra, te hace quitar con escobilla”.
- Símbolo de la desarmonía que, a su vez, es producto de una vida caótica y desordenada que hubo en un tiempo lejano y –por esta razón– fueron castigados con la aparición de “dos, tres o más soles” que terminó con los habitantes de estas tierras y cuyos testimonios son los restos óseos y materiales que han dejado en las cuevas [...].
- Hijos del sol que por transgredir alguna norma establecida perecieron (*ibid.*).

Uno de los textos básicos que hace referencia al término *chullpa* es el de Ludovico Bertonio, quien lo define como: “Entierro o seron donde metian sus defuntos” (1984: 92). La designación de *chullpa* tiene varias connotaciones materiales y espirituales. Personalmente, cuando en mi trabajo rescato piezas prehispánicas y coloniales (tejidos, cerámicas, restos óseos, maderas, plumas, etc.), me refiero a estos objetos como *chullpas*, dada su antigüedad y el valor que los habitantes rurales les asignan cuando se realizan los desenterramientos. Fundamentalmente uso este término para comunicarme mejor con mis interlocutores –que son comunarios de diferentes zonas– y con el propósito de dotar a las piezas de una antigüedad que supere la memoria reconstructiva de estos habitantes. Si en tales zonas me refiriera a estos objetos como “antiguos”, esta denominación

no diría mucho. Por eso, utilizo el término *chullpa*, pues en el contexto andino *chullpa* es un aglutinador de sentido, el cual engloba todo lo relacionado con restos arqueológicos. Ahora bien, si además me refiero a restos humanos con el término *chullpa*, la denominación es aún más precisa, pues alude a su contenido material y espiritual. Un ejemplo de esta lógica la da Joseph Bastien, refiriéndose a las *chullpas* en la región de Kaata, en Charazani:

Los cementerios y *chullpas* continúan siendo santuarios a la tierra donde los andinos reverencian a sus antepasados muertos. Los adivinos kaateños, además, todavía sostienen que su poder proviene de estas tumbas en la montaña de Kaata (1996: 51).

En Chucuito, Perú, se dice que las *chullpas* son “fantasmas de los antiguos [que] con cierta frecuencia son consultados en las sesiones, particularmente en la de brujos” (Tschopik, 1968: 140). Igualmente, se cree que cuando una persona profana un *chullpar* contrae una enfermedad denominada *chullpa usu*, mal que puede ser provocado por las astillas de los huesos de las *chullpas*, las cuales ingresan al cuerpo de quien pasó por esos lugares:

Una vez, un hombre llamado Mariano Roscado entró a una *chullpa* a buscar plata. Ahora está muerto. Los huesos de los gentiles se le introdujeron en la mano y en el pie. El que tenía en la mano salió de por sí, y la tuvo muy inflamada, pero el hueso del pie lo mató. Nadie pudo curarlo (*ibid.*: 141).

Ciertamente, se trata de un control social para impedir que las personas ingresen a los *chullpares* y roben los ajuares funerarios de los muertos allí conservados, consistentes en tejidos, husos, cerámicas y joyas. Sin embargo, esta advertencia no ha frenado varios hurtos en los enterramientos. A propósito, puede citarse el relato escrito en 1914 por Adolfo Bandelier, quien visitó unas ruinas arqueológicas en dos islas del Lago Titicaca (la del Sol y la de Coati) y se percató de que varios de los sitios de entierro³⁴ habían sido profanados. Los ladrones se habían

34 Bandelier realiza una distinción entre las construcciones funerarias. Primero se refiere a las *chullpas* más antiguas, que son más toscas, posiblemente de la cultura colla de habla puquina. Luego menciona las construcciones funerarias del periodo incaico, que están mejor elaboradas y contienen un ajuar funerario más fino. Sobre la herencia de la cultura colla-puquina en la época incaica, véase: Thérèse Bouysse-Cassagne (1988).

llevado los objetos de oro y de plata y habían vuelto a poner en su lugar a los muertos.

6. Los sueños

Como afirma Antonio Paredes Candia, los sueños tienen “influencia decisiva en las determinaciones de las clases populares” (1976: 26). En Bolivia, los sueños son parte fundamental de la vida cotidiana en el contexto no solo rural, sino también urbano de los Andes:

Mantienen los indios la creencia de que durante el sueño el alma desprendida del cuerpo va en pos de otras ocupaciones o emociones ya viajando, ya realizando algún acto singular, o ya trasladándose a un mundo ideal, en el que supone vivió más antes y donde se encuentra con los espíritus de sus antepasados, aun con los de épocas inmemoriales, o con los de sus amigos ya finados [...] todo es presente y factible en el encuentro con las almas de los muertos (*ibid.*: 28).

Según Spedding, los sueños son la forma que tienen los seres vivos para comunicarse entre sí (2005: 9). Cuando las personas duermen, sus almas salen de sus cuerpos para encontrarse con otras almas en su camino, tal como afirma Ricard: “Digamos que nuestro animu, de veras se desplaza, es así como soñamos, quién sabe a dónde va [...]. Nuestro animu se desplaza, va por todas partes, entonces soñamos, eso es lo que es el animu” (2007: 91). Los sueños, además, son un mecanismo para comunicarse con los muertos: “No es raro encontrarse con seres queridos, que no se ha visto por mucho tiempo: se saludan, se piden noticias. Pero también, se puede uno encontrar con muertos [...]” (*ibid.*: 92).

Ricard también explica que el ánimo es una fuerza vital que se va desvaneciendo cuando una persona muere. No se refiere, por tanto, a las ñatitas, las cuales conservan dicha fuerza de vida, favoreciendo a sus devotos. Sin embargo, las calaveritas también se presentan a los vivos en sueños:

A mí nunca me reveló el nombre, que tengo ahorita por Raúl, sino a mi esposa... Y de ahí que le revela el nombre, Raúl. Le revela el nombre en los sueños y le dice: “Tú me tienes, no me atiendes; yo me llamo Raúl, te persigo y no me das bola. Entonces ando enamorado detrás de ti”. Entonces le digo [a mi esposa] “Puede ser... ponle el

nombre Raúl, ponle flores". Y de ahí empezamos a poner flores, velas [...] (entrevista a René Lima, 2000).

Como ya hemos dicho, las ñatitas más poderosas son las más antiguas, las *chullpas* o *jintilis*, y pueden ser utilizadas en actividades negativas. En 1560, en el pueblo de Limpia Concepción de Pomacocha, en Canta (Perú), hubo un juicio contra Juana Ycha, a quien se acusaba de "echizera vocalmente y de bruja y mochadora y que pronosticaba sucesos malos" (Cueto, 2008: 111). En el juicio, la acusada afirmó que podía comunicarse con los muertos, "que entre sueños suele su marido difunto venir a buscar a esta confesante diciendo ¿dónde estás? Y que entre sueños recibía a su marido que benía muy frio y que tenía que ver con ella" (*ibid.*: 125).

También Guamán Poma escribe sobre la relación que los hechiceros tenían con los muertos o los demonios a través de los sueños: "Otros hichezoros due(r)men y entre sueños hablan con los demonios y les qüentan todo lo que ay y lo que pasa y de todo lo que desea y pide. Estos son hichezoros de sueños y al (a)manezer lo sacrifican y adoran a los demonios" (1980: 253).

En el mundo andino, es común que los muertos se presenten en los sueños de los vivos. Así lo demuestra Ricard en una entrevista que le hace a la señora Justina Quispe, quien relata:

Yo, en mis sueños, veo muy claramente a mi padre, a mi madre... A veces son jóvenes, a veces son viejos. No puedo ver bien. Nuestro animu encuentra otros animu, los animu de los muertos. ¡Es seguro! Algunas almas que veo me traen suerte, otras no me traen suerte [...] (2007: 93).

Otra entrevista sobre la comunicación entre vivos y muertos por medio de los sueños la hizo José Teijeiro a Santos Quispe, quien le explica que "soñarse con los ajayus de los padres difuntos significa, por una parte, la aprobación de una actividad y/o la expresión de preocupaciones por alguna mala relación al interior de la familia" (2007: 93).

En cuanto a las ñatitas, según Huanca estas se presentan no solo en los sueños de sus devotos, sino también en los sueños de los *yatiris* y los *ch'amankanis*. El autor afirma que estos especialistas espirituales hacen de "intérpretes" de las ñatitas

cuando estas se les aparecen en sueños para brindarles cierta información:

[...] en este caso, el yatiri explica qué es lo que el riwutu pretendió decirle en sus sueños y el ch'amakani se encarga de descubrir el nombre del riwutu [...] hecho que le permite comunicarse con los riwutu en un nivel más superior (1989: 108-109).

Este autor asegura que aquella persona que sueña con las ñatita debe ser “fuerte de espíritu”:

[...] él/ella debe tener realmente coraje. Solo bajo esta condición se entabla el diálogo con el alma, y solo el alma puede hablar con los muertos y preguntarles *masti kawkirixaraktasti k'itixaraktasti* [es decir] tú, ¿cuál de ellos... quién eres tú? (*ibid.*: 107).

Igualmente, se sabe que las ñatitas se presentan en los sueños de los ladrones para obligarlos a devolver aquellos artículos que robaron. Para ello, es común encender una o varias velas ante la ñatita y pedirle que “torture” o “persiga” al malhechor. En palabras de Spedding: “cuando uno ha sido robado se prenden velas a la calavera para que moleste al ladrón en sueños hasta que devuelva lo robado” (2008a: 225).

Un caso singular fue relatado por Tristan Platt, quien en una de sus clases nos comentó que, durante sus primeros años de investigación en Bolivia, había conocido en el Norte de Potosí a un informante que se había convertido al evangelismo. Años después, al retornar Platt a Bolivia, visitó a este hombre y se sorprendió al ver que en su casa había un *t'uxlu*. Entonces, cuestionó a su antiguo informante, preguntándole por qué conservaba el cráneo si ya no creía en esas cosas. La respuesta que recibió fue: “Pero si él me habla en sueños, qué voy hacer”.

La conexión entre los vivos y los muertos es un campo muy poco estudiado en el contexto andino, sobre todo respecto a las ñatitas. En otros espacios, el estudio de los sueños está más concentrado en las experiencias que cada persona ha vivido y cómo estas se manifiestan al soñar. En cambio, en los Andes, hace falta indagar en cuanto al modo en que los muertos se manifiestan a través de los sueños de los vivos.

7. Consejeros espirituales con el más allá

En el mundo andino, existen numerosos consejeros espirituales que trabajan con *t'uxlus*. En este ámbito, los *ajayeros* o *ch'amankanis* son quienes determinan si un resto óseo será o no útil en la labor de los *yatiris*. Sin embargo, el uso de las ñatitas para las labores espirituales no está restringido al mundo chamánico, sino que también se extiende a los monaguillos y a otras autoridades.

Antes de empezar, citemos la diferenciación que hacen Carter y otros autores de los diversos especialistas espirituales, en categorías que lastimosamente han ido desapareciendo:

- Región aymara:
 - Ch'amakani*: el que tiene la oscuridad
 - Laica*: el que embruja
 - Maestru*: conocedor
 - Paku*: el que cura
 - Yatiri*: el que sabe
 - Qulliri*: el que cura
 - Uñiri*: el que ve o mira
 - Pasayiri*: el que hace pasar
 - Luctiri*: el que alcanza
 - Wajt'iri*: el que convida
 - Aculliri*: el que acullica
 - T'awiri*: el que rasca
- Región quechua:
 - Cabelcero*: el que embruja
 - Aysiri*: el que estira
 - Yatiri*: el que sabe³⁵
 - Yachaj*: el que sabe
 - Paqo*: el que adivina
 - Jampiri*: el que cura
 - Jaiwacuy*: el que alcanza
 - Watapurichi*: el que hace caminar
 - Enalero*: el que mira coca (1980: VIII-8).

35 Para Gerardo Fernández (1999: 84), *yatiri* en quechua es *jampiri*.

La labor de los especialistas rituales varía dependiendo del contexto cultural donde se desarrolla. Por tanto, sería pertinente realizar mayores investigaciones sobre el tema para clarificar mejor el papel de cada uno de ellos y su espacio de incidencia.

7.1. AJAYEROS O CH'AMANKANIS

En una entrevista personal realizada a Clemente Mamani el 2004, él me comentaba que los *ajayeros*, también denominados *ch'amankanis*, trabajan conjuntamente con los *yatiris* y que para ser *ajayero* hay que ser valiente y poseer algunas características únicas. En sus palabras:

Para ser *ajayero* tendrá que ser una persona de seis dedos, o tendrá que ser *k'allachito*³⁶ o con mucho lunar, pero que tenga referencia de algo para traer *ajayo*. Hay dos técnicas. Uno mediante la *incuña*³⁷ que va a un cerro alto para que sea *ajayero* para tomar poder u otras cosas, rayo también, hace su ceremonia. Hay otra técnica más brutal digamos una persona puede llegar a colocarse la lagaña del perro, [al hacer esto] tranquilamente puede leer, pero es riesgoso porque puede tener traumas. El *ajayero* ve los *ajayos*, en cambio el perro solo ve a quienes van a morir, entonces [los futuros muertos] le van a desfilan... Tendrás que tener una dosis psicológica fuerte para soportar estas cuestiones.

Los *ajayeros* también son conocidos como *ch'iwinis* o dueños de la sombra y poseen una “especial competencia en el tratamiento de las enfermedades originadas por el celo y amparo inapropiados de las sombras” (Fernández, G., 1999: 163). Mamani me contó que el *ajayero* observa cómo el fuego proyecta las sombras de los *ajayus* y así decide si el *ajayu* es o no apropiado para ayudar al *yatiri* en sus actividades. Spedding, en cambio, afirma que los *ajayeros* trabajan con los *ajayus* en la oscuridad (2008b: 92).

De acuerdo con Mamani, los *ajayeros* o *ch'amankanis* son importantes especialistas rituales, que incluso pueden saber cómo murió una persona y los factores relacionados a su fallecimiento. Por eso, según Gerardo Fernández: “El *ch'amakani* impone un

36 Aparentemente, se refiere a una persona con singulares marcas corporales. Por ejemplo, cuando alguien es alcanzado por un rayo y tiene los hombros quemados por el impacto.

37 Tejido ritual de origen prehispánico que se utiliza en los ritos andinos como mantel de altar.

respeto riguroso, por pertenecer a la jerarquía más elevada de los especialistas rituales aymaras” (1999: 128).

En cuanto a las ñatitas, Vicente Trujillo, entrevistado el 2007, afirmó que existen cráneos malos y buenos que los *yatiris* usan, respectivamente, “para la magia negra y para la magia buena”. Se dice que los *ch’amankanis* utilizan los cráneos malos y que los *yatiris* usan los cráneos buenos, aunque esta aseveración es relativa porque en ciertas regiones de los Andes algunos *yatiris* son también *ch’amankanis*

Por otra parte, en la entrevista (2004), Mamani me explicó que existe un ritual para recibir a las ñatitas, conocido como *wajta*:

Primero el *yatiri* va a pronosticar si esta ñatita es masculino o femenino, o qué poderes tenía o qué debates tenía en la vida. A través de esto va a preguntar [a la ñatita] qué cosa quiere. Puede ser que pida una *callu*, una *calluchu*, puede ser feto de llama... o puede ser *llampus*.³⁸ Esto va a sacar, esto quiere... esto quiere... lo complace. En vez de ser maléfico, es benéfico, [se convierte en] su protector.

Los *yatiris* no trabajan con ñatitas de personas que fueron malas, por eso, de acuerdo con Danilo Laura, entrevistado el 2002:

Generalmente no sacan [los cráneos de] personas malas, [si no] los que sí saben de dónde provienen, de qué tipo de vida, por qué han muerto. No sacan a personas que han sido malas en la vida. Esa persona santa, esas personas buenas que han muerto por cualquier x o z razón, pero no malas, no rateros, asesinos, violadores. No sacan ese tipo de personas o no tratan de sacarlas.

Para el autor Hugo Ticona, los *ajayeros* o *ch’amankanis* también son conocidos como *aysiris*:

Estas personas son dueñas de la oscuridad... se dedican a guardar el orden, a prevenir el robo de linderos, gracias a estas personas existe el respeto de uno y otro. También suelen llamar a los Machulas, como a los Chullpas y a los espíritus malignos como a los Waka. Aman al Uku Pacha. Estas personas caminan de noche (2008: 98).

En primer lugar, notemos que los *ajayeros* pueden especializarse en robos, ya sea para evitarlos o castigarlos. En segundo lugar, hablemos de la distinción entre *machulas*, *chullpas* y *wak’as*, que

38 Sebo de llama.

supone un esquema escalonado de deidades, que va desde el presente hacia el pasado. Los muertos nuevos son *machulas*, los más antiguos son *chullpas* y los que habitan el lugar de origen —donde se encuentran los restos de los muertos más antiguos— son *wak'as*.

Spedding señala que son los especialistas quienes hacen hablar a los muertos, pero que los espíritus de los fallecidos también pueden comunicarse con nosotros excepcionalmente: “Las almas, al parecer, no nos hablan (excepto cuando el poder excepcional del *ch'amankani* los obliga), pero cuando se nos aparecen, suele salirnos sangre de la nariz” (1992: 318).

La labor de los *ch'amankanis* en los Andes aún debe ser investigada, pero existen algunos relatos en relación a su poder, como el siguiente, recogido por Spedding, el cual además introduce otra categoría muy importante en el mundo ritual andino:

[...] la grasa humana es una categoría muy aparte. Waman Puma y otros refieren su uso en el ritual andino para “hablar” de los demonios, y según referencias contemporáneas de la zona de Tiwanaku, los *ch'amankani* o “espiritistas” (los más poderosos *yatiris* capaces de hacer hablar a los ánimos, almas, casa, cerros y todo) utilizan grasa humana para ciertos rituales. El mismo *ch'amankani* puede frotar su cuerpo con esa grasa para conseguir más fuerza (2005: 40).

Los *ch'amankanis*, entonces, hablan con los muertos, los demonios, las almas alojadas en las ñatitas y también con otras deidades. Para Gerardo Fernández, estos espiritistas pueden “comunicarse y hablar con los seres tutelares aprovechando la oscuridad, las sombras y la noche”, siendo eficaces intermediarios entre “los seres sagrados aymaras y la gente” (1999: 128).

7.2. *KAMANIS* Y *YATIRIS*

No solo *yatiris* y *ch'amankanis* buscan la ayuda de los espíritus de los antepasados; los *kamanis*³⁹ también lo hacen para ahuyentar el granizo, controlar la helada, prevenir pestes y evitar

39 Los *kamanis* son aquellas parejas de personas que han sido designadas por la comunidad para cuidar las cosechas. Para ello, hacen mesas rituales, hablan con las plantas y los espíritus, y convocan a las almas de los antepasados. Su labor puede durar entre seis meses y un año. Son considerados más importantes que los *jilaqatas* si las cosechas del 2 de febrero (primera cosecha del año, que coincide con la fiesta de la Virgen de la Candelaria) o las de Carnaval han sido abundantes.

sequías. Los *kamanis* actuales recuerdan a los *kamanis* fallecidos con cariño y respeto, pidiéndoles su protección. Para ello, asignan algunos lugares de su entorno comunal, ya sean peñas, ríos o rocas, y afirman que en esos espacios habitan los espíritus de los viejos *kamanis*, a quienes solicitan una producción agrícola abundante, sin problemas climatológicos.

No todos los *kamanis* son recordados, solo aquellos cuya labor protegiendo los sembradíos fue favorable y se tradujo en abundante producción de papa, oca, trigo o cebada y, en consecuencia, supuso el bienestar de la población en ese momento. Relatos importantes sobre los *kamanis* que perturban a la comunidad son recurrentes. Se cree que si estos hacen algún mal, como mantener relaciones sexuales mientras dura su periodo como *kamanis* o si maltratan a las personas, su mal comportamiento afectará la vida comunal.

Los *yatiris*, a su vez, son autoridades espirituales a quienes se recurre dado el gran conocimiento que tienen sobre el mundo espiritual. Actualmente, dado el proceso de globalización, a todos los especialistas se les dice *yatiris*. Sin embargo, estos pertenecen a una categoría específica con características propias.⁴⁰ Respecto a la relación de los *yatiris* con las calaveritas, podemos citar a Clemente Mamani, quien al entrevistarle el 2004 me dijo:

El *yatiri*, antes de tener la calavera, primero va a leer si es de prosperidad o de beneficio, inclusive [va a leer] qué es lo que [lel cráneo] va a desear. Con esta fundamentación, el *yatiri*, a través del *ajayu* o a través de ciertos ritos o demás cosas, va a saber qué tipo verdadero tiene [la calavera], si es de bienestar o inclusive de qué posición le va a servir en su elemento ritual, si es que va a trabajar con esa [cabeza].

8. La cabeza y la inteligencia

En el mundo andino, se dice que la inteligencia se aloja en diversos lugares del cuerpo, según cada persona. Igualmente, se cree que el alma puede ubicarse en el corazón o en la cabeza. A propósito, Olaya Sanfuentes afirma:

40 Un muy buen trabajo sobre los *yatiris* es el de Huanca (1989), quien explica cuáles son las labores específicas que cumple un especialista de este tipo.

El cuerpo no es solamente el envoltorio visible de la persona, sino que despliega una forma culturalmente aceptada de moverse, gesticular, negar, implicar y simbolizar. Esto es lo que hace al cuerpo, y en él a la cabeza, un gran portador de significado [...]. El corazón es el depositario de los sentimientos, las emociones, y para algunos, es ahí donde se aloja el alma (2007: 77).

Las perspectivas occidentales suelen reducir la inteligencia a una categoría meramente cognitiva. Sin embargo, se trata de un concepto mucho más abarcador, que implica la capacidad de cada individuo para adaptarse a su sociedad, así como su nivel de madurez en la vida cotidiana. Por esta razón, a los psicólogos les cuesta entender el coeficiente intelectual en las sociedades andinas, la cual no responde a los estándares usuales.

Romero realizó un estudio bastante amplio respecto al concepto de inteligencia en la zona de Titicachi.⁴¹ Según su trabajo, allí la inteligencia se conoce como *ch'iki* y se divide, sistemáticamente, en inteligencia social e inteligencia práctica (1991: 100-103).

La primera puede esquematizarse del siguiente modo:

Pensamientoyuq: tiene pensamiento.

Sonquyuq: tiene corazón.

Sumaq wawa kasukun: es buen hijo; obedece.

Simiyuq: tiene lenguaje (*ibid.*).

A su vez, la inteligencia práctica puede considerarse como sigue:

Khawaspalla yachaqan: mirando nomás aprende.

Yuyaynuquy o umayuq: tiene memoria; tiene cabeza.

Ñawyyuq. *Letra jap'in*: tiene letra; aprende lectura.

Makiyuq. *Chakiyuq*: tiene mano; tiene pie (*ibid.*).

Al menos cuatro de estas subdivisiones tienen que ver, directamente, con la cabeza. Por otra parte, Romero afirma que las mujeres son más inteligentes que los varones, dado que estas tienen siete almas.

41 Situada cerca de Luquisani, en la provincia Muñecas del departamento de La Paz.

También es importante destacar la presencia del alma en la cabeza. Se dice, por ejemplo, que el inca Atahualpa le dijo a su esposa que, cuando él muriera, ella podría recurrir a su *llaytu* y a su *mascaypacha*⁴² para pedirles consejos (Sanfuentes, 2007: 78-81). En otras palabras, si bien la cabeza física del inca no se quedó con su esposa, sí permaneció su alma, conservando su fuerza vital y su inteligencia para resolver problemas.

Por su parte, Arnold y otros autores, retomando a Astvaldur Astvaldsson, explican que las comunidades andinas honran y festejan a aquellas personas que, con su inteligencia, beneficiaron su entorno:

Se recuerdan a estas “cabezas grandes” de la comunidad en la serie de *ch'allas* que dirige el jefe del *ayllu*, el *jilanqu*, la autoridad originaria que se llama en otras partes “cabeza”, “*p'iqi*” [...]. Por tanto en las *ch'allas* comunales de Livichuco, se nombra primero al abuelo Inka Maraza y luego a su hijo, “el que hace entender bien a la comunidad” y “que levanta bien los ánimos (suma *aptir p'iqi*) a modo de una genealogía del saber (Arnold *et al.*, 2005: 213).

En el mundo andino, la inteligencia, el alma y la cabeza están estrechamente ligadas. Esta relación explica por qué en la actualidad las personas siguen rindiendo culto a las ñatitas, pues se cree que en estos cráneos todavía habita una de las almas de las personas.

9. Los mitos de degolladores

[Existe] una cholita rubia, muy linda, quien recibe de noche las visitas de un joven misterioso que resulta ser una víbora gigante, o un perro rojo de día. La cholita entonces da a luz a unas guaguas medio víboras, la guarda dentro de una olla, y las alimenta haciendo gotear sangre de su nariz [...] cuando se encuentra con la gente les pide untu (grasa de cualquier clase, menos la de choncho) para alimentar a sus hijos que son víboras, y les da a cambio maíz amarillo y maíz blanco que después se vuelve oro y plata (Spedding, 1992: 312).

Esta leyenda, de la joven Chuqiqamiri Birnita, es importante para entender la importancia de la grasa y la sangre en la cultura andina, donde son comunes los mitos relacionados con

42 Ambos eran símbolos de la nobleza incaica y se utilizaban en la cabeza.

las “cabezas voladoras”, los “quita cabezas” y los “chupa grasa” o los “chupa sangre”, que en el Perú se conocen como *nakaq* o *pishtakuq*⁴³ y en Bolivia como *khari khari*,⁴⁴ *lik'ichiri* o *kharisiri*.⁴⁵ Estos mitos pueden reunirse bajo el nombre de “mitos de degolladores”.

En los Andes, los mitos de degollares son usados como un mecanismo de control social para asegurar que las personas se comporten como deben. Por ejemplo, se dice que los flojos que no trabajan los meses de agosto y septiembre –que si bien son meses de descanso de la tierra, suponen otras labores dentro de las comunidades– son atacados por los *kharisiri*. Lo más importante aquí, no obstante, es que estos ataques implican la pérdida de una de las almas de la persona agredida. Entonces, cuando una persona es atacada por un degollador, la pérdida de una de sus almas es mucho más significativa que el ataque en sí mismo, pues a causa de esa pérdida la víctima puede morir.

Juan Ansión y Eudosio Sifuentes explican que los degolladores tienen como principal objetivo extraer la grasa de sus víctimas, pero que también pueden desear su carne o su sangre (1986: 68). La grasa es importante, ya que, por ejemplo, los hechiceros la mezclan con otros ingredientes para hacer hablar a las *wak'as* y a los demonios. Citando a Guamán Poma:

A estos hechizeros dizen los quales tomauan una olla nueva que llaman ari manza, que lo cuesen cin cosa nenguna y toma sebo de persona y mays y zanco y plumas y coca y plata, oro y todas las comidas. Dizen que los echan dentro de la olla y los quema muy mucho y con ello habla el hechizero, que de dentro de la olla hablan los demonios [...] toman sebo y sangre y con aquello y soplaan a los ydolos y vacas y los hacían hablar a sus uacas y demonios [...] (1980: 251).

43 El término *nakaq* (o *nak'aq*, *nākaq*, *nāk'aq*) proviene del quechua *nakay*, que significa degollar. *Pishtakuq* (o *phistaco*, *pistaco*), también de origen quechua, significa igualmente degollar. Según José María Arguedas, citado por Ansión y Sifuentes, “Nakaq o pishtacu son los degolladores de personas” (1986: 68).

44 En aymara, *khari khari* significa “el que corta carne”.

45 El término *lik'ichiri* proviene de la palabra aymara *lik'i*, que significa grasa o sebo. El nombre *kharisiri* significa “el que saca la grasa o la sangre”.

Se cree que la grasa “permite la comunicación con las divinidades” (Ansión y Sifuentes, 1986: 68). Sin embargo, esta idea se ha ido perdiendo con el paso del tiempo. Personalmente, considero que la grasa es un nexo entre los vivos y los muertos, ya que en la fuerza inmaterial de la grasa reside una de las almas de las personas, pretendida por los *kharisiris*. Por esta razón, para curar la enfermedad provocada por el ataque de un degollador, simbólicamente hay que restituirle a la víctima la grasa perdida.

En 1575, Cristóbal de Molina comentaba que había una enfermedad que solo podía ser curada utilizando unto o grasa. Los indígenas temían entrar a la casa de los españoles y que estos, para curar dicha enfermedad, les extrajeran su grasa. Esta creencia, que asocia a los españoles con el acto de degollar, encuentra otros respaldos, como anota Gerardo Fernández (2008). Este autor afirma que en el pasado hubo denuncias de indígenas contra los religiosos de la orden de Bethlehem, pues aquellos creían que en el hospital que los bethlemitas habían fundado en 1698, en Cusco, se extraía sangre de los pacientes.

Ansión y Sifuentes, por su parte, explican que en el periodo colonial los indígenas asimilaron a los españoles como degolladores, debido a que los sacerdotes católicos habían asumido un papel similar al que ejercían los degolladores rituales en la época prehispánica. Esa asimilación, según ambos autores, reflejaba la violencia ejercida por los blancos contra los indígenas y su cultura:

[...] el degollador es uno de los símbolos más expresivos de la permanente relación de subordinación y de violencia que sufren los hombres del campo con respecto a los españoles y blancos. Es la manera como el poblador andino piensa la profunda ruptura entre dos mundos (1986: 62).

10. Las ñatitas y la justicia

En los Andes, existen diversos tipos de control social para evitar los delitos, velando por el normal desarrollo de las actividades comunales. En algunas regiones, por ejemplo, el adulterio es considerado un delito y es penado de varios modos, desde la amonestación verbal, pasando por los chicotazos

ejemplificadores y llegando hasta la expulsión de la comunidad; esta última sanción, sin embargo, ha ido desapareciendo en el último tiempo.

En el ayllu Laymi-Puraka, de la provincia Bustillos del departamento de Potosí, los adúlteros y los malos cónyuges son sancionados por medio de las ñatitas. En una entrevista realizada en 1998 al señor Alejandro Villa, Marcelo Fernández supo que:

[...] a los adúlteros se les hace comparecer ante el tribunal de las almas, en el cementerio. Este castigo es conocido como misir kuyra y alman inkaryäña o sea “a los infractores hay que llevarlos al cementerio, para hacerles reconocer su delito y que las almas se encarguen de recomendarles” [...]. En caso de peleas de la pareja, los padrinos, las autoridades de la comunidad o ayllu, llevan al cementerio a una de las parejas, para encerrarlos [a ambos, hombre y mujer] en la pequeña capilla junto con la calavera, allí permanece[n] amarrado[s] durante las noches por el tiempo de una semana. A este tipo de castigo lo llaman misi kuyra. Las almas de los espíritus son los encargados de disciplinarlo[s] almämp inkayäña a fin de que rectifique[n] su comportamiento (2000: 319).

Ahora bien, el uso de las ñatitas en la justicia no se reduce al ayllu Laymi-Pukara. También Spedding hace referencia a su uso en ámbitos judiciales:

[...] se considera que la calavera o tuxllu puede influenciar en los juicios. Se puede llevar la calavera de manera oculta al juzgado cuando uno tiene audiencia: se supone que actúa para confundir a la parte contraria, consiguiendo que haga declaraciones contradictorias que serían descartadas por el juez (2008a: 225).

Sabino Limachi, catequista de la iglesia de Santiago Primero, me comentó en una entrevista (2008) que, si una persona tiene problemas –como por ejemplo robos– debe buscar una ñatita que en vida haya sido abogada, “porque la persona afectada va donde la ñatita y le pide justicia y como el cráneo era de un abogado seguro que le ayudará, pero la persona debe hacerlo con fe”.

En la ciudad de El Alto, los policías de la División Homicidios de la Fuerza Especial de Lucha Contra el Crimen (FELCC) tienen una “ayudante policial”, una ñatita a la cual “le piden que les ayude a esclarecer los casos y que los cuide en el desarrollo de su peligroso trabajo diario” (Echave, 2009: 16). Pero así como la justicia se apoya en las ñatitas, los malhechores también lo hacen:

Para la policía, es normal hallar en las viviendas de los delincuentes altares con calaveras o ñatitas a las que, supuestamente, les piden el favor de cuidarlos durante sus fechorías. En algunos casos, les construyen urnas, les ponen gorras o sombreros, les colocan agua, velas, cigarrillos y a veces hasta comida (*ibid.*: 15).

A las ñatitas de los delincuentes se les atribuye mucho poder. Por eso, antes de allanar las casas de los criminales, algunos policías orinan en los altares de las calaveritas y los destruyen, sin tomarlos en cuenta como evidencia para arrestar a los malhechores.

Hace algunos años, en el camino a Viacha, se encontró una casa con un altar donde yacían cuatro calaveras. El domicilio pertenecía a una familia de auteros (ladrones de autos). Los criminales les pedían a las ñatitas que las almas de sus víctimas asesinadas no los persiguieran. Para ello, utilizaban la ropa de las víctimas y ofrecían tanto ceremonias como oraciones, acompañadas de velas:

Dicen que el ritual se repetía especialmente si el botín había sido jugoso [...]. Policías han comprobado que hay delincuentes que llegaron a celebrar misas a nombre de personas que asesinaron. Una ofrenda entregada para estar tranquilos y para que las almas no los perturben desde el Más Allá (*ibid.*: 16)

Las ñatitas son usadas contra el mal y en favor de este. Ambos bandos se apropian simbólicamente de su poder, tal como sucede con los cráneos que son usados para atraer la lluvia o para detenerla.

11. Las ñatitas y el calendario católico

Muchas de las ñatitas tienen nombres corrientes, pero otras fueron bautizadas según el santoral católico, como veremos a continuación.

11.1. LOS SANTOS CATÓLICOS Y LOS NOMBRES COMUNES DE LAS ÑATITAS

Antes de la popularización de la fiesta de las ñatitas a finales de la década de 1990, la mayoría de los cráneos compartía unos pocos nombres: Francisco y Francisca (o Pancho y Pancha); y Martín y Martina.

FRANCISCO Y FRANCISCA

El año 2000, una mujer, cuyo nombre no tengo registrado, me comunicó que su padre tenía tres ñatitas desde hacía 40 años:

[Una] se llama Panchito, [la otra] Martincito y la otra se llama Guillermo. Las he conseguido de mi papá, mi papá era sabio. Trabajaba donde [la iglesia de] el Señor de la Sentencia, aquí en Villa Armonía. Mi papá las tiene hace 40 años.

Para entender mejor el porqué de estas denominaciones, revisemos a los Franciscos y a las Franciscas del santoral católico (véase el Cuadro 4).

Cuadro 4: Franciscos y Franciscas del santoral católico

| Nombre del santo | Fecha de celebración | Características y atributos |
|-------------------------|----------------------|---|
| Francisca Romana | 9 de marzo | Se la representa acompañada del Ángel de la Guarda. Se casó a los 11 años, tuvo seis hijos y se dedicó a trabajos humildes. |
| Francisco de Asís | 4 de octubre | Vivió en la extrema pobreza. Se lo representa llevando en el brazo izquierdo una calavera sobre un libro o al lado de un rosario. |
| Francisco de Borja | 10 de octubre | Se lo representa portando un cráneo con corona imperial, recordando así la muerte de la reina Isabel. |
| Francisco de Córdoba | Sin fecha | Es el primer mártir de América. Pereció en las playas de Cumaná, Venezuela. |
| Francisco de Jerónimo | 11 de mayo | Hizo votos de pobreza, humildad y obediencia. |
| Francisco de Meaco | 5 de febrero | Fue un médico japonés que sufrió el martirio con otros mártires el año 1597. |
| Francisco de Paula | 2 de abril | Fundó la Orden de los Mínimos, subrayando la humildad de sus miembros. Vivió gran parte de su vida en el desierto. |
| Francisco de Pavía | Sin fecha | Se lo representa sujetando un dragón infernal con el cordón franciscano. |
| Francisco de Sales | 29 de enero | Se lo representa con un globo de fuego o el corazón encendido, símbolos de la caridad. |
| Francisco de San Miguel | 5 de febrero | Fue un mártir japonés. Se lo representa crucificado al estilo japonés o bien agarrando una cruz. |

Continúa en la siguiente página

| Nombre del santo | Fecha de celebración | Características y atributos |
|-----------------------------|----------------------|---|
| Francisco o Franco de Siena | 11 de abril | Fue un carmelita muy penitente. |
| Francisco del Castillo | | Realizó actividades apostólicas y difundió el culto a la Virgen de los Desamparados. |
| Francisco del Niño Jesús | 26 de diciembre | Fue singularmente caritativo. |
| Francisco Javier | 3 de diciembre | Se lo recuerda como protector de los misioneros y los marinos. |
| Francisco Solano | 14 de julio | Se lo representa rodeado de indios y negros, con una concha, un violín y un crucifijo, este último como símbolo de su conversión. |

Fuente: Ferrando (1950) y Lanman y Kemp-Barclay & Co. (2007).

Al igual que la mayoría de los santos católicos, los franciscos recién mencionados se dedicaron a vidas humildes y fueron obedientes a los mandatos de Dios. No existen argumentos claros que relacionen el nombre de Francisco a las ñatitas. No obstante, como ya dijimos, los devotos creen que las mejores ñatitas son aquellas que murieron en accidentes, tal como sucede con varios mártires católicos, que murieron antes de tiempo al ser inmolados. Quizás la relación más obvia sea que San Francisco de Asís y San Francisco de Borja aparecen portando calaveras como atributos.

MARTÍN Y MARTINA

Además de Francisco y Francisca (o Pancho y Pancha), es usual que las ñatitas se llamen Martín o Martina, quizás por la cercanía de estos dos últimos nombres con la palabra “mártires”. También es común el nombre de Cirilo, como me contó René Lima en una entrevista que le hice el año 2000:

Martín y Cirilo son dos [ñatitas] que han muerto como mártires. Normalmente se dice Martín o los Cirilos, que nosotros les decimos Cirilos porque son las calaveritas. Los Cirilos y los Martines. Si usted quiere averiguar qué se llama, si se llama Martín o Cirilo [pensará] “no, no puede ser, mucha coincidencia”, Martín, Cirilo, Cirilo, Cirilo... Yo le digo no, no es coincidencia, sino que es así. Es por eso que se llaman Martín o Cirilo. Ahora, a los que nos revela[n] en sueño el nombre, les ponemos su nombre correspondiente. Así es. Y hay

algunos por ejemplo que de algún familiar sacan también, entonces le ponen su nombre correspondiente. Esos no, entonces ya no se llaman Martín [o] Cirilo, pero de otros que no saben su nombre siempre van a encontrar su nombre Martín [o] Cirilo. Los mismos estandartes dicen Martín Cirilo.



Estandarte en honor a dos ñatitas, llamadas Martín y Cirilo. (Foto: Susana Zuazo Arana.)

En el santoral católico, existen varios Martines, pero tan solo un par de Cirilos, a saber: Cirilo de Alejandría (370 d.C.), Cirilo de Jerusalén (315-386 d.C.) y San Cirilo o Constantino (827-869 d.C.), cuyos actos no se relacionan con las ñatitas. Respecto a los Martines, sus distintos nombres y características figuran en el Cuadro 5.

Cuadro 5: Martines y Martinas del santoral católico

| Nombre del santo | Fecha de celebración | Características y atributos |
|------------------------|----------------------|---|
| Martín I | 12 de noviembre | Fue el primer papa con ese nombre. Lo apresaron cuando se negó a aprobar la herejía monofisita. ¹²⁹ Murió enfermo después de recibir malos tratos. |
| Martín de Hinojosa | 5 de mayo | Fue obispo de Sigüenza. ¹³⁰ Realizó labores humildes a pesar de su alto cargo. En su imagen, a veces lo acompaña un ángel que lleva la cabeza de un santo. |
| Martín de la Ascensión | 5 de febrero | Fue un mártir japonés, crucificado al estilo japonés junto a otros 25 sacerdotes. |
| Martín de León | 11 de enero | Se le presentó San Isidro entregándole un libro. Hizo largos viajes de peregrinación. |
| Martín de Porres | 5 de noviembre | Destacó por su humildad y paciencia. Tuvo una vida austera y penitente; atendió a enfermos y a pobres; y dio de comer a los animales. |
| Martín de Tours | 11 de noviembre | Vivió una vida austera. Se lo representa como escritor, con un crucifijo, libros, atril, tintero, sello, campanilla y una calavera. |
| Martín Matías | Sin fecha | Se lo representa atravesado por la lanza de un indígena. |
| Martina | 30 de enero | Mártir romana que fue entregada a los leones. Dominó a las bestias y estas se echaron a sus pies. Se la representa con fuego, tenazas y garfios acerados. Fue decapitada y de sus heridas manó leche. |

Fuente: Ferrando (1950) y Lanman y Kemp-Barclay & Co. (2007).

Los Martines del santoral católico fueron, casi todos, mártires de vida humilde, austera y penitente. Además, de los ocho santos citados, tres están relacionados con la cabeza, ya sea por decapitación o porque portan un cráneo como atributo. Otra relación importante con nuestro tema de estudio es la muerte violenta de estos santos, pues se cree que las ñatitas fallecidas violentamente son más poderosas. Aquí podemos citar a Louis-Vincent Thomas quien, a propósito de las muertes

146 Negación de la presencia de dos naturalezas en Jesucristo.

147 Ciudad de la provincia de Guadalajara, en España.

violentas, retoma una creencia africana, señalando que “en sociedades militares como la de los zulúes en África, los que mueren por accidente, los que son asesinados o se suicidan, quedarán como almas errantes sobre la tierra para perseguir a los vivientes con su odio” (1975: 179). Del mismo modo, mientras más violenta haya sido la muerte de una ñatita, mayores poderes tendrá esta para favorecer a sus devotos, tal cual testifican diferentes personas.

Por otro lado, el cráneo que muchos de los santos sostienen simboliza la vida penitente, en rechazo a los placeres de la vida. En contraposición, en el mundo andino, los poseedores de ñatitas pretenden bienestar material y riquezas gracias a la posesión de calaveras.

LOS SANTOS DEL 8 DE NOVIEMBRE

Además de haber entregado sus vidas a la devoción cristiana, muchos de los santos católicos fueron también mártires que murieron defendiendo su fe. En el *Almanaque Pintoresco de Bristol* del año 2007, se puede leer que el 8 de noviembre –día de las ñatitas– está dedicado a los “Santos Severiano y Godofredo [y también a] Los Cuatro Santos Coronados” (Lanman y Kemp-Barclay & Co., 2007: 30). Severiano y los Cuatro Santos Coronados fueron mártires; Godofredo, por su parte, fue arzobispo.

Como hemos dicho, los dueños de ñatitas consideran que los cráneos más poderosos son aquellos que sufrieron las muertes más violentas. Igualmente, muchos de los santos católicos murieron violentamente en su condición de mártires. Si bien la información aquí propuesta es solo parcial, puede decirse que las ñatitas son nombradas como Martines y Franciscos porque muchos de estos santos fallecieron violentamente y porque muchos de ellos portan cráneos como atributos o porque, como en el caso de Martina, su martirio fue la decapitación.

LA CABEZA COMO ATRIBUTO DE LOS SANTOS

Algunos santos –reconocidos o no por la Iglesia Católica– tienen como atributo un cráneo humano, el cual simboliza su

“vida de anacoreta,⁴⁸ o de austera penitencia y meditación”; es decir, el cráneo es la “expresión de una vida contemplativa” (Ferrando, 1950: 73 y 278). Entre estos santos podemos citar a San Pedro Damiano, quien es representado con azotes, un crucifijo y un cráneo, atributos que “indican su vida penitente” (*ibid.*: 221). Otros santos que llevan calaveras o cuya iconografía presenta cabezas, son los que se incluyen en el Cuadro 6.



Fachada de la iglesia de San Francisco en La Paz. La calavera representa el estilo de vida austero, propio de los franciscanos. (Foto: Milton Eyzaguirre.)

48 Otros atributos principales de los anacoretas son: “la túnica rudimentaria [. . .], el salterio o rosario, una cruz rústica, disciplinas y cráneos, símbolo de la caducidad de las glorias humanas. Para ciertos anacoretas, en la época medieval hubo tendencia a representarlos sin vestidos, cubiertos tan solo con su propio pelo. Más tarde también se les ha vestido con burdos tejidos de palma u otras fibras vegetales” (Ferrando, 1950: 17).

Cuadro 6: Cráneos y cabezas en la iconografía de algunos santos

| Nombre | Fecha de celebración | Características y atributos |
|---------------------------------|-------------------------------|---|
| Agustín de Hipona | 28 de agosto | Se lo representa como escritor, con libros, un crucifijo, un atril, un tintero, un sello, una campanilla y una calavera. |
| Bruno de Colonia | 6 de octubre | Se lo representa con una calavera. |
| Carlos Borromeo | 4 de noviembre | Se lo representa con una calavera, disciplinas ⁴⁹ y cilicio. ⁵⁰ |
| Catalina de Alejandría | 25 de noviembre | Murió decapitada. Se la representa con la cabeza del emperador romano Majencio a sus pies, que es quien ordenó su decapitación. |
| Catalina de Siena | 30 de abril | Se la representa con un libro, un tintero y una calavera. |
| Catalina Thomas | 5 de abril | Se la representa con una calavera, como expresión de su vida contemplativa. |
| Dalmacio o San Dalmau Moner | 24 de septiembre | Se lo representa con instrumentos de penitencia, la cruz y una calavera. |
| Dionisio de París | 9 de octubre | Fue flagelado, arrojado a las fieras, metido en un horno ardiendo, crucificado y decapitado en la colina de Montmatre, en París. Su imagen lleva su cabeza entre las manos. |
| Felicidad o Felicitas | 10 de julio y 23 de noviembre | Fue martirizada con sus siete hijos. Su imagen muestra las siete cabezas decapitadas de los pequeños sobre un libro. |
| Fermín, Fermino, Firmio o Firmo | 7 de julio y 25 de septiembre | Fue torturado y decapitado. Se lo representa con su cabeza entre las manos. |
| Francisco de Asís | 4 de octubre | Se lo representa con una calavera sobre un libro o al lado de un rosario. |
| Francisco Borja | 10 de octubre | Se lo representa con una calavera y una corona imperial, recordando la muerte de la reina Isabel. |

Continúa en la siguiente página

49 Instrumento, hecho ordinariamente de cáñamo, con varios ramales, cuyos extremos o canelones son más gruesos, y que sirve para azotar (RAE en línea)

50 Saco o vestidura áspera que usaban antiguamente para la penitencia (*ibid.*).

| Nombre | Fecha de celebración | Características y atributos |
|----------------------------|----------------------|---|
| Frutos o Fructuoso | 25 de octubre | Viste la túnica raída de los anacoretas. Se lo representa con una cruz rústica, disciplinas y una calavera. |
| Guillermo | 10 de febrero | Se lo representa con una calavera, un crucifijo, una estampa y otros atributos propios de una celda monacal. |
| José Oriol | 23 de marzo | Lleva una calavera y disciplinas. Se lo representa rodeado de tullidos y pobres. |
| Juan Bautista | 24 de junio | Fue decapitado. Su cabeza es representada sobre un plato. |
| Juan de Capistrano | 28 de marzo | Fue inquisidor y predicó la cruzada contra los turcos. Se lo representa sosteniendo cabezas con turbantes. |
| Judit | 27 de septiembre | Se lo representa agarrando la cabeza del general asirio Holofernes por los cabellos. |
| Laureano | 4 de julio | Fue martirizado y decapitado. Se lo representa entregando su cabeza a sus verdugos, para que estos la lleven a Sevilla. |
| Leonardo de Porto Maurizio | 20 de noviembre | Se lo representa con un crucifijo o con una calavera. |
| Lorenzo | 10 de agosto | Se lo representa con la cabeza del emperador romano Valeriano reposando a sus pies. |
| Luis Gonzaga | 21 de junio | Se lo representa con el lirio, disciplinas y una calavera. |
| Margarita de Cortona | 22 de febrero | Se lo representa llevando una calavera entre las manos. |
| María Egipcíaca | 2 de abril | Se la representa con una calavera entre sus cabellos largos. |
| María Magdalena | 22 de julio | Se lo representa orando frente a una tosca cruz y a una calavera. |
| Nicasio | 14 de diciembre | Se lo presenta decapitado con la cabeza en sus manos |
| Onofre | 12 de junio | Se lo representa con una calavera, que puede estar ubicada en cualquier lugar del cuadro. |

Continúa en la siguiente página

| Nombre | Fecha de celebración | Características y atributos |
|--------------------|---------------------------|---|
| Pablo | 25 de enero y 29 de junio | Fue decapitado. Su cabeza aparece representada reposando sobre un plato. |
| Pablo Ermitaño | 15 de enero | Se lo representa con un salterio, una palmera, una calavera y disciplinas. |
| Pedro Canicio | 27 de abril | Se lo representa llevando un crucifijo y una calavera. |
| Pedro Damián | 23 de febrero | Se lo representa con un crucifijo y una calavera. |
| Pedro de Alcántara | 19 de octubre | Se lo representa extremadamente delgado, junto a una calavera y a una columna con un crucifijo. |
| Rosalía de Palermo | 4 y 15 de septiembre | Se la representa con un crucifijo y una calavera. |
| Santiago el Mayor | 25 de julio | Fue degollado por el rey judío Herodes Agripa. |
| Sara | 13 de julio | Se la representa con un crucifijo y una calavera. |
| Serafina | 29 de julio | Se la representa con un crucifijo y una calavera. |

Fuente: Ferrando (1950) y Lanman y Kemp-Barclay & Co. (2007).

Solo dos de los santos previamente enlistados tienen sus fiestas patronales en noviembre: San Carlos Borromeo y San Leonardo de Porto Maurizio. Sin embargo, durante el trabajo de campo, ninguno de ellos fue mencionado en relación con las ñatitas. Resulta más significativo, en cambio, que los cráneos simbolicen una vida disciplinada en la iconografía de estos santos, o que en sus representaciones haya cabezas decapitadas –ya sean las de las víctimas o de los victimadores–, como símbolo de martirio.

11.2. EL CULTO A LAS ÑATITAS

¿SANTO SERÁ?

El sincretismo entre la cultura española y la andina hizo que muchos de los santos católicos fueran asociados a espíritus, fenómenos naturales e incluso actividades cotidianas. Por tanto, no sorprende que Santiago Apóstol sea asociado a Illapa (o dios del rayo) y que a San Andrés se le atribuyan las sequías o que incluso se le considere un demonio.

Son diversas las fiestas que se realizan en los Andes en honor a santos, cristos o vírgenes. De hecho, en algunos lugares, se cree que los santos son dioses, como anota Monast: “Hay un Dios superior y tres dioses inferiores que son: Santiago, Soberano (el Santo Sacramento) y Concepción (la Inmaculada Concepción)” (1972: 23).

Las ñatitas no poseen vínculos instituidos con los santos, pero son consideradas como tales por sus devotos, quienes les ofrecen misas y fiestas. Así, cristos, vírgenes, santos y ñatitas reciben las mismas atenciones en las celebraciones andinas. De hecho, los devotos “recurren a la iglesia esporádicamente para hacer bendecir algún santo, o al niño Jesús o a la ñatita; su presencia en la iglesia es eventual y en determinadas épocas del año” (Guaygua y Castillo; 2008: 33).

Es común que en las novenas⁵¹ que anteceden al preste de las ñatitas se recen todos los fragmentos del rosario estipulados por la Iglesia Católica. Es significativo, además, que en muchos templos católicos andinos los *t'uxlus* convivan con los santos católicos, compartiendo los mismos espacios. A propósito, citemos a Monast, quien estudia cómo los santos son concebidos en el mundo andino:

[...] después de la muerte el hombre no es un santo, sino un alma [...] el santo no es un ser santificado y salvado por el Cristo, como tampoco son los demás hombres [...]. Para el indio, el santo es un ser que no ama; no es un mensajero del amor (1972: 73).

Monast continúa su descripción explicando qué suponen los santos para los aymaras en realidad. Según este autor, en los Andes un santo es:

Una divinidad de segundo orden [...] viene después del Padre Eterno, pero se halla en la esfera de la divinidad; en suma, es un *sullca* dios [...]. Es un ser eterno [...]. La preocupación primera del santo será

51 Ejercicio de devoción dedicado a algún santo o a Cristo en sus advocaciones. Consiste en rezar durante nueve días. En el contexto de las ñatitas y en otras fiestas patronales, las novenas se efectúan durante los nueve días que anteceden al preste, durante nueve semanas antes del preste (rezando, por ejemplo, el viernes de cada semana) o una vez al mes durante nueve meses. Incluso hay novenas que solo duran los tres días que anteceden al preste. Esta periodicidad depende del lugar de origen de los devotos y de cómo estos se ponen de acuerdo.

castigar a los hombres [...]. En su vida cotidiana, la principal preocupación del aymara no es recibir favores –que desea ciertamente, no hay por qué excluir las actitudes oportunistas–, sino desviar la cólera del santo. Pues, en efecto los santos son muy propensos a sancionar la menor falta de delicadeza hacia ellos por parte de los hombres [...] (*ibid.*).

Algunas de las características de los santos propuestas por Monast corresponden a los atributos de las ñatitas. Por ejemplo, se sabe que son divinidades de segundo orden y que deben recibir la bendición de Dios por medio de los sacerdotes, para así consolidar su carácter divino. También se sabe que exigen consideraciones por parte de sus devotos: “Durante todo el mes de octubre hasta el martes después de Todos Santos, los *sullca dios* (las almas) exigen atenciones particulares” (Monast, 1972: 193). Se cree, inclusive, que si no las reciben, pueden enfadarse. Sin embargo, los devotos no solo evitan la ira de estas calaveras, sino que les piden favores. Estas solicitudes son normales y no casos aislados de oportunismo, como sugiere Monast. Para René Lima, entrevistado el año 2002:

La fe mueve montañas. Nosotros, a través de Dios (soy muy católico), tenemos a mi Raúl; [él] es un guardián, guardián de la casa. Raúl es el que nos acompaña en el negocio, comercio, en el trabajo... Nosotros oramos para él, para que Dios le perdone todos los pecados que ha cometido en la tierra cuando era humano. Y a la vez le pedimos a él que interceda por nosotros, porque sabemos que él goza de la vida celestial de Dios, la gloria de Dios. Entonces nosotros le pedimos para que interceda por sus seres queridos que quedamos aquí en la tierra para que nos vaya bien.

Otra característica importante que relaciona a las ñatitas con los santos es que, en los Andes, estos últimos no son considerados seres puros, como propone el catolicismo, sino más bien entidades con defectos:

[Los santos son] propensos a la bebida con una marcada tendencia a la embriaguez. [Son] celosos; sobre todo entre ellos, con respecto a los honores que los seres humanos puedan rendirles; y se verán prontamente humillados en su orgullo si uno de ellos es celebrado con más solemnidad que los otros. Vanidosos: buscan la manera excesiva los honores de los seres humanos y son puntillosos, como un prelado ante las cuestiones de etiqueta. Vengativos: prontos a vengarse y castigar. Enfermos: sí, a pesar de su vanidad y de su orgullo,

pueden –rasgo humillante– enfermarse y necesitan ser curados por el hechicero para poder sanar (Monast, 1972: 74).

Recordemos que en los prestes de las ñatitas se suele consumir mucho alcohol (aunque no en todos los casos). Respecto a los celos, las ñatitas no son celosas; de hecho, en muchas ocasiones, acompañan durante el preste a otras calaveras que sí son las festejadas. Las ñatitas tampoco son vanidosas, pues permiten ser veladas en cualquier espacio, pero siempre exigen que les brinden las atenciones necesarias, como por ejemplo coca, flores y bebidas cada lunes. El 8 de noviembre, el altar donde yacen no debe ser lujoso; en realidad, este se arma de acuerdo a las posibilidades de los devotos. En cambio, sí son vengativas, ya sea con quienes han sido irresponsables con ellas o con aquellas personas que han ocasionado algún mal a sus devotos. Las ñatitas no se enferman, pero sí piden descansar a través de los sueños. Si quieren reposar definitivamente, pero no son escuchadas, suelen anunciar mala suerte o enfermedades a sus poseedores.

Como hemos visto, algunas de las características de los santos citadas por Monast son compartidas por las ñatitas. Sin embargo, las atenciones que estas reciben de sus devotos las ubican en el mismo plano que los santos. Por citar un ejemplo, el año 2007 fui invitado al preste que celebraba a las ñatitas Martín y Martina. En la puerta del local, los invitados comenzaron a rezar algunas partes del rosario en honor a ellas. Al finalizar la oración, una mujer dijo: “Señor Dios, recibe esta oración para Martín, Martina”; el resto de los asistentes contestó: “Que se reciba la oración”. Posteriormente, se armó un altar donde se ubicó a las ñatitas junto a velas y ofrendas florales. Allí, los invitados fueron acercándose para rezarles y pedirles favores, tal cual como se hace con los santos.

Otro ejemplo que asocia a las ñatitas con los santos viene del Norte de Potosí. Allí se afirma que los muertos ancestrales son equiparables a los santos, a los cuales denominan “santos-momias”, pues ambos son sacados en procesión. Así:

[...] se percibe la iglesia como una especie de chullpa oscura, donde están sentados los muertos ancestrales (las y los santos-momias),

atendidos por los mayordomos del lugar, con solo un vistazo de la luz del sol cada día cuando sale del este. En el pasado reciente, cada mayordomo y su esposa atendían a los santos más importantes del lugar como si fueran momias ancestrales en los ritos que ocurrieron semanalmente y antes de las salidas periódicas de estos santos de la iglesia para dar la vuelta de la plaza (Arnold, 2008: 80).

Al observar las representaciones sociales en torno a las ñaitas, podemos afirmar que en los Andes estas calaveras son consideradas santos, aunque la Iglesia Católica no quiera aceptar tal asimilación.

¿DEIDAD SERÁ?

En el contexto andino, los muertos son considerados *sullka* dioses o dioses menores, capaces de intervenir en el ciclo agrícola. Según Hans van den Berg, las semillas están secas como los huesos y, por esta razón, en la fiesta de los muertos, en noviembre, se pide agua (1987: 8). La relación entre la vida y la muerte es muy importante en los Andes y data de hace muchos siglos. En el pasado, por ejemplo, los moche sacrificaban humanos para beneficiar el ciclo vital de la comunidad y ese sacrificio no suponía ninguna saña contra la víctima, la cual era considerada simplemente como una mensajera hacia el otro mundo (Ansión y Sifuentes, 1986: 65). La vida es lo más importante que puede ofrecerse a las *wak'as*: “la vida de la colectividad está por encima de las vidas individuales [...] más vale que muera uno a que mueran todos. El que muere así se convierte en un mensajero hacia los dioses” (*ibid.*: 67).

Los muertos son *sullka* dioses porque llevan mensajes de este mundo al mundo de las divinidades, un papel fundamental en la concepción andina que se mantiene aun hoy en día. Siguiendo a Cristóbal de Molina, en el siglo xvi:

Y hecha esta oración ahogaban a las criaturas, dándoles primero de comer y de beber a los que eran de edad, y a los chiquitos sus madres, diciendo que no llegasen con hambre ni descontentos a donde estaba el Hacedor. Y a otros sacaban los corazones vivos, y así con ellos palpitando los ofrecían a las huacas, a quien se hacía el sacrificio: y con la sangre untaban, casi de oreja a oreja, el rostro de la huaca, a lo cual llamaban *pirac* (1916: 73).

En la concepción católica, Dios es una sola entidad espiritual. Dentro de la religiosidad andina, en cambio, cada uno de los muertos se convierte en un pequeño dios que convive con otras deidades. Si bien la muerte es un fenómeno físico universal, cada cultura la interpreta de distinto modo. Este fenómeno biológico se convierte, entonces, en un sistema de control social que le permite a cada cultura reforzar o rechazar algunas acciones de la cotidianeidad. Además, las sociedades –en contacto con sus divinidades– codifican distintos mensajes que permiten saber cuándo una persona morirá. Para ello, los sueños pueden ser el canal, como también algunos fenómenos climáticos.

Según Bertonio, cuyo diccionario data de 1612, la palabra *sullka* significa “menor o inferior respecto de otra cosa” (1984: 325). De acuerdo con Monast, un *sullka* dios es un “dios de segundo orden” (1972: 28). Igualmente, en una entrevista personal, la señora Maruja Mancilla (2009) me dijo que este término puede ser traducido como “segundo dios”.

Recapitulando, tenemos que las almas de los muertos son conocidas en el mundo andino como *sullka* dioses. Por tanto, podemos afirmar que los espíritus de los antepasados son considerados como divinidades, dioses menores, a quienes se rinde culto en el Día de Difuntos. Monast sugiere que el tiempo de los *sullka* dioses es noviembre y que, durante ese tiempo, nadie debe casarse. Si una pareja se atreve a hacerlo, corre el riesgo de que “las almas vengan a devorar a sus niños” (1972: 28). A propósito, hace un par de años fui nombrado padrino de un matrimonio. Como se acostumbra, los interesados me “rogaron”⁵² para que aceptara. Me pidieron que los recibiera en octubre, pero, por razones ajenas a nuestra voluntad, no pudimos reunirnos ese mes. Entonces, yo les propuse que lo hiciéramos en noviembre, mas la negativa fue rotunda. Finalmente, la reunión fue en diciembre, al igual que la boda. Además, la celebración se efectuó en mes y año par, conforme a las tradiciones andinas.

52 Las familias de los novios “ruegan” a una persona para que esta acepte convertirse en el padrino o la madrina de la boda.

El tiempo de los muertos no solo abarca del 1 al 2 de noviembre, sino que se extiende durante todo ese mes, pues todos los días de noviembre están dedicados a celebrar a los *sullka* dioses. Como vimos, Guamán Poma se refería a este mes como el *Ayamarca*, mes de los difuntos, cuando se los sacaba en andas para compartir con ellos bebidas y comida, y para cambiarles de ropa.

Repasemos ahora algunos términos importantes relacionados con la muerte en el contexto andino. Los muertos que fallecieron de mala manera son denominados *yancca* o *huaracusña hihuañana*. En cambio, los fallecidos que tuvieron una muerte buena son llamados *sappa hihuañana* o *cusiniqui hihuattha*.

Por ejemplo, varias crónicas del siglo xvi cuentan que, en la época incaica, para los funerales de Huayna Capac se sacrificó a mil personas a fin de que acompañaran al inca al más allá. La muerte de estos sacrificados era una buena muerte. La muerte de Atahuallpa igual puede ser considerada como buena, ya que el inca prefirió morir ahorcado antes que ser quemado. Según nuestra visión actual, cualquiera de los dos castigos sería igualmente terrible, pues ambos llevan a la muerte; pero para los incas había una gran diferencia, dado que Atahuallpa no podía permitir que su cuerpo desapareciera en el fuego. Por entonces, cuando un Sapa Inca moría, su cuerpo momificado era ubicado en el templo de Qoricancha o templo del Sol, en el Cusco. Esto porque su presencia física era importante para la comunidad y, además, porque en su momia aún residía alguna de sus almas (Molina, 1916)

La dedicación de los incas a los muertos sorprendió a Pedro Cieza de León. En sus palabras:

[...] es cosa admirable ver la gran cantidad que hay de muertos por estos arenales y sierras secadales y (los Yungas secos) apartados unos de otros se ven gran número de calaveras y de sus ropas ya podridas y gastadas con el tiempo. Llaman a estos lugares que ellos tienen por sagrados Guaca [...] (1986: 197).

Actualmente, en los Andes se cree que las personas tienen más de un alma y que al momento de la muerte al menos una de estas se queda en el cuerpo del difunto. Los vivos, entonces,

se dirigen a ella para pedirle fertilidad, abundancia y otros favores. Convertidos en *sullka* dioses, los muertos continúan acompañando a los suyos, ya sean familiares o miembros de su comunidad. Así lo afirma Vicenta Mamani, quien habla sobre los muertos:

[...] en la comunidad de Ticohaya⁵³ [...] cuando una persona deja este mundo terrenal se tiene la fe de que se fue a vivir en la otra vida. Ya se convierte en “sullka Dios” (Dios menor) y desde allí les seguirá acompañando a sus familiares que se quedan en esta vida (2002: 70).

Otros términos importantes son *haquena ampara pana hihua-tha*, que suponen una muerte violenta. En la actualidad, este tipo de muerte es favorable para los poseedores de ñatitas, pues se cree que los cráneos de quienes fallecieron violentamente son más favorables para los devotos y sus intenciones. También está la muerte repentina, conocida como *urañana*, *hakathamaqui*, *hani amajasiatatha* o *hani lesus sassinaqui hihuatha*.

Por su parte, Bertonio denomina a los muertos como *amaya* o *hihuata* (1984: 15), denominaciones que se usan para referirse al difunto que está a punto de ser enterrado y al cual hay que ofrecerle un velatorio y un lavatorio antes del entierro. Siguiendo a Bertonio, el velatorio era conocido como *pacallitha*, *likhiritha* *pacarijatha*, que supone “velar toda la noche sin dormir, lo cual acostumbran cuando hazen alguna grande hechizería” (*ibid.*: 130). Actualmente, velar sigue siendo una costumbre muy arraigada en la cultura andina. Los parientes acompañan al muerto, que aún está caliente, y lo ayudan a encontrar el camino, pues al no conocer su condición real y estar confundido, podría perderse. Lastimosamente, los salones velatorios no respetan esta tradición y suelen echar a los dolientes a la medianoche. Por esta razón, muchas personas prefieren velar a sus muertos en sus casas, con coca, té con té, legía, cigarros y dulces. En algunas regiones, principalmente en Oruro y en Potosí, en los velatorios se juega con cartas e incluso se cuentan chistes, tal como sucede en la celebración del Día de Difuntos.

53 Situada en la provincia Camacho del departamento de La Paz, cerca al camino La Paz-Puerto Acosta y a orillas del río Suches.

Respecto al entierro, Bertonio se refiere al *amaya uta* (*ibid.*: 15), que no consistía propiamente en un enterramiento, sino en hacer una “casa” para el muerto sobre la tierra. En oposición, la forma actual de enterrar se conoce como *imani*.

En la época prehispánica y durante los primeros años de la Colonia, el entierro solemne era conocido como *hccha chupimpi* o *yaampi imatha* (*ibid.*: 218) y era exclusivo para personas con altos grados jerárquicos. En cuanto a las sepulturas parecidas a las casas, construidas con muchas piedras para enterrar gente principal, se denominaban *callca* (*ibid.*: 430).

Lo que ahora conocemos como *chullpa* era el espacio donde colocaban a los difuntos con el *asanco* o tocado cefálico con plumas. Los *chullpares* o *chullperíos* –que son castellanizaciones de la palabra quechua– hacían referencia, entonces, al espacio y no al muerto, y se diferenciaban de las *callca*, pues es probable que los *chullpa* estuvieran destinados solo a la gente común.

¿DIABLO SERÁ?

Después de la llegada de los españoles a América, el término *supay* comenzó a usarse en el ámbito religioso como sinónimo de demonio. Sin embargo, antes de la conquista, esta palabra estaba vinculada a la muerte y no al diablo.

Actualmente, son varias las investigaciones que tratan de explicar el origen de la danza de la Diablada en la mitología andina, hablando de una deidad llamada *Supay*. Empero, no explican el origen y las características de esta divinidad. Es importante tomar en cuenta que en la época colonial este término fue resignificado, usándolo para explicitar la lucha entre el bien y el mal que abanderaba la Iglesia Católica contra las idolatrías andinas. Ya en el siglo xvii, los cronistas españoles asimilaron la palabra *supay* a “diablo” o “demonio”. Así lo hicieron Diego González Holguín en 1808 y Bertonio en 1612. Domingo de Santo Tomás, cuyo diccionario data de 1560 –el más antiguo de la lengua quechua–, explica que *supay* puede ser un ángel bueno o uno malo. Pero, en 1588, Bartolomé Álvarez decía *supay* para referirse a un muerto o a un anciano a punto de morir.

Después de 28 años de realizada la conquista en el Perú, Santo Tomás afirmaba que Dios había hecho el cielo para que los ángeles buenos viviesen en ese lugar y que a los ángeles malos que no obedecieron a Dios, en cambio:

[...] por fus peccados, los echo Dios del cielo y defterro aca abaxo de la tierra, al infierno en gran fuego, y obfcuridad, y hedor donde hafta agora eftan, y eftaran para siempre encerrados, padeciendo por sus peccados. Y eftos fon los que en vueftra lengua llamays (mana allizupay) Y nofotros en nueftra, les llamamos diablos (1992: 154 [énfasis propio]).

En su *Lexicon*, Santo Tomás dice:

Çupay: angel bueno o malo, demonio bueno o malo, demonios, trasgo (criatura mitológica en España, duende travieso) de casa.

Alliy zupay: angel bueno.

Mana alliy zupay: angel malo (2005: 713).

Es importante resaltar que Santo Tomás denota la ambigüedad del término *supay* en sus definiciones, seguramente influenciado por el contexto andino. Recordemos que en ese entonces los habitantes del *manq'a pacha*, entre ellos los antepasados conocidos como *amaya* o *mallquis* –ya sean muertos recientes o muertos antiguos– podían ser benignos o malignos. Sin embargo, y a pesar de dicha ambigüedad, Santo Tomás continuó asimilando las palabras *supay* y diablo en sus conversaciones con los indios:

[...] guañuptinc (quando mueren) vcupachaman (abaxo de la tierra) zupaypa (del diablo) guaciman (a la cafa) ringa (yran) [...]. Chacay (Ya aquellos) acuyllacona (bellacos) mana alli zupay (mana allí zupay) timijquichiguan (en vueftra lengua) xutioc (fe llama), ñocaycop (en nueftra) viracochap fimijco (de los chriftianos lengua), diablos xitiocmi (diablos fe llaman) (1992: 153-155).

Santo Tomás se refiere, igualmente, a *çupan*, cercano al término *çupay* (1992: 153), que significa la sombra de una persona o un animal. Esta definición recuerda al *ch'iwi*, es decir, a una de las almas. Citemos aquí a Gerardo Fernández, a propósito de la sombra:

[Las *chullpas*] los agarran desde adentro, sorprendiéndoles en los caminos durante los acostumbrados viajes a pie por las quebradas o collados, puede ser en las propias chacras de cultivo o en las

inmediaciones del hogar: les agarran y se los llevan consigo [...] se llevan su ch'iwi, su sombra o, al menos, una de las tres sombras (kim-sa ch'iwi) que forman parte de las personas (1999: 150).

En 1583, el *Catecismo Mayor* del Concilio de Lima zanjó aún más la significación del término *supay*. En él podemos leer:

121. Kilin supaypas asipayasunkichikmi, sawkapayasunkichikmi (El demonio mismo debe reírse y burlarse de ustedes [...]).

[...]

123. Ma ñiway, pim chay waka muchayta, ima muchayta ñawpaqlla paqarichirqan? Manam pipas (Pero díganme, ¿quién inventó el hecho de adorar estos huaca u otras cosas? Nadie).

124. *Supaymi* "kay kayta runakuna ruraspa ukupachaman rinqa" ñispa (Es el demonio, pues sabe que si los hombres hacen estas cosas irán al infierno) (Autoridad del Concilio Provincial, 2003: 91 [énfasis propio]).

Supay es definitivamente asimilado como demonio. Además, se establece que los *supay* viven en el *ukupachaman* o el espacio de abajo, es decir, el infierno. Para los andinos, sin embargo, este lugar es simplemente el espacio donde habitan sus muertos o, al menos, donde mora una de las almas de sus muertos.

En el "Sermón XIX" del *Tercer Catecismo*, publicado en 1585, se solicitaba a los indígenas que dejaran de celebrar a sus deidades, pues en realidad estarían adorando al demonio:

88. Ama ñawpa pacha machuykichikkunap paqarisqa takinta takinkichikchu (No debe ejecutar los bailes acompañados de cantos [taki] que sus antepasados celebraban antiguamente y que recuerdan el origen de sus comunidades).

89. Chaykuna mana allf takim (Esos bailes son malos).

90. Supaypa takinmi (Son bailes diabólicos) (Autoridad del Concilio Provincial, 2003: 104-105).

En 1608, se imprimió el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua* de Diego González Holguín, cuya publicación ya había sido autorizada en 1575 por el virrey Francisco de Toledo, es decir, 43 años después de la incursión española en América. En ese texto, González Holguín asimila el término *supay* al demonio:

Çupayani: Hazerse muy malo como vn demonio.

Çupaypa yaucuscan: El endemoniado.

Çupay niyoc, o çupaypa çamaycuscan: El que tiene familiar, o habla con el demonio (1989: 347-348).

González Holguín, además, explica que las variaciones del término *supay*, como *supan* o *supay supay*, se traducirían como sombra, duende o fantasma (*ibid.*).

En 1612, Bertonio imprimió su *Vocabulario de la lengua aymara*, que había finalizado en 1602. Ahí, explicaba que *supayu* debía entenderse como demonio (1984: 891). En 1754, Juan de Figuereido reeditó —con algunas correcciones y adiciones— el libro *Arte de la lengua aymara* que había sido escrito en 1603 por Diego de Torres Rubio. Ahí, la traducción de *supay* es definitivamente diablo, como muestra el siguiente fragmento relacionado al mandamiento “No matarás”: “Piotapas ñacacchucanqui? Çupay apfunqui, Çupay apachun, ñifpa? (has maldezido, diciendo que le lleve el diablo?” (1754: 237).

Como hemos notado, durante la Colonia los términos *supay* y demonio fueron contundentemente asimilados. Sin embargo, todavía en la actualidad la ambigüedad permanece y, para los andinos, los *supay* son más bien los antepasados a quienes hay que adorar. En los Andes, los muertos son considerados dioses menores; por tanto, *supay* significa no solo muerto, sino muerto deificado. Anteriormente, todo el mes de noviembre estaba dedicado a los muertos, cuya celebración podía extenderse hasta el Carnaval. A diferencia de las lógicas occidentales, que plantean que las fiestas se celebran en días puntuales, en el mundo andino las festividades abarcaban largos periodos de tiempo. Actualmente, todavía se dedican cuatro meses del año a los muertos, aunque esta costumbre está siendo tristemente invisibilizada.

Según las creencias andinas, entonces, los muertos, a quienes se festeja un tercio del año, ayudan a los vivos. No son demonios, son divinidades que acompañan a sus familias y a sus comunidades incluso después de la muerte, como anota Olivia Harris, quien descubrió el origen del término *supay* durante el Carnaval en Laimes:⁵⁴

54 Ayllu del municipio Uncía, en la provincia Bustillos del departamento de Potosí.

[En] este último rito conocido como el *tapakayu* me fue posible descubrir la identidad de los demonios del carnaval. Yo había estado grabando los *wayñus* de las flautas y al final de la velada empecé a tocarlos de nuevo. Inmediatamente fui detenida por los asistentes que se mostraban horrorizados. La música del *wayñu* pertenecía a los demonios que ya habían sido debidamente despachados a la tierra de los muertos y podían volver de nuevo si escuchaban el sonido de las flautas. Me quedó claro entonces que *los demonios cuya fiesta es el carnaval son en alguna forma los espíritus de los muertos* (1983: 143 [énfasis propio]).

Cuando llega el Carnaval, principalmente en Oruro, se escucha hablar de los *supay* o *supaya*, que para los orureños son los demonios. Desde la Colonia, los evangelizadores asimilaron a los dioses indígenas con diablos. Así, por ejemplo, las *wak'as* pertenecían al panteón diabólico. Sin embargo, si hablamos con justicia, la danza de la Diablada bien podría llamarse “la angelada”, dado que los *supay* pueden ser ángeles buenos o malos que se enfrentan entre sí, venciendo siempre aquellos del bien.

Algunos trabajos en Argentina y en Perú le dan otras connotaciones al término *supay*. Por ejemplo, en el norte argentino, se define *supay* como “uno de los seres malignos de nuestra mitología folklórica... En realidad es el mismo demonio” (en *Folklore del norte*).⁵⁵ Según la información de este sitio web, el *supay* se manifiesta con forma humana, tal como afirmaban los españoles durante la Colonia:

Ha encarnado alguna vez en cuerpo de hermoso mancebo, apareciéndose en un rancho de la espesura para tentar a cierta mujer ingenua. Se ha mostrado otra ocasión como un gaucho rico y joven que visitó la selva en su caballo enjaezado de mágicos arreos (*ibid.*).

Para Adolfo Colombres (2008), quien sigue la tradición argentina, el *supay* preside las reuniones de la salamanca. Asimismo, tiene como súbditos a sapos, víboras y duendes, y a desdichados que le vendieron su alma a cambio de alguna gracia terrena. En este punto, es importante notar que este *supay* argentino comparte con la tradición andina ciertos elementos, como los sapos y las víboras o *saxras*, que forman parte del *kaypacha* o espacio intermedio, de equilibrio entre lo de arriba y lo de abajo. Siguiendo con Colombres, él señala que el *supay*

55 <http://www.folkloreelnorte.com.ar/leyendas/zupay.htm>

es el causante de los maleficios y las pestes, las inundaciones y las sequías; es el señor de las tinieblas que habita el Supihuasín o casa del demonio; sus noches preferidas para cometer sus actos y ritos infernales son el martes y el viernes; la salamanca es su gran cueva; y los gauchos vendían su alma al diablo para poder tocar la guitarra.

Según la información de la página web *Folklore del norte*, en Perú se cree que del *supay* nacieron otras deidades malignas, como el *anchanchu* y los *hapiñuñus*. Atila Karlovich (2006), por su parte, recuerda que Santa Cruz Pachacuti, el cronista indígena, escribió sobre los *hapiñuñus* y los *achaqallas*, y que la tradición posterior menciona el *ñakaq*, el *saqra*, el *iskay uya*, el *waqon* y otros más. Sin embargo, es el *supay* quien ostenta el papel de diablo.

Desde las primeras crónicas castellanas se menciona al *supay* y se lo identifica espontáneamente con el diablo. Según cuentan los cronistas, se trataba de una deidad difundida en todo el ámbito andino, muy temida y asociada con los muertos y su paradero ultraterreno (en *Folklore del norte*). Actualmente, ese término sigue siendo asociado directamente con la muerte. Así, el diccionario de Rodolfo Cerrón Palomino (respecto al dialecto de Junín Huanca) define *supapaay* como “morir” y el de Willem Adelaar (sobre el dialecto tarmeño)⁵⁶ define *supayya* como “morir” y “empobreecer” (en Karlovich, 2005).

Durante muchos años, los lingüistas han tratado de realizar una traducción justa del término *supay*. Se sabe que antes de la llegada de los españoles esta palabra no se asociaba a un ser maléfico. En ese entonces, en el mundo andino no existían ni el dios ni el diablo católico, solo *wak'as*, *anchanchus* o *hapiñuñus*, los cuales posteriormente fueron asimilados como demonios, pero que al inicio estaban más relacionados a los muertos. En 1588, Bartolomé Álvarez decía:

Trataré de las adoraciones que hacían a los muertos que, aunque no los adoraban como dioses, tenían sus inteligencias en manera como si sus difuntos estuvieran en parte buena y de descanso, y en lugar donde por sí mismos pudiesen socorrer o hacer bien a los vivos (1998: 89).

56 Pertenciente o relativo a Tarma, provincia del departamento de Junín, Perú (RAE en línea).

Es probable que los indígenas no le hubieran dicho a Álvarez que para ellos sus antepasados realmente eran dioses, pues querían evitar la quema de las momias, como hizo Polo de Ondegardo en el Cusco, siguiendo su programa de extirpación de idolatrías.

En 1595, Fray Luis Jerónimo de Oré sostenía, a propósito de las *wak'as*:

25. Las huacas tienen nariz y no olfatean, tiene manos y no palpan, tiene pies y no caminan.

26. Tiene garganta y no gritan, están parados y o sentados pero no tienen ánima, no se mueven; no tienen otro destino que este (2003: 135).

Oré se refería a las momias, que eran consideradas *wak'as* por los indígenas; es decir, seres sagrados. Ya en 1588, Álvarez afirmaba que las *wak'as* podían ser los muertos, a quienes los indígenas llamaban “*çupai*”.⁵⁷ Los *supay*, por tanto, serían las *wak'as* o los muertos, aunque no olvidemos que no todas las *wak'as* son los muertos.

Para Álvarez: “[a las] *çupai* [...] las tenían por poderosas, para hacer bien: y así las invocaban para sus necesidades y les ofrecían sus sacrificios por ese fin” (1998: 103). Pero, además, aclaraba:

De lo que digo acerca de las huacas –que significaban los pasados a la otra vida– vinieron a entender que los muertos les podían hacer mal en este mundo; y como el diablo –que pensaban ser el muerto– les hacían males algunos y daños, vinieron a entender que los muertos les podían hacer mal [...]. Llamaron *çupai* a los muertos que tenían en veneración, a quien ofrecían sacrificios (*ibid.*: 102).

Esta veneración a los muertos, a quienes se atribuía la “capacidad para interferir –con la misma eficacia que los dioses– en lo que acontece a los vivos” (Cueto, 2008: 126), no gustó a los evangelizadores españoles. Por eso, según Oré: “Todos los huacas y los huillcas (que adoran) los hombres son demonios: aquellos no son dioses; Dios, nuestro padre y seño, hizo el cielo, el espacio de arriba (2003: 137).

57 Fonéticamente, *çupay* y *supay* son iguales. Con el tiempo, la “c” cedilla (“ç”), propia de la grafía castellana antigua, dio lugar a la “s” actual.

Ahora bien, los *supay* también son seres vivos: personas ancianas que están a punto de morir. En sus relatos, Bartolomé Álvarez apuntaba:

Ya yo soy *çupai*. En este dicho entienden que, por haber llegado a tan vieja edad, están ya constituidos para ir donde fueron sus pasados a ser uno como aquellos [...] porque su felicidad, ciencia y fe es entender que han de ir con sus padres a ser como ellos, y que han de gozar con los muertos de lo que allá gozan (1998: 156).

Como anota Álvarez, los ancianos están a punto de volver a sus lugares de origen, es decir, a sus *pacarinas* o *wak'as*, ahí donde viven sus antepasados, los gentiles o *chullpas*. Lastimosamente, la idea de los *supay* como seres aún vivos se ha diluido con el tiempo.

Vale la pena reflexionar sobre el papel de los viejos en las comunidades andinas, tanto en el pasado como en la actualidad. Arnold y Yapita sostienen que los ancianos son guías para su comunidad, pues cuando estos eran jóvenes pasaron por todos los cargos que debe tener una persona en los Andes, en una especie de camino o *thaki*. Según ambos autores, es por esta razón que a los viejos se los llama *thakichiri* o guías del camino. En sus palabras, “el pensamiento de las personas mayores [...] está bien trenzado con los caminos de los ancestros” (Arnold *et al.*, 2005: 236-237). Al respecto, Guaman Poma hablaba de diez tareas que todo hombre y toda mujer debería cumplir en vida. Asimismo, a propósito de los ancianos, decía:

Estos dichos viejos eran muy temidos y onrrados, obedecidos. Estos tenían oficios de asotar a los niños y niñas y dar buenos consejos y doctrinas. Con la poca sombra daua lus y claridad del servicio de Dios y predicaua buenos ejemplos (1980: 175).

Además de cumplir el papel de sabios —que no se limita exclusivamente a los especialistas rituales—, las personas mayores debían cuidar la naturaleza para garantizar “la producción, la suerte y la salud comunal” (Arnold *et al.*, 2005: 237).

Ya en 1585, los españoles notaron que las personas mayores enseñaban a los jóvenes a: echar chicha en el suelo como ofrenda al sol, a la tierra y al fuego; detectar los malos agüeros en base al sonido de los búhos y los ladridos de los perros;

colocar la ropa del enfermo en el camino, para que otra persona se lleve los males; techar las casas con mazorcas de maíz colgantes como protección... Cuando los sacerdotes españoles se preguntaron por ese comportamiento, las respuestas fueron obvias: “¿Quiénes pueden ser los que enseñan estas cosas? Son los ancianos, son los hechiceros los que las enseñan” (Autoridad del Concilio Provincial de Lima, 2003: 101).

Desde hace siglos, los ancianos son importantes para la cultura andina. Al estar cerca de los antepasados y de los dioses, su papel en la comunidad es fundamental:

[...] la fuerza del conocimiento (qamasa) centrada en los “caminos” viene ulteriormente del mundo de los dioses y los antepasados y por tanto, al manejarla, las personas mayores, igual que los especialistas, llegan a manejar la suerte del grupo social (Arnold *et al.*, 2005: 237).

En la misma línea, de acuerdo con Arnold y otros autores, “la persona mayor es considerada chuymani: ‘de mucho corazón’ y ‘de mucho pensamiento’” (*ibid.*: 209). Como ejemplo, se refieren a un anciano que “tendrá un depósito de conocimientos de tipo jurídico” y a una señora que “tendrá un depósito de productos agrícolas” (*ibid.*: 211).

Los *supay*, por tanto, no son solo los muertos, sino también los ancianos que se acercan a la muerte. Son dioses, los abuelos y las wawas, entendidos como el paso anterior y el posterior al mundo de las deidades.

Volviendo a la danza de la Diablada, podríamos concluir afirmando que en ella bailan los *supay*, es decir, los muertos y los ancianos que están a punto de morir. Además, como anota Guamán Poma, los muertos bailaban y festejaban cada mitad del año (1980: 265-271).

La extirpación de idolatrías hizo que el término *supay* fuera asimilado con el diablo. El término se resemantizó, es cierto, pero no por ello el culto a la muerte dejó de ser fundamental en el mundo andino. Los españoles dijeron que los *supay* vivían bajo la tierra, en el *umanqa pacha*. Sin embargo, para los andinos, ese espacio subterráneo no era concebido como algo malo, pues lo consideraban la morada de sus antepasados, los

cuales regeneraban la vida. A propósito, la Diablada no sería la danza de los diablos, sino más bien la danza de los muertos interpretada por los vivos, ya que en un inicio no había diferencias entre ángeles buenos o malos. De hecho, muertos y deidades convivían en un mismo espacio.

En cuanto a las ñatitas en concreto, esta revisión nos sirve para entender las construcciones sociales respecto al número de almas en los Andes y la presencia espiritual de una de estas almas en las calaveras. Asimismo, hemos mostrado que las ñatitas exceden la concepción tradicional de los santos católicos, siendo ellas mismas consideradas santos e incluso dioses. En realidad, podemos concluir afirmando que las ñatitas son definitivamente *supay*, es decir, divinidades que permiten la regeneración de la vida y conceden, entre otros, favores de fertilidad agrícola (en el campo) y de prosperidad económica (en la ciudad).

CAPÍTULO V

ETNOGRAFÍA DE LAS ÑATITAS

Las ñatitas, como se las conoce cariñosamente, son calaveras humanas a quienes se rinde culto durante todo el año. Se cree que estos cráneos albergan una de las varias almas que las personas poseen y a las que los feligreses se dirigen para pedir favores y protección. Su fiesta se celebra cada 8 de noviembre, en las octavas del Día de Difuntos, cuando las ñatitas pasan del mundo privado al público y se apoderan del Cementerio General, de los locales de fiesta y de varias calles de la ciudad de La Paz.

En este capítulo analizamos cuáles son las motivaciones de los feligreses para obtener una ñatita y sus significaciones sociales. Así, estudiaremos su procedencia, sus características, su presencia en la vida privada y pública, y sus exigencias. Igualmente, describiremos las fiestas que se realizan en su honor.



Anciano sentado en el Cementerio General de La Paz. Detrás de él se observa una ñatita. (Foto: Juan Carlos Usnayo.)

1. ¿Por qué tener una ñatita?

Los devotos creen que, al posar una ñatita, esta los protegerá a ellos y a sus familias, y los ayudará a ser más prósperos económicamente. En otras palabras, las ñatitas aseguran la felicidad familiar y la riqueza. Así lo cuenta Clemente Mamani, entrevistado el 2004:

[A la calavera] le hacen dar la misa, inclusive hacen su preste, hacen su fiesta. Yo conozco [una] calavera, es de un señor que tiene transportes pesados, él tiene en su casa la calavera, la ñatita, y es infalible que le haga escuchar la misa, tiene que rogarle en el día de la misa. [Él] lo hace con toda fe, entonces la ñatita es su protectora.

Si analizáramos esta realidad mediante conceptos europeos, hablaríamos de hierofanías, ya que las ñatitas son objetos considerados sagrados. Como dice Mircea Eliade: “un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante” (1985: 19). Los devotos de las ñatitas, entonces, no le piden favores a los restos óseos, sino más bien al alma que allí habita. Según René Lima, entrevistado el 2000:

[La ñatita] Raúl es un guardián, guardián de la casa. Raúl es el que nos acompaña en el negocio, [en] el comercio, en el trabajo [...]. Y él es un guardián para nosotros, es mejor que tener en la casa cien perros.

No cabe duda de que las ñatitas son buenas protectoras de los hogares. Los devotos dicen que cuando una persona está sola en casa, únicamente acompañada por la ñatita, suele escuchar pasos o muebles que se arrastran: “no les dejaba dormir, porque había bulla; ni al baño podían ir”, me contó Lima. De hecho, más de un creyente me dijo que prefiere salir de la casa antes que escuchar estos tétricos ruidos.

De acuerdo con mi entrevistado, Danilo Laura (2002), a las ñatitas se acude:

Para pedir buenas cosas, para pedir deseos: “quisiera que me des trabajo, [que me des] felicidad...”. Muchas personas las usan cuando tienen problemas, cuando pierden cosas. Como te dije hace rato, [las ñatitas] son personas que cuidan la casa. Y eso, hay muchos testimonios, generalmente cuando una persona no está acá, donde están las

ñatitas se mueven las cosas. Si está entrando el ratero, muchas veces [este] se asusta, [la ñatita] no le deja entrar; [las ñatitas] son como unos guardianes espirituales.

Una entrevista a la señora Susan,¹ realizada el 8 de noviembre del año 2000, me confirmó esos datos:

La creencia de nosotros, los que mayormente tenemos ñatitas, es porque se dice que ellas cuidan la casa. Y es verdad. Cuando uno no está en la casa, digamos uno está de viaje, ellos hacen mucho ruido en la casa [...] no hay nadie en el hogar y ellos hacen mucho ruido, para que la gente crea que hay alguien.

A su vez, Germán Guaygua y Beatriz Castillo confirman esta aseveración, como manifiesta su entrevista a la señora Martha:

[...] me decían que ella (la ñatita) cuidaba la casa cuando nosotros no estábamos. Una vez un amigo me dijo que por qué me ocultaba en mi casa, pero yo no estaba. Es más, no había nadie en mi casa y él me dijo que dentro de mi casa había bulla y que había alguien. Yo no le creía, pero otra amiga también me dijo lo mismo (2008: 38).

Según Alison Spedding:

[Las ñatitas] también son utilizadas en contra de los ladrones. Si hay una calavera en la casa, cuando no hay nadie se habla a sí misma dando la impresión a potenciales rateros de que la casa está ocupada para que no entren a robar [...] (2008a: 225).

A las ñatitas también se acude para recuperar objetos robados, como vimos en capítulos anteriores. Las víctimas de robos les piden a los cráneos que atormenten a los malhechores en sueños, para que así estos devuelvan aquello que sustrajeron. Igualmente, los policías de la Fuerza Especial de Lucha Contra el Crimen (FELCC) de El Alto utilizan ñatitas para protegerse de los ladrones. No es casual, por tanto, que al lado del altar a la Virgen de Copacabana haya una ñatita, para la cual encienden velas todos los lunes.

Además de ayudar a los devotos a recuperar objetos sustraídos, los cráneos también interceden por sus devotos, evitando que estos pasen por un mal momento. En la entrevista personal

1 Lamentablemente, no conozco el apellido de esta señora. El audio de su entrevista está dañado justo en el momento cuando le pregunto cuál es su nombre completo.

a Danilo Laura (2002), poseedor de ñatitas, me comentó que un amigo suyo:

[...] tenía una empresa en la terminal de buses y [que] le habían robado mercadería de [la droguería] INTI, mucho dinero, creo que 30 mil dólares en medicamentos que estaba llevando a la Argentina. Denuncias, denuncias... y tenían que meterlo a la cárcel. Casi una semana vino a llorar y llorar [ante mis ñatitas], a rezar, a pedirles con fe. Me dijo que no habían encontrado lo que se ha perdido, pero que no le molestaron. La empresa INTI responsabilizó a todos los empleados por la pérdida... Nunca han encontrado al culpable, pero él se ha librado de muchos problemas. Muchas veces [mis ñatitas] también han encontrado dinero. Mi tía, mis tíos, vienen a ponerles velitas.

Las ñatitas también son útiles para los negocios, como bien muestra el testimonio recogido por Guaygua y Castillo:

Una compañera de feria, tiene su ñatita, se llama Cirilo. Ella me contó que él le ayuda bastante cuando viaja al Desaguadero y a Iquique a traer mercadería; dice que le protege para que no le quiten los aduaneros lo que trae; dice que no tiene que hacer faltar sus flores, velas, coca y cigarro para hacerle fumar todos los viernes, sin fallar, si no se enoja (2008: 36).

Pero, como vimos, las ñatitas no solo son usadas para hacer el bien. Danilo Laura, en la entrevista que le hice, me comentó que “así como son muy bondadosos para cosas buenas, también son bondadosos para cosas malas. [Hay personas que] embrujan, hacen caer a personas derrotadas, roban en base a estas ñatitas” (2002).

La utilización de las ñatitas en actividades maliciosas no está generalizada. Sin embargo, son varios los ladrones que en Bolivia y en Perú les piden ayuda y protección. Hace algunos años, escuché que en la zona paceña Villa Nuevo Potosí, cerca a “La Biblioteca”,² había unos ladrones peruanos con calaveras. Según se decía, esas calaveras se encargaban de embrujar a las personas para que durmieran profundamente, mientras que los malhechores robaban la casa. Igualmente, se dice que en la zona alteña 16 de Julio, los ladrones tienen “sus ñatitas y se

2 Este lugar, conocido como La Biblioteca, no tiene nada que ver con su nombre. Al parecer, en el pasado, allí sí hubo una biblioteca, pero ya en 1986 (cuando supe de su existencia), en ese espacio solo había una cancha de fútbol y un pequeño mercado, lugares que permanecen hasta hoy.

recomienda[n] a ellas para que puedan distraer a la ocasional víctima y robar con éxito sin ser detenidos por la policía” (Guaygua y Castillo, 2008: 38).

Por otra parte, se afirma que el polvo de los huesos provoca efectos aletargantes, propiedad que algunos malhechores aprovecharían para cometer sus crímenes. Como apuntan Juan Ansión y Eudocio Sifuentes, “respirar polvillo de muerto” induce al sueño, ya que “el muerto invade el cuerpo de la persona” (1986: 78).

Las ñatitas también ayudan a cumplir deseos amorosos. Laura, en la entrevista que le hice el año 2002, me dijo: “Hasta señoritas vienen... Escriben cosas en el papel, deseos, amor... el novio”. Carlos Herrera, en cambio, el 2008 me contó lo siguiente: “Primer año que vengo y ya me he enterado de hartas costumbres. [Esta ñatita] me va a hacer conseguir no ñatitas, sino hartos ñatitos, de carne y hueso” (2008). Es usual que los creyentes pongan debajo de las ñatitas cartas, fotografías, fotocopias y otros documentos en los cuales especifican sus deseos.

2. ¿Quiénes son las ñatitas?

Algunas personas afirman que las ñatitas son cráneos de personas que fallecieron violentamente. De este parecer es la señora Susan, a quien entrevisté el 2000: “Mi tío falleció trágicamente en un accidente, falleció electrocutado justamente en Yungas, entonces mi mami lo quería mucho, muchísimo a mi tío. Es por esa razón que lo tenemos”.

Otros, como Xavier Ricard, sugieren que las tumbas de los muertos retienen la fuerza de animación, lo que explicaría por qué los cráneos de los muertos tienen la capacidad de otorgar favores. Para este autor, el ánimo proviene de una fuerza animadora superior y universal, y al morir un ancestro, retiene en su tumba parte de esa fuerza (2007: 79)

Hay quienes creen que las ñatitas han sido mártires y, por eso, tienen bastantes poderes. Como hemos visto, los nombres Francisco, Cirilo y Martín son usuales en las ñatitas y sugieren la relación de estos cráneos con los santos católicos. Otras

personas afirman que las ñatitas son las calaveras de personas que fueron muy inteligentes en vida, característica que les otorgaría su poder para cumplir deseos. En el ámbito de los especialistas rituales, las ñatitas deben ser de personas con virtudes de mando, “cabezas” de su comunidad.

Según el señor Sabino Limachi, catequista de la Iglesia de Collpani, a quien entrevisté el 2008, la gente busca cráneos de personas que hayan tenido “buena postura [posición] en la sociedad”. Siguiendo sus propios intereses, entonces, los creyentes buscan cráneos de personas inteligentes que tuvieron algún cargo social o profesión: *yatiris*, sabios, abogados, jueces de familia o de la comunidad o médicos. En suma, “las identidades sociales que tuvo el individuo durante su vida son reconocidas como importantes para ser consideradas en la muerte” (Serra y Sugiura, 1977: 30). Otro factor importante es la antigüedad, pues las ñatitas también se asimilan con los *chullpas* y los antepasados más viejos.

En realidad, las ñatitas pueden cumplir algunos de estos requisitos, pero muchas veces son solo cráneos. También cabe mencionar que casi no existen ñatitas de niños,³ pues se cree que el alma de los niños no es lo suficientemente poderosa como para pedirle favores. Además, se cree que los bebés pueden ser una amenaza en el contexto ritual: “Los bebés son criaturas potencialmente peligrosas en el mundo kallawayá. Si un bebé sin bautizar se muere en Kaata, por ejemplo, su alma va al limbo, la fuente celestial del granizo” (Bastien, 1996: 130).

Se dice que cuando una persona bautizada muere, vuelve al seno de la montaña, desde donde promueve el ciclo vital. Si, en cambio, no fue bautizada y fallece, va a limbo. Los adultos que no fueron bautizados son conocidos como “chunchos”, personas de la selva sin civilizar, desnudas, que no comen sal.

3 Spedding, junto a estudiantes de las carreras de Antropología y de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), hizo un recuento sobre los ataques del *kharisiri*. De 288 *kharisutas* (víctimas del *kharisiri*), el estudio no registró ningún bebé atacado y solo dos niñas (de 9 y 12 años), y un niño (de 14 años). Podríamos afirmar que, como el alma de los niños no está fuertemente arraigada a su cuerpo, tampoco lo está su grasa (2005: 44-45).

Igualmente, si murieron antes de la conquista española, se los conoce como “jintilis”.

Ahora bien, el bautismo, entendido como un rito de iniciación, ya existía en la época prehispánica. Se denominaba *sucullo* y suponía el “paso del hombre antiguo al hombre nuevo, del estado salvaje al de hombre socializado” (Bouysse-Cassagne, 1987: 236). O, en otras palabras, “trasladar al niño del universo materno, salvaje y sin formas, hacia el mundo de las formas, que bien pudo ser el linaje paterno simbolizado por el don de los vestidos” (*ibid.*: 240). El *sucullo* se manifestaba con una marca de sangre en la cara del iniciado.

Podemos afirmar que los niños pertenecen al tiempo del *purumpacha*, el tiempo de las aguas, donde el Sol era la Luna, es decir, un tiempo presolar (Bouysse-Cassagne, 1988). Además, según Ruperto Romero los ánimos de los niños son débiles, es decir, no están desarrollados. En sus términos: “El ánimo de los niños se considera pequeño y frágil como ellos, va desarrollándose a medida que la persona crece fisiológicamente. En cambio, el ánimo de los adultos es también grande y fuerte como su cuerpo” (1991: 104). Spedding, por su parte, sugiere que las almas de los niños no están bien pegadas a sus cuerpos: “en el caso de las guaguas pequeñas, su *ajayu* no está muy fuertemente conectado con su alma, y basta que un perro les ladre o que sufran una caída para que su *ajayu* se aleje” (2008a: 92).

A pesar de estos argumentos, el 8 de noviembre del 2005, justo después de la misa para las ñatitas, vi a una señora que llevaba en brazos la calaverita de un pequeño niño. Acompañaba su urna un estandarte de color blanco, con flocadura y letras doradas, el cual decía: “Niñito Angelito Rodríguez O.E.P.D. Rdo. Gladys Ely R.”. Noté que el primer apellido del niño coincidía con el apellido de la madre y concluí que se trataba de una madre soltera que llevaba el cráneo de su pequeño a misa.

En el mundo de las ñatitas, el caso arriba citado es atípico, dado que las almas de los niños no están del todo integradas a su entorno social y, por esa razón, las *wawas* fallecidas son enterradas vestidas de blanco, celeste o rosado. Como apuntan Guaygua y Castillo: “El velorio de un angelito, esto es, un niño

muerto con pocos meses de vida, es un velorio especial, no se llora mucho ni se pone luto” (2008: 41).

Poseer restos óseos de niños es, en todo caso, poco común, pero hay excepciones. Por ejemplo, supe de una mujer que era estéril y tenía el cráneo de un niño al cual le pedía poder concebir.

Igualmente, hay homosexuales –o *kñewas*, como se los conoce en aymara– que poseen ñatitas de niños, dado que desean tener hijos.

Las concepciones sociales sobre los niños muertos varían según la región. En Carangas,⁴ por ejemplo, se dice que los niños son “humanos santificados o ‘santitos’. A los bebés que no han sido bautizados se les llama ‘moros’, y los que mueren [...] ocupan su eternidad en hacer el barrido del cielo” (Monast, 1972: 43). Jacques Émile Monast también afirma que las almas de estos angelitos son menos fuertes que las almas de los adultos: “Los angelitos también pueden castigar, pero son menos fuertes que las almas. Por ello, los estipendios de la misa o de la vigilia por los angelitos son, por esta causa, reducidos” (*ibid.*: 42).

En resumen, los creyentes reconocen ciertas características en los muertos y las relacionan con el poder que estos tienen para concederles favores. A propósito, Mari Carmen Serra y Yoko Sugiura escriben:

[Las] facetas de la persona social, que son simbólicamente reconocidas en el ritual funerario, varían directamente con el rango de la posición social que el difunto ocupaba en vida... [Las] dimensiones primarias de la persona social reflejadas en dicho ritual [son] el sexo, la edad, el rango de posición social, y la afiliación o membresía del muerto en algún grupo o hermandad de la unidad social estudiada (1977: 30).

En el caso específico de las ñatitas, a estas categorías se puede sumar la antigüedad de los restos óseos, el tipo de muerte –si fue o no violenta– y la posibilidad de que la calavera haya elegido a una persona en específico para que se haga cargo de ella.

4 Localidad situada en la provincia Mejillones del departamento de Oruro.

3. ¿Cuándo y cómo se celebra a las ñatitas?

Las ñatitas están presentes durante todo el año en el hogar de los devotos, quienes deben ofrecerles una serie de rituales para mantenerlas satisfechas y evitar su ira. El entorno social de los creyentes dicta que todos los lunes –y, según algunos, los jueves– se debe prender velas, poner flores y compartir coca y alcohol con los cráneos.

Monast explica que en el norte de Oruro las personas ofrendan una misa a los difuntos para poder acceder a su herencia. Esta misa, denominada “misa de salvación”, se efectúa para ayudar al alma a redimirse y se realiza los días lunes:

[...] no hay que olvidar que el lunes es el día que les agrada más. Las almas quieren que las gentes se acuerden de ellas ese día. Por consiguiente, el cuaderno de inscripción de las misas suele estar sobrecargado los lunes (1972: 42).

Denise Arnold y Juan de Dios Yapita coinciden con Monast, explicando que los lunes son jornadas para encontrarse con los muertos en los Andes (1998: 214). Igualmente, Orlando Acosta afirma que entre los qaqachaka y los chipaya se cree que “hay que ir el día lunes al cementerio a charlar con los muertos” (1996: 39). Santiago Condori y Gilberto Pauwels, con relación a los chipaya, dicen: “En todo el mes de noviembre, el lunes de cada semana las personas muertas venían para encontrarse con las personas familiares vivientes. Siempre el día lunes, siempre por la tarde, en el lugar donde hicieron el entierro [...] (1998: 50).

Si bien Condori y Pauwels mencionan que las almas se encuentran con los vivos solo los lunes de noviembre, entre los devotos paceños y alteños de las ñatitas, la devoción dura todo el año. A propósito, Monast dice: “Una vez concluido el año [en el cabo de año], el sobreviviente debe cambiar su ropa blanca y además no olvidarse de conmemorar a sus difuntos todos los lunes” (1972: 40). También Arnold y Christine Hastorf aseguran que los lunes son los días en que se debe dar de comer y de beber a los antepasados, aprovechando para consultarles mediante el uso de una vela e incienso del día del muerto o *alma uru* (2008: 3).

Hans van den Berg, por su parte, señala que el tiempo de las almas es en octubre y que durante este mes no deben celebrarse “actividades sociales que distraigan la atención de las familias o de las comunidades tales como matrimonios, bautizos [...]” (1991: 22). Luego, continúa: “Los días lunes de este mes son considerados como los días más apropiados para celebrar a los difuntos” (*ibid.*).

También hay quienes consideran que los días de las almas no son solo los lunes, sino también los jueves. De este parecer es Danilo Laura, devoto de las ñatitas, a quien entrevisté personalmente el 2002:

M. Eyzaguirre: Danilo, ¿tú, cuándo les haces fumar y les pones velas [a las ñatitas]?

D. Laura: Lo que se llama el día de las almitas: lunes y jueves. Los viernes es contra la brujería particularmente, se le hace fumar contra las brujerías. Ahora, la forma de ponerle velitas es los lunes y los jueves, es cuando vienen las almas aquí a la tierra, los lunes y los jueves; los demás días de la semana no. Raro es el que le pone [velas esos días], pero no es recomendable [ponerle velas] martes y otros días, ni los viernes, porque es más donde se embruja a las personas.

El señor Laura, además, me dijo que “a los cementerios se va lunes y jueves a ponerle velita a la almita, esos días se les pone” (*ibid.*). Personalmente, visité la tumba de mi madre durante ocho años en el Cementerio General de La Paz. Durante mis visitas, supe que el día idóneo para visitar a los muertos es el lunes.

Vicenta Mamani, en cambio, asegura que en la comunidad de Ticohaya los días de la semana destinados a las almas no se reducen a los lunes: “la gente hace culto a las almas las noches de lunes, martes y viernes con coca, cigarrillo y un poco de licor” (2002: 72). En realidad, en el espacio andino, cada día de la semana tiene asignada una serie de ocupaciones. En Kaata,⁵ por ejemplo:

5 Ayllu perteneciente al municipio de Charazani, en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz.

El miércoles y el jueves son los días indicados para los ritos agrícolas y [...] para la salud; los martes y los viernes son para llevar a cabo brujería y conjurar a la mala suerte; y el sábado y el domingo son para los ritos católicos (Bastien, 1996: 101).

En Carangas, los días se distribuyen del siguiente modo: “El domingo es el día del Padre Eterno; el lunes, el día de las almas; el martes y el viernes, el día de los demonios” (Monast, 1972: 193).

Los días utilizados por los *ch’amankanis* para sus labores rituales son los martes y los viernes. Así me lo explicó Clemente Mamani el 2004, en entrevista personal:

Porque, por ejemplo, dicen que para el mundo andino los días martes y viernes son días de *wajta*, días más o menos de *katok’a*, días de celebración... pero el sintoísta toma el lunes. Ahora, el yatiri, para sacar maldades, siempre utiliza el martes y el viernes, pero también puede ser otro día.

Por su parte, Spedding sugiere que los viernes son buenos días para “pasar mesa”:

Esa mesa tenía doce pastillas [...] eran para el amor, para que nos queramos entre toditos, y el blanco para la suerte; con figuras de la Virgen, sapo, casa, rejas, angelito, corazón, imagen de Jesús, no me acuerdo pero eran doce [...]. [El yatiri] nos citó a todos un viernes para pasar mesa, para la suerte en la casa, a las doce de la noche (2005: 16).

Los viernes también son días para revertir brujerías, siguiendo a Spedding:

La yatiri Gloria comenzó con su curación. Primero fumó tres cigarros, luego quemó incienso. Comenzó envolviendo el cabello de la chica en el huevo y lo metió dentro de la media. Dice que es para que se dé la vuelta a la que hace la maldad. Así, estos tres viernes [...] (*ibid.*: 18).

Sin embargo, como las costumbres se forman a partir de los *habitus* de las personas, hay quienes aseguran que el mejor día para prenderle velas a una ñatita es el viernes: “Mi mamá nunca se olvida ponerle sus velas, su cigarro y su coca a su ñatita, es sagrado cada viernes, incluso le hace diferentes gorritos” (Guaygua y Castillo, 2008: 35).

En todo caso, ya sea en lunes, jueves o viernes, las ñatitas deben recibir ofrendas de sus devotos, tal como me contó René Lima el 2000:

Año redondo no le falta ni las flores ni las velas. Él siempre está en mi dormitorio, convive con nosotros todo el año. Ahora, por ejemplo, una comadre se ofreció a dar misa [el 8 de noviembre] y esa misa la hace en honor a él, y nosotros asistimos todos [...]. Yo le entregué [la ñatita a mi comadre] ayer por la mañana, porque a mediodía le tiene que prender vela y nosotros le damos en la noche hasta cierta hora, eso sí, sin beber en la noche, porque yo parto de ese principio, no me gusta mucho. Y hoy que es su día siempre le gusta el cigarrito, el coctelito, que es lo primordial [...].

Como podemos advertir, el ritual puede pasar del espacio privado al público; es decir, del culto a las ñatitas dentro de la casa a su celebración en misas y prestes el 8 de noviembre. Los cráneos, además, pueden tener un papel social más amplio, pues ayudan a algunos especialistas rituales en sus labores. Las ñatitas, denominadas *chullpas* cuando trabajan con *yatiris* y *ch'amankanis*, están al servicio de muchas personas que se acercan a los especialistas para pedirles ayuda, ya sea para el amor, la salud, el dinero, etc. En estos casos, los cráneos no solo son recompensados con coca o velas, sino que reciben dinero por sus servicios, que bien podríamos llamar servicios profesionales.⁶

4. ¿Cómo se obtienen los cráneos?

4.1. POR REGALO

Son comunes los casos de personas que regalan a sus ñatitas, las cuales han abandonado sus labores de protección y beneficio a la familia, y han comenzado a provocar algunos males a sus poseedores. Al respecto, esto fue lo que me contó Lima en su entrevista (2000):

[Este cráneo] yo lo tengo hace 16 años. Yo no lo compré, sino que me lo obsequiaron a través de una sobrina. Ella necesitaba estudiar, y [lo] compró con huesitos más. Pero les molestaba en la casa, no les

6 Sobre la atención de estos especialistas, que se lleva a cabo todo el año, véase el borrador de tesis de Ana Lía Mendoza, en la carrera de Sociología de la UMSA.

dejaba dormir porque había bulla, ni al baño podían ir... Entonces me dijo mi tía: "Mira, René, tengo este problema...". Hace veinte años yo conocía esta tradición, y le dije: "Tía, dámelo a mí". Luego hablé con mi esposa: "Mira, Juana esta situación...". Y mi esposa me respondió: "Entonces nos los recogeremos". Yo le dije [a mi esposa]: "Mira, hijita, [le] haces escuchar misa [a la ñatita] y los huesitos lo entierras en cualquier nicho, pero la calaverita se queda con nosotros.

Generalmente, cuando una ñatita es mal atendida o se cansa de su propietario, esta genera una serie de sucesos desfavorables para su poseedor: los negocios van en contra, se enferma, hay accidentes, la familia entra en crisis, etc. Para evitar estos inconvenientes, el dueño de la ñatita debe ceder el cráneo a otra persona, la cual debe tratarla bien, ofreciéndole misas y dedicándole ritos en la casa.

4.2. POR ENCUENTRO FORTUITO

Muchas ñatitas fueron encontradas en cementerios antiguos o en lugares de excavaciones arqueológicas. Otras fueron halladas en espacios cotidianos, como las canchas de fútbol, aunque es probable que estos lugares hayan sido campos de inhumación en el pasado. Sobre esto me habló la señora Asunta,⁷ a quien entrevisté en 1995:

A mi hijo, [la ñatita se] le ha aparecido [cuando] ha ido a jugar fútbol, incluso le había pateado como a pelota, le había hecho rodar. [Mi hijo] estaba yéndose, lo había dejado [a la ñatita], pero después de dejarlo una desesperación dice que le había llegado, ganas de llorar, como [si la ñatita] hubiera dicho: "Llévame, llévame". Entonces ahí lo había agarrado, había regresado, se había sacado su chamarra, ahí lo había puesto a la ñatita... Yo todavía lo he botado a la basura [a la ñatita], así lo he manejado, el ladrón tres veces se ha entrado a mi casa, me ha castigado, bien harto me ha castigado. Luego de eso, en excursiones dos más han aparecido, luego los otros dos más me han regalado, cinco yo tengo [...]. Nos busca pues la misma alma, nos busca pues a nosotros...

Cuando una ñatita se le aparece fortuitamente a alguien, se cree que el alma está buscando a esa persona. Entonces, el escogido debe llevar a la ñatita a su casa y comenzar con los ritos pertinentes.

7 En la entrevista no está consignado el apellido de la interlocutora.

Mi entrevistado Danilo Laura (2002) me contó que es común encontrar ñatitas en las construcciones. Él mismo halló una en una obra en la localidad de Llangabelle, cerca de Patacamaya:⁸

[La ñatita] aparece repentinamente en la vida de una persona, esto es lo que tengo entendido y lo que comentan. Aparece repentinamente. Tanto a mi esposa le ha aparecido como a mí me ha aparecido. [Hace] dos años, un año y pico debe ser, trabajando en una construcción dirigiendo algunos albañiles, han empezado a escarbar y resulta que ese lugar había sido cementerio antiguo. Escarbaron y se asustaron, los albañiles. Yo no soy [una persona] tan temerosa de esas cosas, entonces le he metido [a la ñatita que encontramos] a la iglesia de la población. No lo recogían... nada. Pregunté qué se hace y me dijeron que es bueno traer para que cuide la casa... [que] no dejan entrar rateros y otras cosas. Y me animé a traerla. Cuando la encontré no sabía cómo hacer; pregunté cómo es [el rito] habitual a quien sabe más: a las curanderas, a través de mis familiares que son mayores, pregunté cómo se hace, ¿por qué?, ¿para qué?

El testimonio de Laura es importante, pues demuestra que el procedimiento para hacerse de una ñatita es una construcción cultural que comienza como una intuición y luego se interioriza y se hace propia. Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, “el habitus [se entiende] como principio socialmente integrado de la percepción y apreciación y el mundo que lo determina” (1995: 26).

Otro relato al respecto es el recogido por Ansión y Sifuentes:

En esta casa han encontrado cualquier cantidad de huesos pero ya lo han desenterrado al construir una nueva casa, y mi tía había recogido una cabeza, o sea calavera, que la tiene guardada, según ella me cuenta cuida la casa y todo lo que le pide se cumple (1986: 81).

4.3. POR ADQUISICIÓN

Si bien muchas personas se encuentran con una ñatita casualmente, son también muchas las que desean adquirir una. En el pasado, desenterrar calaveras era más difícil; actualmente, cualquiera puede poseer un cráneo, basta con hablar con los albañiles del Cementerio General de La Paz y pedirles que extraigan

8 Municipio situado en la provincia Aroma del departamento de La Paz.

una calavera de los nichos abandonados. Las vendedoras de flores y las comideras de las cercanías de esa necrópolis, así como otros informantes, me confirmaron tal realidad. Igualmente, quienes desean una ñatita pueden ir a los cementerios clandestinos de La Paz o El Alto. Por ejemplo, en el cementerio La Llamita, en la avenida Periférica, el año 2008 era posible comprar un cuerpo completo por cien bolivianos. También hay quienes consiguen ñatitas en los cementerios de los pueblos, como me explicó Laura (2002):

M. Eyzaguirre: Tú me decías que las ñatitas no son de personas malas. ¿Tú conseguiste las ñatitas de un cementerio?

D. Laura: De un cementerio que, por lo que yo tenía entendido y he sabido, allá en esa población el cementerio ha estado abierto por más de 50 años. Y lo habían trasladado más adentro. Y yo he suponado [sic] que estas personas como estaban en la parte delantera, delante del cementerio, eran antiguas. No, en ningún momento he dicho también que puedan ser malas, es como cualquier persona común que ha sido enterrada ahí y se han olvidado, con los tiempos, porque era una población bien abandonada y para que se revitalice la población, precisamente, estaban haciendo una construcción.

4.4. POR PARENTESCO

Muchos dueños de ñatitas afirman que los cráneos que poseen son de sus familiares o de personas afines a ellos. En la mayoría de los casos, se trata de los padres del devoto; de hecho, es usual que la calavera del padre o de la madre vaya rotando de hijo en hijo, cuando estos son varios. Para hacerse de las calaveras, muchas personas esperan un determinado tiempo antes de desenterrar los cuerpos de sus familiares difuntos, como me relató Norma Ilave en la entrevista que le hice el 2000:

[...] estoy esperando al próximo año [...]. Yo quiero llevármelo [el cráneo] de mi mamá. Sí, voy a esperar para el próximo año. Ahora [lo] hemos sacado [después de] 10 años, pero nos han hecho cambiar a otro nicho, entonces voy a esperar que cumpla el tiempo que sea necesario para llevármelo.

En el Cementerio General de La Paz, después de ocho años de fallecida una persona, el alquiler del nicho finaliza y los familiares deben decidir qué hacer con el cadáver: trasladarlo a un

sarcófago⁹ dentro del mismo cementerio, por otros tres años, o cremarlo para llevárselo a casa. Frente a esta decisión, son muchos quienes deciden quedarse con el cráneo de su familiar, para pedirle protección y ayuda:

M. Eyzaguirre: ¿No tiene temor?

N. Ilave: No, por el contrario, me sentiría feliz [de] que esté acompañándonos acá en la casa. Claro, la realidad es que dicen que esté en un campo santo descansando, pero también yo quisiera llevármelo [el cráneo] a la casa, pero también voy a consultar con mis hermanos. Este es mi deseo. Tal vez porque no dejan sacar así tan fácil.

No solo los cráneos de los padres son requeridos, también aquellos de los tíos, los hermanos o los hijos se convierten en ñatitas al servicio de sus parientes. A propósito, la señora Susan me contó lo siguiente, ese mismo año:

Germán de los Ríos es mi tío, [conservo su cráneo] porque es una creencia de familia. Justamente mi mami, antes de que ella falleciera hace seis años, vino al cementerio un día y antes de que lo incineraran lo recogió.

Ocuparse de los muertos cercanos es una tradición ancestral. Como anotó Bernabé Cobo el siglo XVII, en el periodo inca los parientes por línea directa se ocupaban de sus muertos:

Pero es de notar que no todos los vivos hacían veneración general a todos los cuerpos muertos, ni todos sus parientes, más de aquellos que descendían dellos por línea recta. De manera que cada uno tenía cuenta con su padre, abuelo y bisabuelo hasta donde alcanzaba con la noticia; pero no la tenía con el hermano de su padre ni de su abuelo, ni se tenía ninguna con los que habían muerto sin dejar sucesión [...] reverenciaban a todos aquellos que habían sido causa de su ser [...] si aquel no fuera, no fuera yo (1964: 165).

La cita de Cobo explicita una relación directa de linaje que, con el tiempo, se fue perdiendo y modificando. Actualmente, se venera a los antepasados, como las *chullpas*, dado su parentesco simbólico, pero también se venera a los familiares, aunque estos no sean necesariamente tan cercanos. Es importante notar, además, que algunos familiares fallecidos se aparecen en los sueños de sus parientes:

9 Ataúdes pequeños que se utilizan para guardar el cuerpo fragmentado de los difuntos.

El alma no abandona el entorno familiar tras la muerte [...] aquellos difuntos que han fallecido de forma violenta, misteriosa y que se aparecen en sueños a algún miembro de la familia, pueden ser convocados por el ch'amankani mediante una sesión de salvación, siempre y cuando no haya transcurrido mucho tiempo desde su muerte, para preguntarles la causa de esta y el porqué de la persecución de [la] que hace objeto a ese familiar que se sueña con él (Fernández, G., 1997: 75-76).

Son varios los casos de devotos que conservan las calaveras de sus seres queridos. Rossmery Mendizábal, por ejemplo, guarda la ñatita de su hija, quien murió de leucemia a los siete años (*La Prensa*, 2008: 2b). Por su parte, el policia Víctor Hugo Foronda lleva consigo el cráneo de su compañero y camarada José Luis Samu:

[...] lo vio morir. Cargó su cadáver de Chimoré (Chapare) a la provincia Pacajes (La Paz) para que la familia lo enterrara. Casi lo linchan por creerlo ladrón de cadáveres. "Me pegaron, me ataron a un poste, me iban a quemar y alguien vio mi billetera con papeles". Luego volvió a La Paz cargando a su amigo y desde entonces, cada 8 de noviembre, le rinde homenaje (*ibid.*).

De igual manera, como recordó Danilo Laura (2002):

[Otras personas] atienden a sus padres, a sus abuelos, porque además son parte de la raíz familiar. Precisamente mañana [8 de noviembre del 2002] se celebra la misa, y si tienes la oportunidad de ver, vas a ver que se adora todo tipo de ñatitas. A familiares, de todo, otros también para mal ¿no? [porque] así como [los cráneos] son muy bondadosos para cosas buenas, también son bondadosos para cosas malas.

4.5. POR INTERVENCIÓN EN LOS CHULLPARES

En los Andes, existe un lazo cercano entre las personas y los *chullperíos*, pues las *chullpas* son consideradas ancestros que todavía habitan en sus sepulturas. Recordemos que en el pasado, al inicio de la evangelización:

[...] la gente no aceptaba que se enterrara a sus muertos, y aún a riesgo personal, los desenterraban para llevarlos a cuevas o los mantenían por un tiempo más en las *chullpawasi*¹⁰ o torres funerarias (Medinacelli, 2001: 17).

10 Literalmente se traduciría del quechua como casa de la *chullpa*.

De acuerdo a mi investigación de campo, los términos *chullpa* o *mallqui* hacen referencia a los restos óseos de humanos, principalmente a las cabezas. Por tanto, las *chullpas* son también ñatitas que pueden ser utilizadas como colaboradoras directas de *yatiris* y *ch'amankanis*, dada su antigüedad y su consecuente sabiduría. No es extraño, entonces, que estos cráneos sean extraídos de sus lugares originales de reposo para cumplir trabajos especiales, dado su excepcional poder:

K'ajchara awicha es el nombre del lugar de Ch'ajaya donde Severino encontró a la ñatita Carlita. Carlita es un cráneo de *chullpa* que Severino conserva en su casa [...]. La ñatita les protege de los rateros y le ayuda en ciertas consultas [...]. K'ajchara se encuentra en un lugar poco accesible por la maleza que crece junto al río, en el que se aprecian, a simple vista, restos entremezclados de osamentas humanas (Fernández, G., 1997: 459).

En un trabajo de entrevistas realizado por Gabriel Martínez, uno de los informantes dijo que los brujos obtienen sus fuerzas de las calaveras:

Sí, de eso tiene fuerza [el brujo]. Saca calaveras de los *chullperíos*.¹¹ De eso debe recibir apoyo. A sus t'ujlus debe convidar cuando quiera hacer daño a la gente. Para que mueran les pone velas a sus calaveras. Así dicen. Será que eso decía ñasq'o, mi ñasq'o... le decía ñasq'o a su calavera, la que ha sacado del *chullperío*. Seguramente esas calaveras deben ser hambrientas si son de *chullperíos*. A esos les convidan (1998: 49).

Desenterrar una *chullpa* es riesgoso. Ciertamente, varias personas han muerto al exhumarlas, a causa de los gases tóxicos que emanan de las sepulturas cuando las abren después de siglos de estar cerradas. Por eso la gente dice que las *chullpas* "están hambrientas", porque están encerradas y secas. Para contrarrestar estas posibles consecuencias negativas, el devoto debe ofrecer una serie de rituales antes de hacerse del cráneo. Al respecto, mi entrevistado Clemente Mamani (2004) me dijo:

Otro [al] que he visto manejar cráneo es al señor Pocoata. Él maneja también su cráneo, pero de él es *chullpa* su cráneo, no es ñatita, nada...

11 En palabras de Martínez, los *chullperíos* son los "lugares donde hay ruinas que se suponen pertenecieron a viviendas de los *chullpas*, una humanidad anterior" (1998: 83).

es *chullpa*. La mayoría de la gente maneja *chullpas* [...]. ¿Qué hacemos con estos huesos? Sahumarlos... hacerle un rito a este calavera.

No obstante, el hambre no siempre es aplacada. Muchas *chullpas* quieren comer y se alimentan de almas. En la época incaica, a los muertos se les cambiaba de ropa y se los alimentaba cada año. Ahora, en cambio, “están hambrientos”. Por eso:

[...] los agarran [a sus víctimas] desde adentro, sorprendiéndoles en los caminos durante los acostumbrados viajes a pie por las quebradas o collados, puede ser en las propias chacras de cultivo o en las inmediaciones del hogar: les agarran y se los llevan consigo [...] se llevan su *ch'iwi*, su sombra o, al menos, una de las tres sombras (*kim-sa ch'iwi*) que forman parte de las personas (Fernández, G., 1999: 150).

Las *chullpas* son poderosas, como demuestra la anécdota recogida por Sinclair Thomson, que se refiere al levantamiento indígena liderado por Túpac Katari en 1781:

[Túpac Katari] convocaba en su favor a las fuerza de los ancestros de la gentilidad (*chullpa*), asociadas con el mundo subterráneo y la edad oscura anterior al advenimiento de la cristianidad. Se acercaba a estas tumbas antiguas, dispersas en todo el paisaje altiplánico, y llamaba con poderosa voz: ¡Ya es tiempo de que volváis al mundo para ayudarme! (2007: 245).

En suma, si una ñatita es más antigua, es decir, si es *chullpa*, será más poderosa. Esto porque tendrá la capacidad de traer consigo el orden social del pasado, el poder antiguo de los dioses, algo que los muertos recientes no pueden hacer.

4.6. POR MOTIVOS ACADÉMICOS

Durante el proceso de esta investigación, supe que algunas personas obtuvieron sus ñatitas luego de haber comprado cuerpos humanos para realizar sus prácticas profesionales. En efecto, es frecuente que los futuros médicos, fisioterapeutas y odontólogos, entre otros, se pongan de acuerdo con los porteros o los albañiles de los cementerios de La Paz y El Alto para hacerse de un cadáver. Así me lo comentó Mamani el 2004:

[...] ahora, por ejemplo yo veo que mucha gente que ha estudiado medicina, todos esos [...] tienen sus calaveras; para vencer primer, segundo año tiene que tener siempre, ese es su requisito. Aquel

estudiante que no tenga calavera es imposible digamos que venza el semestre, a no ser que se haya prestado [...] todos tienen.

Si bien existen medidas para evitar la venta de cuerpos muertos en los cementerios, esta práctica se sigue realizando, a pesar de su ilegalidad. Supe que los vendedores de cadáveres se entrevistan con los posibles compradores y les preguntan para qué necesitan el cuerpo. Si la respuesta los convence y les parece sincera, organizan un encuentro a una hora determinada (generalmente por la noche), cerca de la necrópolis, para hacer el intercambio. Casi siempre, los cadáveres son entregados en bolsas negras, pues así pueden confundirse con bolsas de basura.

En el Cementerio General de La Paz, los cuerpos que luego son usados para estos fines pertenecen a los muertos olvidados, los cuales ya han cumplido tres, seis o, finalmente, ocho años de estadía en el cementerio. Los vendedores saben que no serán reclamados, ya que sus familiares no han cumplido con los pagos de alquiler del nicho. Escuché que ese contrabando de muertos se efectúa en el momento en que el cadáver es trasladado del depósito al crematorio, dado que el control no suele ser absoluto en ese ínterin.

En los cementerios clandestinos, en cambio, es mucho más fácil. Con un monto no mayor a los cien bolivianos, las personas pueden contratar a los vigilantes, a los comunarios e incluso a los alcohólicos del lugar para que realicen el trabajo de exhumación. Supe que esto sucede, por ejemplo, en los cementerios paceños ubicados en la avenida Periférica y en la zona de Vino Tinto.

Al conseguir todo el cuerpo también se obtiene la ñatita, la cual comienza a tener una relación más cercana con el futuro profesional. Por eso, es normal que su poseedor tenga ciertas consideraciones con ella, como llevarla a escuchar misa. En este punto, citamos nuevamente las palabras de Mamani (2004):

Pero de estos estudiantes, muchos han extirpado [de] cementerios, muchos han comprado, algunos han ido a traer... Muchos han hecho una *wajta* para traer una pieza completa, aunque sea 70% completa. Pero lo primero que han traído son calaveras. Si nos vamos al cementerio, [a] esos que cuidan, lo primero que vas a decir [es]: "¿Tienes calavera?". "Sí, tengo calavera", te van a decir. "Tanto vale, vos sabrás

hacerte el rito, hacerte bendecir”, te van a decir. Ha habido la necesidad de trabajar de esta forma. [Unos] han dado [a] la calavera la visión católica, le hacen dar una misa, demás cosas... Otros le han puesto la parte andina, la *ch'alla*, la *wajta*, una ceremonia, [para que] en vez de que le haga maldad, sea su protector. Entonces aquí sería bueno hablar con la verdad, o sea, “a calzón quitado”, como dicen los médicos, porque todos han pasado por esto. No sería extirpar por extirpar, ni robar [por robar]; es la norma. Otros han comprado, otros tiene su pieza, pero [la ñatita] ya es [su] protector.

En estos casos, es usual recomendar a los poseedores de restos (e incluso exigirles) que hagan escuchar misa a las ñatitas recién adquiridas o que realicen la *ch'alla*, actividades importantes que impedirán que el muerto les cause problemas.

4.7. LAS ÑATITAS DEL CEMENTERIO

Existe un grupo de ñatitas que “reside” en el Cementerio General de La Paz, cuyo número crece cada año. Estas ñatitas no están a cargo de una persona en particular, sino que “viven” en el camposanto. Asimismo, cada 8 de noviembre son exhumadas de una fosa común por los albañiles del lugar. Los devotos, por su parte, les preparan un altar que es ubicado encima de su sitio de reposo y, frente a ellas, los creyentes colocan infinidad de velas, les ofrecen tabaco y coca, y las adornan con coronas de flores. Dicen los devotos que estas ñatitas, que solo ven la luz del día cada 8 de noviembre, son bastante milagrosas.

Después de ser veladas toda la mañana, a las cuatro de la tarde se las vuelve a enterrar. A lo largo del día, los albañiles del cementerio reciben propinas de los feligreses por su labor de desentierro y entierro. Si bien esta actividad es ilegal,¹² cada 8 de noviembre se convierte en legítima por el pedido general de la colectividad. Curiosamente, estas ñatitas no reciben misa ni la bendición del sacerdote; solo se las vela.

12 Para poder exhumar los restos de una persona, se necesita una orden oficial. Por ejemplo, después del “megaderrumbe” sucedido en la zona este de la ciudad de La Paz, el 26 de febrero de 2011, el cementerio de Kupini quedó literalmente partido por la mitad. Después del hecho, 1.773 cuerpos fueron localizados y el Gobierno Municipal paceño instó a sus familiares a que los exhumaran, brindándoles para ello una orden legal.

5. Tributos menores

Louis Girault (1988) afirma que en los Andes las ofrendas a las deidades pueden ser simples o complejas. En el caso de las ñatitas, es usual ofrendarles tributos simples, como coca, cigarrillos y bebidas. El autor, sin embargo, no toma en cuenta las flores y las velas como tributos menores, lo que resulta muy extraño, dado que estos elementos son usuales en las mesas rituales. En Chajaya,¹³ por ejemplo, donde se encuentra la escuela de enseñanza *kallawaya*, estas ofrendas no faltan. Los especialistas rituales utilizan flores de diferentes plantas, generalmente blancas, así como dulces y misterios,¹⁴ aunque estos últimos son más usuales en las áreas urbanas. A continuación, haremos un repaso de estos tributos menores, para entender su importancia en los ritos andinos de celebración de los muertos.

5.1. LA COCA

La coca es un elemento ritual muy importante en el mundo andino, pero también lo es para otras culturas.¹⁵ Durante la Colonia, la coca llegó a los ámbitos urbanos, junto con otras tradiciones andinas. A propósito, en el siglo xvi, Bartolomé Álvarez hizo referencia del siguiente modo al uso de la coca en favor de los muertos en Pampa Aullagas:

Quando degollaban algunos carneros –dos o cuatro, según se juntaban entre ellos–, ofrecían asimismo coca en hoja, esparcida en el sepulcro o derramada; otras veces una taleguilla llena; otras veces mascada, la arrojaban en el sepulcro. La mayor solemnidad es quemarla en el fuego. Ofrecen cuyes¹⁶ [...] degüéllanos con la uña para semejante caso, porque el sacrificio es derramar sangre. Aquellos cuyes no los comen: entiérranos junto a las sepulturas o adentro (1998: 91).

13 Localidad situada en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz.

14 Especie de galletas rectangulares, cubiertas con cal y azúcar, y teñidas con diversos colores.

15 Los tacana, que viven en el Oriente de Bolivia, acullican coca. Igualmente, otros indígenas de tierras bajas, como los chácobo y los pacahuara, tienen plantaciones de coca. Por otra parte, investigadores del Instituto Lingüístico de Verano confirmaron que los sirionó elaboran bolsas para llevar consigo esta hoja.

16 Conejillo de Indias (RAE en línea).

Se sabe que, en los periodos prehispánico y colonial, la coca era un elemento ritual muy importante. Como relata Cristóbal de Molina, el Cuzqueño:

[...] en Limapampa, que es auajo de Santo Domingo (en el Cuzco) [...] allí los sacerdotes del Hacedor quemauan por la mañana vn carnero blanco, y maíz, y coca y plumas de pájaros de colores de mullo [...] rogando al Hacedor diese buen año [...] (1916: 34).

Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela también menciona la coca en sus relatos, en los que consigna las virtudes de la hoja, como su capacidad de quitar el sueño y el hambre. Asimismo, se refiere a sus usos rituales, cercanos a la hechicería:

[...] son muchas las mujeres que la han tomado [a la hoja de coca] y [la] toman para el pecado de hechicería invocando al demonio, y atrayéndolo con ella para sus maldades [...] ¿quién pude sujetarse a tan fuerte desatino sino quien tiene tan flaco entendimiento como las mujeres? [...] las mujeres son tan fáciles en creer lo malo [...]. Hase apoderado el demonio con tal ferocidad de esta yerba coca, que es certísimo cuando la toman por vicio los saca y priva de juicio como si se cargaran de vino, y les hace ver terribles visiones y los demonios se les representan en formas espantosas (2000: 357).

Actualmente, en la mayoría de las actividades relacionadas a la muerte, como los velorios, las misas de ocho días, las misas de uno, tres y seis meses, las misas de cabo de año, Todos Santos, Día de Difuntos, las octavas y las novenas, se sigue utilizando coca. Citemos a Spedding, quien escribe sobre su uso en rituales mortuorios en los Yungas:

Todos mascan coca en jach'us "tamaño minero" en los velorios, cuando se sientan en las tumbas de sus parientes difuntos el tercer día de Todos Santos, o cuando honran a los espíritus terrestres en las noches de martes y viernes. Mascar coca y fumar cigarrillos es un rito cotidiano del culto de los espíritus terrestres y de los muertos, quienes proporcionan la fertilidad [...]. Las juergas de coca más grandes se realizan durante las vigiliias de los ritos de la muerte, cuando nadie está trabajando en nada [...]. El día en que todos, hasta "los que no saben mascar" (jan akhullisirikiti), acullican, es en el cementerio el tercer día de Todos Santos (1994: 225).

Spedding continúa su explicación señalando que la coca es tan importante en los Yungas que hasta el *kharisiri*¹⁷ “no puede atacar a los que están con coca” (*ibid.*: 229).

En la misma línea, Girault explica:

En el campo religioso mágico, las hojas de coca son consideradas como uno de los alimentos preferidos de los espíritus de los antepasados y de la diosa de la tierra. Es por eso que cuando los indígenas toman su primera cantidad del día, o la primera durante una ceremonia, empieza por escoger tres hojas que masticará aisladamente, sin *llikta*,¹⁸ en honor de la Pachamama y de los espíritus ancestrales (1988: 149).

De igual manera, gracias a mi trabajo de campo, sé que en varios lugares del Altiplano se pide permiso al entorno natural para acullicar coca y también se le da las gracias. Esta actividad se realiza antes de empezar una reunión o un ritual. Así sucede en Casamaya o Pongonhuyo, cerca de Achacachi, en Santiago de Llallagua, en Calamarca, en Chirapaca, en Batallas y en otras localidades del departamento de La Paz.

También a las ñatitas se honra con coca. Lastimosamente, la tradición de *acullicar* coca está desapareciendo, pero la costumbre de ofrecerles esta hoja es generalizada. Así, cada 8 de noviembre, en los camposantos, los creyentes ofrendan coca a los cráneos, así como a las calaveras, cuando las *ch'allan*.¹⁹

El 8 de noviembre, la hoja de coca es infaltable en los espacios de celebración de las ñatitas, pero no solo porque los cráneos podrían castigar a los devotos si estos les hacen faltar

17 Véase: Spedding (2005).

18 También conocida como lejía. Puede ser dulce o amarga. A decir de Girault, se fabrica de la ceniza de la raíz de la *kuñiwa* o de cactus mezclado con puré de papa. En algunas regiones, también puede utilizarse cal viva como lejía.

19 La *ch'alla* es una actividad ritual común para el habitante andino. Por ejemplo, antes de comenzar a beber su primera copa de licor, las personas *ch'allan* la Pachamama y a los espíritus tutelares que están en su entorno; es decir, les ofrecen un poco de esa bebida antes de empezar a beberla ellos. En el caso de los comunarios de Coroma (Potosí), por ejemplo, cuando estos abren sus *quepis* sagrados, donde llevan los tejidos de sus antepasados, dicen que las almas de sus ancestros están presentes en el aguayo. Por eso, *ch'allan* la Pachamama y a los ancestros que están en los *quepis*. Girault afirma que la palabra *ch'alla* deriva del verbo aimara “challasña, ‘rociar’” y, en el caso quechua, del verbo “ch'allaku, [que significa] ‘regar, echar un líquido en aspersión’” (1988: 152).

la hoja, sino porque mediante la coca la ñatita y los creyentes se vinculan con los espíritus de los antepasados.

En el Cementerio General de La Paz, es usual que los obreros –quienes anualmente desentieran a las ñatitas del campo-santo– esperen que los devotos llenen las bocas de las calaveras con coca y que las acompañen acullicando. También en las veladas y en las novenas es común encontrar hojas de coca como elementos rituales, y para ayudar a las personas a mantenerse despiertas.

5.2. LOS CIGARRILLOS

Otros elementos siempre presentes en el contexto andino son los cigarrillos, mejor si no tienen filtro, llamados *kuyunas*. Algunas personas los ofrecen a las calaveras de uno en uno, mientras que otras les ofrecen varios a la vez. Las ñatitas fuman por su relación con el mundo de los muertos y, por tanto, con la fertilidad. Igualmente, el Ekeko, dios de la abundancia, fuma. El tabaco, además, tiene otras significaciones y usos, como me contó Danilo Laura, en la entrevista que sostuvimos el año 2002:

Una persona [debe] fumar con la izquierda, para que le quiten la brujería. Es bueno fumar para que todo aquel que te maldice se vaya, es para que se vaya. Inclusive yo vi en la casa de una curandera que tiene varias ñatitas... [Los curanderos] agarran cuatro cigarros, los envuelven en un papel estañado, escriben cosas y le hacen fumar [a la ñatita] una cajetilla entera, cinco tandas de cuatro, los veinte cigarros de la cajetilla...

El relato de Laura es significativo, pues explica que la ñatita no solo fuma cigarrillos corrientes, sino que los creyentes elaboran, en el momento del rito, cigarrillos caseros con sus deseos escritos en ellos. Además, los especialistas rituales pueden pronosticar si los favores serán o no concedidos, leyendo las cenizas que estos cigarros dejan. Con relación al humo y a las cenizas, Clemente Mamani me dijo lo siguiente, cuando lo entrevisté el 2004: “Más se lee el humo y la forma en que va acabando el cigarrillo, si va acabando en negro va a ser penoso y si la fumada es recto, quiere decir que los deseos se van a cumplir”.

El tabaco es tan importante como la coca en el mundo andino. Siguiendo a Spedding, los cigarrillos también se usan para protegerse de los malos espíritus:

Su papel místico es trancar el paso a las fuerzas maléficas, de acuerdo con su ubicación entre los wachu.²⁰ Acercándose a una casa donde hay velorio, se nota el olor abrumador del tabaco negro, se fuma sin tregua para protegerse del alma que yace en los bajos. En el trabajo el cigarro repele a las víboras que siempre representan el “mundo de adentro” [...]. También hay que fumar las noches de martes y viernes, porque los brujos alcanzan sus mesas de maleficio en esos ratos y “cuando fumamos cigarro no nos llega” (1994: 229).

En la entrevista a René Lima del año 2000, él me explicó que en los velorios siempre hay “coctelito y cigarro”, y que se debe fumar: “si le va bien [a quien está fumando] el cigarrito termina blanquito, si le tiene que ir mal el cigarrito empieza a negrearse; son esas cosas que nos han dejado tal vez nuestro abuelos, [nuestros] tatarabuelos”.



Ñatita con flores, hojas de coca y cigarrillos. (Foto: Milton Eyzaguirre.)

20 Andén ubicado en el cocal. Véase: Spedding (1994).

La importancia del tabaco y de los cigarrillos es también puntualizada por Girault, quien afirma lo siguiente:

Los indios andinos, tanto los de Bolivia como los del Perú, no son muy grandes consumidores de tabaco. Sin embargo, en la mayoría de sus ceremonias, ellos fuman mucho más de lo acostumbrado, lo que entonces toma un carácter ritual. Además el tabaco es una ofrenda particularmente apreciada por los espíritus ancestrales, siempre bajo la forma de cigarrillos, se los ofrece hasta el jefe de los espíritus malignos, Supay o Supaya, pero a sus secuaces se da solamente colillas o cenizas [...]. Los indios tienen la costumbre de formular presagios, según la manera en que arden sus cigarrillos, y usan el humo para fines mágicos y religiosos para protegerse contra diversos espíritus o para entrar en comunicación con ellos (1988: 155).

En la época prehispánica, el tabaco se utilizaba en la elaboración de sustancias alucinógenas, que solían prepararse en tablas de rapé²¹ y eran aspiradas por la nariz mediante unos inhaladores de madera. Esas mezclas, que tenían la consistencia de polvillos, se usaban para rituales mortuorios.²²

5.3. LAS BEBIDAS

En los Andes, compartir bebidas alcohólicas con los muertos es bastante común. Se realiza, sobre todo, el Día de Difuntos, en Semana Santa y en los velorios. Esta tradición tiene raíces prehispánicas, tal como sugiere la crónica colonial de Bernabé Cobo:

Tenían también delante de los muertos unos vasos grandes como cangilones,²³ llamados vilques, hechos de oro y de plata, y en ellos echaban la chicha con que brindaban a los muertos, mostrándosela primero; y solían brindarse unos muertos a otros, y los muertos a los vivos, y al contrario [...] cada uno destes cuerpos muertos tenía señalado un indio principal y una india, y lo que estos querían decían ellos mismos que era la voluntad de los muertos, y cuando tenían gana de comer y de beber, decían que los muertos lo pedían [...] (1964: 164).

Estas bebidas, sin embargo, no tienen por qué ser alcohólicas. Actualmente, en el Día de Difuntos, es común ofrecer

21 Tablas de madera de pequeñas dimensiones donde se ponía el polvo del tabaco.

22 Véanse: Garcilaso de la Vega (1973: 494); González Holguín (1608: 676) y Bertonio (1984: 440).

23 Recipiente grande de barro o metal, principalmente en forma de cántaro, que sirve para transportar, contener o medir líquidos (RAE en línea).

chicha morada, que es un jugo industrial que se vende en cualquier puesto de venta de productos alimenticios. En algunas regiones, esta bebida es ofrecida de casa en casa a aquellas personas que conocieron al difunto, para que estas puedan rezar por el alma del muerto. Esta actividad se realiza durante tres años consecutivos, desde el fallecimiento. También en las casas de las zonas periurbanas y rurales se preparan mesas rituales llenas de comida y bebidas dedicadas a los muertos, donde las personas pueden ingresar para rezar a cambio de alimentos.

En el caso de las ñatitas, es usual que en las fiestas del 8 de noviembre se consuman bebidas alcohólicas, sobre todo cerveza rubia (de cebada) y negra (de malta). En los prestes, además, abundan las bebidas de color negro, como la bicervecina y el ron con cola, pues representan el luto. También en la *ch'alla* se ofrendan bebidas, generalmente con alcohol.²⁴

5.4. LAS VELAS

Los devotos ofrecen velas a sus ñatitas, sobre todo los lunes. Estas suelen ser blancas y son encendidas en números pares. Algunos especialistas rituales dicen que las velas deben ser de sebo y que su color varía según las intenciones. En palabras de Danilo Laura (2002):

[...] la vela de sebo que se usaba antes inclusive lo ponen volteado para pedir contra [los] enemigos. Las velas de color... Verde, por ejemplo, es dinero; amarillo, también [es] dinero; rojo es amor, pasión. Negro es brujería, eso sí, brujería; los colores oscuros [son para] brujería.

Así como en la comunidad de Chipaya se considera que el día de los muertos es el lunes, también en La Paz esta creencia es generalizada. Así me lo contó la señora Susan (2000): “Nosotros tenemos la costumbre de prender velitas todos los lunes

24 Aunque no necesariamente se *ch'alla* con bebidas alcohólicas, en la actualidad alcohol y *ch'alla* suelen ir de la mano. También se puede *ch'allar* con refresco, chicha no macerada o sangre obtenida después de las *wilanchas* o sacrificios de animales en el periodo de Carnaval o en agosto, mes de la Pachamama. En Carnaval, en los espacios urbanos, para *ch'allar* se suele utilizar el denominado “vino indio”, que no es una bebida alcohólica, ni siquiera es apto para el consumo humano, pero su presencia simbólica es importante en esta actividad.

a los muertos, entonces los lunes le prendemos una velita a mi tío y otra a mi mamá”. Según los creyentes, lo hacen ya sea para recordar a sus muertos, para agradecerles por los favores concedidos o para comunicarles sus deseos.

Del mismo modo que los lunes se encienden velas a los muertos, los otros días se lo hace con otros propósitos. En La Ceja de El Alto, en el área colindante al Cristo, me acerqué a varias vendedoras de velas para conversar con ellas. Me contaron que las velas de color negro son utilizadas, principalmente, para hacer o detener las brujerías; los días para encender tales velas son, específicamente, los martes y los viernes. Igualmente, Wilson Chura, en una entrevista realizada el 2008, me confirmó que ambos días enciende velas para ahuyentar las envidias y los malos deseos que podrían sentir otras personas contra su familia.

Los colores de las velas son significativos. Por ejemplo, para buscar a la única hija de la señora Gertrudis Huanca, que estaba extraviada, el especialista ritual recurrió al libro *Álgebra*, de Aurelio Baldor, junto a “dos velas negras, coca, alcohol y singani” (Spedding, 2005: 19). Para el amor, en cambio, se utilizan velas rojas: “Me dijo que prendiera velas rojas en mi casa. Las velas tenían que ser 12 y de color rojo” (*ibid.*: 20).

Ahora bien, la elección del color de las velas también puede responder a la subjetividad de los creyentes o del especialista ritual al que estos recurren: “Uno de esos rituales es hacerles rezar, encender velas (de color blanco, rojo e incluso negro) o hacerles fumar cigarro [...]” (Guaygua, 2008: 34)

Los colores y las formas de las velas han ido variando con el paso del tiempo; además, dependen del contexto donde se las utilice. Por ejemplo, hay especialistas que venden velas con formas de personas, casas u objetos, con las cuales solicitan deseos. Esto, sin embargo, es bastante reciente, ya que en el pasado era más importante el color, el material y la posición de la vela.

Si bien hay especialistas rituales que prefieren las velas de sebo, ahora la mayoría se elabora con parafina. Recordemos

que la grasa –sebo– es importante en la concepción andina del mundo. En Chipaya, por ejemplo, los *jilacatas* utilizan grasa de cerdo para alimentar a sus *t'uxlus*. En general, la grasa es considerada como el alimento de las deidades: la Pachamama, los achachilas e incluso los *saxras*²⁵ y los *kharisiris*. En la Iglesia de San Francisco en la ciudad de La Paz, sin embargo, ese tipo de velas está prohibido.

Respecto a la importancia de la sangre y de la grasa en los Andes, Bastien analiza cómo los especialistas rituales se comunican con las *chullpas* a través de tales sustancias: “Los adivinos rocían sangre y grasa dentro de estos nichos en las rocas [los chullperíos] donde antiguamente los cadáveres miraban hacia la cima de la montaña” (1996: 51).

Actualmente, los días idóneos para ofrecer velas a los muertos –sean estas de sebo o de parafina– varían de persona a persona. Asimismo, las formas de acomodar las velas son diversas, al igual que los propósitos al encenderlas, como me relató Mamani en la entrevista del 2004:

C. Mamani: El *yatiri* tiene que complacerle [a la ñatita], hacerle fumar, como decías, los días lunes, darle coquita. Ahora hay gente que tiene [a] las ñatitas [...] bien cubiertas y toda esa cuestión, pero siempre están con su vela. Otros, digamos, le ponen la vela con dos sentidos, unos para que les diga algo y otros simplemente por reverenciarla a la ñatita. Aquí depende de la funcionalidad de los que manejan la calavera.

M. Eyzaguirre: ¿Hay alguna forma de ver la vela?

Mamani: Hay. Hay gente que, digamos, coloca la vela con un deseo. Para ver esta cuestión leen, aunque esto ya no es andino, pero lo leen. ¿Esto qué significa? Cuando [hay] hartito chorro, [significa] que va a llorar; [cuando] se chuequea, [significa que] le va [a] ir mal; cuando haces chuequear ese ratito, te va [a] ir bien, después de chuequear te va ir bien; cuando se agacha, [hay que tener] cuidado. Eso lo manejan todos los *yatiris* que trabajan con velas, porque hay gente que trabaja con velas. Otros [le] dicen a la ñatita, “consultaremos”. Piden licencia y demás cosas [...].

25 Deidades que viven en el *manq'a pacha* (o subsuelo). Se dice que el mes de estos seres es agosto, cuando los vientos se intensifican y la tierra está en barbecho. La traducción actual de *saxra* hace referencia al diablo, aunque esta asimilación es forzada.

Tomás Huanca es quien menciona el término concreto utilizado para referirse al acto ritual de encender velas:

[...] *nak'ayaña* [significa] “encender velas” [...]. Las velas representan el alimento de los riwutu, y son también un regalo que se ofrece a los santos [...]. Cuando se prenden los cirios en las situaciones rituales, la forma como arde la llama y la manera como gotea la cera [...] ello se lee [...] (1989: 75).

5.5. LAS FLORES

Todas las flores sirven para ofrendar a los muertos, sin importar su color, su disposición o si están completas o fragmentadas. Blancas, azules, rojas, amarillas, anaranjadas, todas se ofrecen a las ñatitas. De hecho, coronas con diámetros similares se colocan sobre las calaveras para rendirles tributo y pedirles favores, tal como me dijo Norma llave en la entrevista que le hice el 2000:

Flores, sí, porque le tengo fe; tal vez le estoy pidiendo un deseo a esa ñatita y me lo hace. Es por eso que yo le echo la florcita, y también voy a entrar adentro a prenderme la velita.

Las flores, como podemos advertir, son un modo de comunicación entre los creyentes y las ñatitas. Mediante ellas, los devotos piden riqueza, progreso, suerte en el amor, en los estudios, etc. Incluso aquellos devotos primerizos pueden acercarse a los cráneos a pedir favores, pues se les informa casi de inmediato qué es lo que deben hacer. A propósito, leamos el siguiente testimonio que recogí el año 2000, del que lastimosamente no tengo registro del nombre del entrevistado:

He visto un montón de gente entrando a la iglesia, he preguntado –obviamente a muchas personas– y me han dicho: “Échele florcitas, cómprese y pídale buenos deseos para usted y para sus hijos, para todo lo que usted quiera [que sea] algo bueno”.



Tres ñatitas coronadas por decenas de guirnaldas de flores. (Foto: Susana Zuazo Arana.)

Si bien se utilizan muchos tipos de flores en la elaboración de las guirnaldas²⁶ para las ñatitas, generalmente las vendedoras optan por las más económicas, para que su costo no sea excesivo. Dichas coronas de flores también pueden ser elaboradas por los devotos, como observé el 2008 en el Cementerio Santiago Primero en El Alto, donde una señora elaboraba las coronas para sus ñatitas. Ella se sentó a mi lado y rompió una bolsa nailon, cuyos fragmentos estiró como hilos. Luego, fue colocando flores que tomó del altar dedicado a las ñatitas e

26 En algunas regiones del área rural de Bolivia, como en la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, se usa la palabra guirnalda para referirse al conjunto de frutas, panes, *pasankallas* (maíz tostado e inflado), bebidas y otros alimentos que se ensartan y se amarran con la ayuda de una aguja grande o *yauri*. Estas guirnaldas se colocan en los cuellos de los pasantes o prestes, así como a los músicos y a los bailarines, en agradecimiento por su participación en la fiesta. Dependiendo de la ocasión, también puede añadirse una pierna de oveja. En este texto, sin embargo, usamos la palabra para referirnos a las coronas de flores que se colocan sobre las ñatitas.

hizo dos coronas en aproximadamente diez minutos. Me dijo que las hizo personalmente porque el precio que querían cobrarle (cinco bolivianos por cada una) le parecía muy alto.

Estas coronas son similares a los *pillus*,²⁷ los cuales pueden ser coronas de fibras de camélidos o de pan. Los *pillus* se colocan sobre las cabezas de quienes han ejercido un cargo importante en la comunidad, ya sea religioso o de autoridad. Esta costumbre es muy antigua; en 1672, cuando una persona era designada como alférez o preste, se le colocaba en la cabeza un adorno de flores:

A la segunda pregunta dijo que sabe por haber visto que en una cubierta que izo de una casa un indio llamado Juan Martín el dicho casi fue con una guirnalda de flores en la cabeza y dos roscas de pan pendientes de las orejas tocando una guitarra i cantando a usansa en compañía de muchos indios y asemesmo que llevaba una india un carnero de castilla cargando con muchas sintas [...] (León, 2003: 43).

Todavía en algunas regiones de la zona altiplánica se agradece a las personas que ocuparon un cargo de autoridad con los *pillus*. En Coroma, Potosí, se sabe que se usaban *pillus* ya en la época prehispánica y que su uso estaba relacionado con los ancestros.

27 De acuerdo a Bertoni, un *pillu* es una: "Corona o cordón que usan algunas naciones de indios ponerle en la cabeza para apretar el cabello, diferente del que llaman Llauto, y qualquiera corona de flores, o de oro [...] para la cabeza fe llama Pillu. Cchapi pillu. Corona de efpinas como la de Chrifto. Nuestro Señor" (1984: 365).



Pareja coronada con *pillus* de pan. (Foto: Cortesía MUSEF, Archivo Central, código AIF-AC-CBN/FON/A50d-1/c118_00194.)



Pareja coronada con *pillus* de fibra de camélidos. (Foto: Milton Eyzaguirre.)



Pareja de ñatitas coronada con guimaldas de flores. (Foto: Susana Zuazo Arana.)

6. La fiesta del 8 de noviembre en La Paz

Cada 8 de noviembre, las ñatitas abandonan el ámbito privado y se proyectan en el espacio público. Es cuando los dueños de las ñatitas las llevan al Cementerio General de La Paz y a sus alrededores, para luego festejarlas en fiestas patronales que mucho se parecen a los festejos que se ofrecen a los santos católicos.

6.1. LA PUERTA DE INGRESO Y LA CAPILLA DEL CEMENTERIO GENERAL

Hasta el 2007, el 8 de noviembre de cada año, personas de La Paz y El Alto se daban cita en la capilla del Cementerio General paceño, con el propósito de “hacer escuchar misa” a sus ñatitas.²⁸ A partir del 2008, el arzobispo de La Paz prohibió esas misas, argumentando que iban en contra de la fe católica. Como recuerda René Lima, a quien entrevisté el año 2000:

[...] hace unos 20 años está tradición era dentro de la capilla del cementerio. Se prendía velas, se velaba [a las ñatitas] ahí adentro, algunos otros sacaban huesos dentro del cementerio, escuchaban la misa, velaban, luego de la velación entraban nuevamente al cementerio a devolver los huesos [...] y otros podían sacárselas.

El objetivo principal era que las ñatitas escucharan misa, de modo semejante a las misas que se realizaban y aún se realizan durante las fiestas patronales, las cuales honran a santos y a vírgenes en sus distintas advocaciones. Cada 8 de noviembre, se llevaban a cabo tres misas: una a las diez de la mañana, otra a las 11 y, una última, al mediodía. Estos horarios, sin embargo, podían variar, como sugiere la siguiente cita:

La primera misa que abrió las puertas a las calaveritas fue a las 07:30 y la última, a las 17:00. A las 10:30 decenas de familias descendían en grupos desde las puertas del cementerio hasta la calle José María Achá, dos cuadras hacia abajo. Otra cantidad estaba alrededor de la capilla del camposanto, mientras otros oían la misa dentro del templo (*La Prensa*, 2007: 2b).

28 Gracias a varios testimonios, supe que hasta el 2007 la capilla del Cementerio General de La Paz era el único lugar donde las ñatitas podían escuchar misa. Hubo quienes me dijeron que los cráneos también podían entrar a la iglesia de San Francisco; sin embargo, su ingreso no era reconocido, pues los dueños no pagaban un monto al ingresar. En la capilla del Cementerio General, en contraste, las ñatitas podían escuchar misa a cambio de un determinado pago de dinero, pero solo hasta ese año. En la ciudad de El Alto, hoy en día varias iglesias ofrecen misas para las ñatitas.

Si bien la capilla del Cementerio General paceño ya no abre sus puertas a las ñatitas, aún hoy la gente se acumula en los alrededores de ese recinto religioso, así como en la puerta principal del cementerio. En la calle, las bocinas se mezclan con las vendedoras anunciando: “¡Coronitas!, ¿no se va a llevar coronitas, caserita?”, “Señora, ¿no se va a llevar velas?, ¡velas!, ¡velas!”. Por otra parte, en las paredes de la necrópolis, carteles “cristianos” –visibles solo a los ojos muy atentos– condenan la fiesta de Todos Santos y también la de Halloween.

Durante la celebración, es habitual ver a muchos curiosos, como también a muchas personas que creen en las ñatitas. Varias se ubican en el ingreso al cementerio, con bolsas llenas de pétalos y coronas de flores, adquiridas minutos antes. Esperan pacientemente el ingreso de las calaveritas. Dicho ingreso es variado. Muchas de las ñatitas llegan cargadas en *q’ipis*; otras, dentro de cajones de cartón –de zapatos, de galletas, de aceite, etc.–; otras en cajas de madera o en urnas de cristal. En ese momento, se pueden escuchar algunas frases de advertencia: “¡Ay, no!, cuidado que le hagan caer [*sic*], cuidado se sienten sobre él”. Las conversaciones en torno a las ñatitas son repetitivas: “¡Bien milagroso es!”, “Perdón, ¿qué se llama?...”.

Algunas ñatitas son llevadas al cementerio solamente por sus propietarios. Otras, en cambio, llegan acompañadas de grupos de personas, sobre todo cuando luego se realizará un preste en su honor; tales grupos están integrados por los pasantes, los parientes y los invitados.

Una lluvia de pétalos suele acompañar el ingreso de las ñatitas. Los creyentes hacen la señal de la cruz y se esfuerzan para que las flores caigan sobre los cráneos. Es más fácil dar ofrendas a aquellas ñatitas que están en cajas de cartón, pues no es necesario acercarse mucho: con un poco de habilidad, los pétalos pueden tocar a las ñatitas desde distancias considerablemente grandes. Con las coronas, en cambio, la cuestión se torna un poco más complicada: hay que estar bastante cerca de las calaveritas para poder poner sobre ellas las guirnaldas. También hay quienes rocían un poco de alcohol de las marcas Guabirá o Caimán sobre los cráneos. Es una actitud generalizada persignarse después de haber entregado alguna ofrenda a las ñatitas.



Devotos de las ñatitas en el Cementerio General de La Paz. Los rodean otros creyentes y algunos curiosos. (Foto: Milton Eyzaguirre.)

Ese día, la puerta del cementerio está colmada de devotos que, una y otra vez, van recibiendo fervorosamente a las ñatitas que van ingresando. Los rostros son diversos y van cambiando a lo largo del día. De esa manera, los actores anónimos de este ritual son muchos. Uno de ellos –cuyo nombre no tengo registrado– me contó, el 2009, cómo decidió que asistiría a la celebración de ese día:

Primeramente, he venido a conocer. Nunca había venido antes, es primera vez que vengo, porque vi en un canal de televisión algo de las ñatitas [...] también escuché [a] algunas personas que decían que había habido fiesta para las calaveritas. Bueno... se me pasaba, pero anoche escuché y dije: “ahora voy a ir, y voy a ir”. Y vine. Efectivamente, había sido una cosa grande...

Es curioso que en la mayoría de los casos no exista ningún tipo de relación entre los devotos y los dueños de las ñatitas. En realidad, la relación es exclusivamente entre la ñatita y el devoto, siendo el dueño solo un intermediario. En estos actos anónimos, los devotos se acercan a los cráneos y en un momento de intimidad, que dura fracciones de segundo, las ñatitas bendicen a los devotos y escuchan sus peticiones. También hay quienes entregan peticiones escritas a los dueños de las ñatitas, en sobres cerrados, solicitando suerte en el amor, la salud y los estudios. En algunos casos, las notas son quemadas.

Por debajo de la enmarañada torre de guirnaldas y pétalos —que en algunos casos termina cubriendo la mitad del cráneo—, algunas ñatitas portan *lluchus*,²⁹ gorras, cascos y otros varios cobertores cefálicos. Agudizando la vista, se puede observar que varias calaveritas tienen los dientes dañados, ya sea por su antigüedad o por quemaduras causadas por los cigarros que les hacen fumar como ofrenda. No faltan las que tienen placas dentales o dientes de oro.

Hasta el año 2007, después del recibimiento, las ñatitas ingresaban a la capilla. Al interior de ese recinto religioso, varias de las calaveritas eran ubicadas cerca al altar, en el mismo lugar donde, en otras circunstancias, se colocan los ataúdes de los muertos antes de ser enterrados. Dado que aquel espacio resultaba reducido, empleados del Cementerio General de La Paz ordenaban las urnas, las cajas y los cajones para que todos los cráneos pudieran entrar. A cambio de ese servicio, los dueños los retribuían con 50 centavos o un boliviano, aunque supe que el 2007 los empleados recibieron hasta cinco bolivianos por dicha asistencia. Las ñatitas que no lograban ser colocadas en el altar reposaban en las manos de sus dueños o sobre sillas y mesas ubicadas a los costados del templo.

Varias personas me dijeron que la misa de mediodía era la más importante, pues a ella asistían las personas que posteriormente officiarían un preste en honor a las ñatitas.

29 Gorro, generalmente de lana, que cubre hasta las orejas.

6.2. LA MISA QUE NO ES MISA

LA MISA ANTES DE 2008

“Cállense, cállense”, era lo que se escuchaba repetidamente mientras se esperaba a que la misa en honor a las ñatitas comenzara. Antes del 2008, varias personas pedían silencio ante el constante murmullo en la capilla del Cementerio General de La Paz. Luego, una corneta comenzaba a sonar e inmediatamente música de los excombatientes de la guerra del Chaco retumbaba. Después, un silencio invadía el recinto y enseguida la gente comenzaba a elevar oraciones como parte de la misa: padrenuestros, avemarías y glorias. También se escuchaba el cántico “alabaré, alabaré...”.

La misa de las ñatitas era contradictoria. El cura compartía con los creyentes un doble discurso, pues sus palabras eran de bendición, pero también de recriminación, de sermón, de llamamiento a la fe:

Ahora van a orar según las intenciones de ustedes, por esta tradición o costumbre cada uno sabrá cómo responder... Solamente les estoy diciendo que ustedes coloquen a Cristo Señor en su mente, en su vida. Somos familia de Dios, diferentes a un mundo pagano, solo [vivimos] para servir a Cristo Señor, para servir a nuestro Señor, y prestar servicio por los familiares que han muerto y prestarles servicio con la oración, la fe y la resurrección de Jesús que es la resurrección de nuestros fieles difuntos (Misa del 2007).

Al igual que en el pasado, cuando la Iglesia Católica consentía ritos andinos a pesar de los Concilios Limenses, hasta el 2007 los sacerdotes del cementerio paceño aceptaban dinero a cambio de ofrecer misas a las ñatitas. En la ciudad de El Alto, en cambio, los curas y los sacristanes continúan haciéndolo:

[...] recibimos el cuerpo y la sangre del Señor para santificar, purificar nuestra vida... pidiendo así a la Virgen Santísima, a los santos y a los apóstoles... porque si queremos entrar al Reino de los Cielos, obligadamente tenemos que vivir con honestidad en la familia, en el hogar, en el trabajo. Atiende Señor a estos hermanos, a estas familias, aquí inocentes, con motivo de la celebración del día de los ñatitos, ñatitas, santos inocentes, respetando a los prestes, sus deseos, [los deseos] de cada uno de ustedes. Solamente les puedo decir que apelemos a la bondad y misericordia del Señor (Misa del 2000).

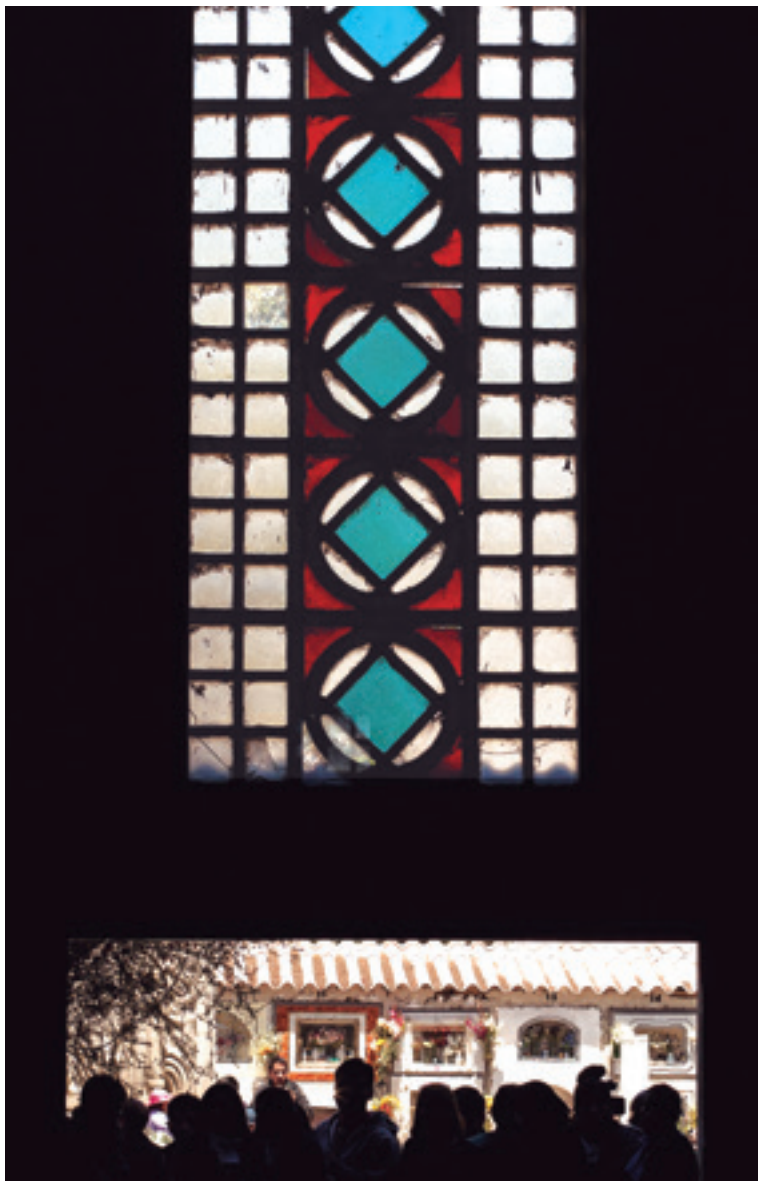
El 2007, en el Cementerio General de La Paz, la misa para las ñatitas fue pagada por los prestes. Contradictoriamente, ese dinero sirvió para fomentar una celebración pagana, pasando por alto los mandamientos católicos. No obstante, según el sacerdote de entonces, el dinero que los prestes pagaron no era para él y, señalando con su pulgar derecho la figura de Cristo, ubicada a sus espaldas, dijo: “Eso [el dinero] no es para mí, es para el Señor” (Misa del 2007).

Las misas de la capilla de ese cementerio solían concluir con una recomendación del padre y la posterior bendición:

[...] no hay mediadores, no está Dios en una tradición donde no hay fe, donde no está Dios. Esto no es religión. Jesús debe estar diciendo “Perdónalos, Padre, porque no saben lo que hacen”. Hemos celebrado y encomendado a nuestros fieles difuntos y rogamos a Dios todopoderoso [...] (Misa del 2000).

Este discurso recuerda las palabras que ya en 1588 pronunciara el religioso Bartolomé Álvarez: “Dejen tranquilos a estos huesos, vayan a enterrarlos, déjenlos descansar en paz; qué es eso de estar manejando estas almas, seguro que a ustedes no le(s) gustaría que les estén manejando de ésta forma” (Guaygua y Castillo, 2008: 34). Como bien anotan Guaygua y Castillo, “la Iglesia Católica no está de acuerdo con este tipo de expresiones ancestrales” (*ibid.*: 33). Sin embargo, a la hora de inscribir un nombre de ñatita para que esta fuera mencionada durante la misa como “alma bendita”, sus dueños debían pagar un monto que, generalmente, era de 25 bolivianos. Observé que esto sucedió los años 1995, 1996, 1997, 2006 y 2007. En promedio, se leían 200 nombres por misa. Considerando que se efectuaban tres misas en el día, eso suponía la lectura de 600 nombres. Además, los prestes debían pagar más dinero porque sus ñatitas fueran mencionadas durante la misa.

Según podemos advertir, en la realización de las misas para las ñatitas existe una doble moral: la religiosa y la económica. Este discurso ambiguo se viene repitiendo desde hace siglos, cuando los sacerdotes consentían los ritos andinos de la muerte a cambio de retribuciones monetarias. Ahora bien, cabe recalcar que, en las misas en honor a las ñatitas efectuadas en el Cementerio General de La Paz, nunca se ofreció la hostia a los feligreses.



Devotos de las ñatitas en la capilla del Cementerio General de La Paz. (Foto: Juan Carlos Usnayo.)

De acuerdo al diccionario de la Real Academia Española (RAE), la misa es el espacio donde se recibe la eucaristía, que es un “sacramento instituido por Jesucristo, mediante el cual, por las palabras que el sacerdote pronuncia, se transustancian el pan y el vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo” (RAE, 2014). Sin embargo, en las misas para las ñatitas, llevadas a cabo en la capilla del mencionado cementerio, no se comulgaba. La teatralización del sacerdote era tan efectiva que ninguna persona reclamaba la ausencia del “cuerpo de Cristo”, es decir, la hostia. Seguramente, la falta de la eucaristía se debía a que la actividad no era legal en el marco católico. Empero, su realización en un espacio cristiano terminaba legitimándola. En El Alto, en cambio, las misas para las calaveritas son realmente eso: misas.

Esta situación, que legitima una actividad que no es católica, pero que termina siéndolo por la presión de la gente, también se replica en espacios rurales. Nathan Wachtel, quien trabajó con los uru, se refiere a la “misa” de Todos Santos, llevada adelante por dos cantores y los mayordomos de la fiesta. En esta supuesta misa, son los mayordomos quienes reciben el agua bendita (2001: 206). Si bien el dato de Wachtel no es muy preciso, nos invita a preguntarnos: ¿quién bendijo esa agua? Según mi experiencia, la gente se conforma con la simple afirmación de que esa agua es bendita.

Según pude ver, durante la bendición en la capilla del Cementerio General de La Paz, el silencio se rompía abruptamente y la gente se abalanzaba sobre el altar para recibirla en compañía de sus ñatitas. Las gotas de agua eran lanzadas sobre las cabezas de los creyentes. El desorden invadía el lugar. Todos querían llegar adelante para recibir la bendición y, luego, salir por una de las puertas laterales.³⁰ Cabe notar que en ningún

30 Esta actividad me recuerda al día en que se inicia la feria de la Alasita. Cada 24 de enero, al mediodía, la catedral de La Paz se llena de gente que se abalanza hasta los lugares donde los monaguillos vierten el agua bendita sobre los creyentes usando flores de plástico. Esa agua, no obstante, la reciben directamente del grifo y, obviamente, no está bendita. Aparentemente, tener acceso a agua bendita verdadera tiene un precio y supone un negocio. Por ejemplo, en la localidad de Copacabana, situada a orillas del lago Titicaca en el departamento de La Paz, se vende agua bendita en botellas. Probablemente es para uso en el hogar, aunque es bien sabido que algunos *yatiris* la utilizan para sus actividades rituales.

momento el sacerdote bendecía el agua frente a los creyentes de las ñatitas y que, al final, era el sacristán quien terminaba bendiciendo los cráneos con el agua supuestamente bendita.

Ahora bien, también había quienes llevaban a sus ñatitas a que simplemente escucharan misa, sin importarles la bendición del final. Eso fue lo que me contó la señora Susan el año 2000: “No, lo único que hago es hacerle escuchar misa, justamente hoy día es el día de las ñatitas y le he traído para que escuche misa”.

Lo que sucedió el 2008

Antes del 2008, en general, los devotos y los dueños de las ñatitas se congregaban desde las siete de la mañana en la puerta de ingreso del Cementerio General de La Paz y en los alrededores de la capilla de esa necrópolis, esperando que las puertas de la capilla se abrieran y comenzara la misa. El 2008, esa situación cambió a causa de un comunicado emitido por el arzobispo de La Paz, monseñor Edmundo Abastoflor, quien afirmaba que este culto no era cristiano y que “los restos mortales de las personas deben ser respetados en sus tumbas, hasta que llegue el momento de la resurrección de los muertos, cuando resucitemos con Cristo a la vida que no acaba” (Arzobispado de La Paz, 2008).

Ese año, pude presenciar cómo la gente protestaba al notar que las puertas de la capilla no se abrían. Las personas comenzaron a concentrarse en el ingreso del cementerio y en los alrededores del templo. Inclusive hubo quienes bloquearon la avenida Baptista, adyacente el camposanto, exigiendo que se realizara la misa. Los gritos de protesta tenían diferentes tonos: “Si plata quiere el padre, plata le vamos a dar”, “Queremos misa ahora”, “Nos están robando nuestras tradiciones, no pueden matar nuestra fe”, “Este es el inicio de romper nuestras tradiciones; entonces que se termine con Alasitas, Gran Poder y Carnavales también”, entre otros.

A las nueve y cuarto de la mañana, las puertas de la capilla fueron abiertas y las personas ingresaron prácticamente a la fuerza. Ubicados los creyentes en diversos lugares, le pidieron al padre que por lo menos ofrendara una oración. Este, por medio del micrófono, se dirigió a los devotos en medio de un

gran bullicio: “La celebración de la misa es para los vivos, no para los muertos, no podemos profanar sus tumbas, pues ellos deben descansar hasta que llegue la resurrección, oremos por los que no están” (Misa del 2008). Luego, rezó un padrenuestro, un avemaría e hizo una bendición general. Posteriormente, dos individuos (un varón y una mujer) que no tenían pinta de religiosos comenzaron a bendecir a las ñatitas con agua que, luego supe, no era bendita. Esta actividad se repitió a las diez de la mañana y duró aproximadamente cinco minutos. Las personas continuaron pidiendo la bendición a pesar de saber que los oficiantes no eran religiosos.



Supuesto religioso bendiciendo algunas ñatitas en el Cementerio General de La Paz. (Foto: Susana Zuazo Arana.)

El 2009 y el 2010, las puertas de la capilla se abrieron para dar lugar a la bendición a las ñatitas, la cual no estuvo a cargo del sacerdote, sino de sus allegados, como los administradores de la capilla. Con esa bendición de simple agua, los prestes, los feligreses y el público en general quedaron conformes.

En otras iglesias, como la de Collpani y la de Santiago Primero, en El Alto, las misas se siguen celebrando. En el Cementerio General de La Paz, en cambio, los creyentes solo ingresan a la capilla para que sus ñatitas sean bendecidas con agua.

6.3. LOS ESPACIOS DE VELORIO Y DE DESCANSO

EL CAMPOSANTO

El sector Camposanto del Cementerio General paceño, que es uno de los más marginados de esta necrópolis, es el espacio principal para rendir culto a las ñatitas cada 8 de noviembre. La pared lateral de este sector colinda con la avenida Entre Ríos y, actualmente, tiene una puerta de acceso rápido a la estación “Ajayuni” de la línea roja del teleférico.

En este sitio, las ñatitas son ubicadas en diversos lugares. Algunas personas aprovechan los nichos de varios pisos que se encuentran vacíos para colocar a sus calaveritas; otras se sientan sobre el suelo para compartir comida y bebida con los devotos de sus cráneos. Familiares, amigos y algunos curiosos que pasan forman parte de la celebración. Los devotos anónimos también se acercan y comparten con las ñatitas. Al respecto, esto fue lo que me dijo la señora Norma llave en su entrevista del 2000:

[...] vengo porque les tengo fe a las ñatitas, a todas las ñatitas, también voy atrás donde están descansando todo el día. Voy a prenderme velitas, pidiéndome el deseo que yo quiero, a ellas, a las ñatitas. Voy a rezar. Hay varias ñatitas adentro, les rezo, les prendo velitas, les dejo su coronita, les dejo su cigarrillo, una cajetillita, eso es todo.

En el sector Camposanto, los feligreses arman altares improvisados. Delante de la ñatita, colocan muchos cigarrillos, principalmente aquellos que no tienen filtro; los prenden y los equilibran dentro de la boca de los cráneos, en algunos casos sobre los dientes y en otros sobre el hueso. También colocan delante de los cráneos gran cantidad de velas, casi siempre blancas, las cuales encienden en número par. A propósito, estas fueron las palabras de una persona a quien entrevisté el 2008, de cuyo nombre no tengo registro:

Me dijeron: “Vaya a visitar allá al fondo, hay un montón de gente haciendo rezar, poniéndoles velitas, llévase velitas”. Me he comprado velitas, como verá estoy buscando dónde poner velitas, nada más. Y muy bonito, interesante y más que todo yo creo que hay que tener mucha fe, como [hay] mucha gente, por algo es: todo lo que hace es por algo.

Además, las personas llevan al cementerio diversos tipos de comida, así como bebidas para compartir. Desde el año 2000, los funcionarios municipales se encargan de controlar el ingreso de

bebidas alcohólicas, a fin de evitar su consumo al interior de la necrópolis. Sin embargo, los controles no son tan efectivos. El 2010, de hecho, sabiendo de las inspecciones para detectar botellas con bebidas alcohólicas que se realizarían el día de ñatitas, los devotos se dieron modos para dejarlas en lugares estratégicos dentro del cementerio con días e incluso semanas de anticipación. Como declaró el 2007 el gerente de la necrópolis de La Paz, José Luis Criales: “Es muy difícil retirar a esas personas cuando ya es hora de cerrar, porque incluso beben” (*La Prensa*, 2007: 2b). En primera instancia, los devotos deben hacer beber a la ñatita, para luego servirse ellos la bebida.

Mientras que la mayoría de las ñatitas son ubicadas en el sector Camposanto, también hay quienes las acomodan en los alrededores de la capilla, con la intención de pasar todo el día en compañía de ellas. El testimonio de Jorge Velasco, a quien entrevisté el año 2000, así lo sugiere: “Los que pasamos preste vamos del cementerio, [donde] ya [se] ha dado misa, al local. [En cambio], los que no han pasado preste y tienen las ñatitas se van a acomodar al [sector] Camposanto porque no tienen local”.

En el cementerio, además de las ñatitas, resaltan las *t'ant'a wawas*³¹ –más usuales en la fiesta del Día de Difuntos–, así como los *resiris*,³² personas que a cambio de dinero o alimentos ofrecen una serie de oraciones en aymara por el alma de la ñatita, solicitando también protección para los poseedores del cráneo.

También hay quienes hacen “descansar” a las ñatitas cada 8 de noviembre en el sector Camposanto, como veremos más adelante. De acuerdo con Bertonio, el descanso en el contexto aymara tiene varias connotaciones: “descansar el que anduvo mucho [...] descansar haciendo que otro trabaje en su lugar [...] descansar un poco [...] descansado rico [...] descansado sin ocupaciones [...] descansada vida sin tristezas y con abundancia de todo [...]” (1984: 174).

31 Como hemos visto, los rituales de la muerte en el mundo andino están vinculados íntimamente con la gestación de la vida, en una concepción cíclica del mundo, donde los niños (las *wawas*) son partícipes activos en la generación de fertilidad y abundancia. Véase: Harris (1983).

32 Según me comentó la antropóloga Ángela Rivero, la presencia de los *resiris* en el cementerio no es periódica, sino permanente. Todos los días del año se puede encontrar a estas personas quienes, a cambio de alguna retribución, rezan por el alma del difunto y por sus dolientes.



Altar dedicado a una ñatita, adornado con velas, pétalos de flores, cigarros, hojas de coca y aguayos. (Foto: Juan Carlos Usnayo.)



Ñatita ubicada en las cercanías de la capilla del Cementerio General de La Paz (Foto: Juan Carlos Usnayo.)

En el contexto rural andino, la concepción del descanso es mucho más amplia que en el ámbito urbano. En el caso de las ñatitas, estas “descansan” escuchando a los devotos y atendiendo sus deseos. En palabras de Rufina Cahuaya, a quien entrevisté el 2009: “Estamos acá hasta las tres. Hacemos descansar, hacer prender sus velitas, porque hay muchas personas que quieren darles flores, pedirles favores... Están descansando aquí”.

El 2009, un caso particular llamó mi atención en el cementerio de La Paz. Seis ñatitas, cuyos rostros estaban pintados de negro, pertenecían a una sola persona. Esto me recordó los entierros de Chinchorro, en la costa de Arica, que datan del 4500 a.C. En esos enterramientos, los cadáveres eran momificados y tenían una máscara con colores rojo y negro (Standen, 2001: 40).

EL CALLEJÓN ALEDAÑO A LA PARADA DE BUSES A COPACABANA

También en el callejón aledaño a la parada de buses a Copacabana, cercano al Cementerio General paceño, se celebraba a las ñatitas. El año 2008, sin embargo, fue cerrado con una reja.

Después de las misas celebradas en la capilla de esa necrópolis, algunas personas se citaban en aquel callejón para realizar el velatorio a las ñatitas, con velas y cigarros. Ese espacio, de cuatro metros de ancho por 25 de largo, albergaba a los devotos que compartían comida y bebidas alcohólicas. Las cajas de cerveza de color rojo contrastaban con la vestimenta negra de los creyentes.

Los devotos, apoyados en ambas paredes del callejón, dejaban un espacio en el centro, que les permitía comunicarse visual y verbalmente; además, ese “pasillo” funcionaba como la entrada y la salida de aquel ambiente eventual. Se creaban grupos en torno a diferentes ñatitas, en cuyo honor compartían risas, opiniones, comida y bebidas. Platos de sajta, chicharrón, chairo³³ y otros circulaban, en algunos casos adquiridos de las comideras del lugar y, en otros, traídos por los mismos devotos.

33 Platos típicos de Bolivia.

La cerveza era también importante, pues era el ingrediente necesario para “entrar en confianza”.

Supe que dicho espacio se habilitó como espacio velatorio en 1989. Fue el señor René Lima –quien se autorreconoce como fundador de este lugar– el que comenzó la apropiación ritual del callejón. Cuando lo entrevisté el 2000, me contó del siguiente modo cómo sucedieron las cosas:

Hace unos 20 años, como le decía, era toda la *pijcheada* [de] la coca dentro de la capilla. Dejaban todo sucio [...]. La misma capilla ha ido saturándose de gente, entonces yo empecé a buscar un lugar donde podría estar más tranquilo que dentro del cementerio, o sea, esto. Ya le cuento. Hace unos 16 años atrás, no, un poco menos todavía, yo lo tengo hace diez años atrás... Debo haberlo hecho hace unos diez u 11 años atrás. Entonces busqué el lugar, este lugar me gustó mucho porque era un poco reservado, no era a la vista de toda la gente [era el lugar que] menos podía perjudicar el tráfico, tanto el peatonal como el vehicular. Y de ahí que llegué... Llegó una comadre, que está a mi lado, otras señoras, luego, poco a poco... ya no velaban en el cementerio, ahora se vienen a velar acá.

En ese espacio se reunían los dueños de las ñatitas junto a sus amigos, sus familiares y sus compadres, entre otras personas. Desde el cierre del callejón en 2008, las personas hacen bendecir las calaveras en la capilla del Cementerio General por la mañana, para luego trasladarse a una plazuela cercana, que en el pasado fue un lugar de venta de flores. Ahí, hasta la tarde, comparten comida y bebidas sin ninguna restricción. Al respecto, Lima me dijo:

Después de esto ya nos vamos, o sea yo, me lo llevo a mi Raulito con mi esposa. Y mi comadre, que es la que ha hecho la misa, se va a su casa. Todos regresan a su hogar, a una hora prudente, por decirle tres o cuatro de la tarde, a más tardar seis hasta las siete. Así es.

LA PLAZA DE LOS HELADOS DE CANELA Y EL MERCADO DE FLORES

Desde el año 2004, aproximadamente, los devotos comenzaron a apropiarse de otros espacios próximos al Cementerio General de La Paz. La abundancia de devotos generó que varios de ellos fueran ubicándose en diversos lugares adyacentes a la necrópolis. Igualmente, el proceso de “extirpación de idolatrías”,

impulsado por el Gobierno Municipal paceño, el cual prohíbe el consumo de bebidas alcohólicas al interior del cementerio, obligó a los creyentes a trasladarse a otros espacios. Actualmente, la plaza donde se venden helados de canela y el espacio adyacente al actual mercado de flores son sitios velatorios que los dolientes³⁴ aprovechan tanto en Todos Santos como en la fiesta de las ñatitas.

Esos dos lugares se encuentran frente a la puerta principal del Cementerio General de La Paz. El mercado de flores, que es un pasaje, une la avenida Baptista con la calle paralela, llamada Baltazar Alquiza. Adyacente a ese pasaje hay un lugar de descanso temporal, con asientos de cemento, que en las fiestas que nos ocupan se convierte en el mejor refugio para compartir bebidas y comida entre amigos, parientes y visitantes ocasionales. La conocida plaza de los helados de canela y las calles vecinas son también aprovechadas por los devotos para compartir tranquilamente.

6.4. EL PRESTE

Al igual que las fiestas dedicadas a los santos o a diversas advocaciones de la Virgen y de Cristo, a las ñatitas también se les ofrecen prestes. En tales celebraciones, las ñatitas pueden ser acompañadas por estandartes.³⁵ Después de la misa en el cementerio, los devotos se dirigen al local donde se realizará la fiesta, seguidos por una banda, la cual suele interpretar música mortuoria. Si el local está cerca, van caminando; si está lejos, toman micros o minibuses que contratan para la ocasión.

34 Durante tres años, los dolientes están en la obligación de preparar pan, *t'ant'a wawas*, frutas y otros alimentos para los *resirís*.

35 Acompañantes. Suelen ser otras ñatitas, a las cuales no se rinde el preste, pero acompañan a la ñatita principal.



Pasantes de un preste dedicado a las ñatitas en el Cementerio General de La Paz. (Foto: Susana Zuazo Arana.)

La gran mayoría de las ñatitas no son festejadas con prestes y algunas incluso están “descansando” porque, según se dice, “su preste no está aquí”. Las ñatitas que sí tienen preste, en cambio, suelen recibir una serie de ofrendas y rituales.

Cuando entrevisté a Jorge Velasco el 2000, me habló tanto de los acompañantes de las ñatitas como del parecido entre dos costumbres andinas:

Cada año se vienen dos acompañantes de la ñatita del preste;³⁶ uno ya se fue a otro lado, ya tiene otra fiesta en otro local. Y ahora hay otros dos que se vienen de acompañantes. [El preste] es muy idéntico a un cabo de año.³⁷ Después de la misa, va a venir el padre aquí a celebrar la misa, después de eso hacemos el cambio de ropa, después empieza la fiesta. Es como un cabo de año. Esta fiesta es como un preste siempre, estamos pasando preste.

36 Los prestes son fiestas de devoción a santos y a distintas advocaciones de la Virgen María y de Jesucristo.

37 Después de transcurrido un año desde el deceso de una persona, sus familiares más allegados organizan el cabo de año, una fiesta que permitirá a los dolientes quitarse el luto (dejar la ropa negra) y comenzar a usar ropa de color. El luto representa dolor por la pérdida de un pariente; es, además, la manifestación simbólica que le comunica al resto de la sociedad que una persona cercana ha muerto. La fiesta de cabo de año suele estar acompañada de abundante bebida y comida, risotadas y mucha alegría. Para la ocasión, se rezan padrenuestros, avemarías y glorias por la persona fallecida.

La fiesta de las ñatitas, en efecto, se parece mucho a una fiesta patronal, pues los devotos ven a los cráneos como santos a quienes hay que rendir devoción. Asimismo, se parece también al cabo de año, porque los salones de fiesta donde se celebra a las calaveras están decorados con los colores negro y morado, haciendo referencia al luto. Del mismo modo, las mesas están adornadas con manteles negros o con aguayos, sobre los cuales se colocan bebidas alcohólicas, también de color negro, como cerveza negra, ron y Coca Cola. En palabras de Estela Quisbert, a quien entrevisté el 2000: “Lo habitual para una velada es la coca, cigarro, lejía y un poco de cerveza negra... o Coca Cola”. A su vez, la música suele anunciar pena, dolor, muerte y luto; así, son usuales en estas fiestas las marchas de caballería de la guerra del Chaco.³⁸

En los locales donde se realizan los prestes, las ñatitas son ubicadas en diversos lugares. Algunas personas acomodan los cráneos en la parte central del salón de baile; otras, a un costado. Por lo general, la ubicación de las ñatitas varía según la estructura del local.



Detalle de la decoración del local en un preste de ñatitas. (Foto: Milton Eyzaguirre.)

38 En distintas zonas de La Paz, sobre todo periurbanas, es común escuchar este tipo de música, que suele anunciar la muerte de una persona y el consiguiente duelo de su familia. Cuando una persona muere, sus familiares colocan parlantes en las ventanas de la casa para anunciar el luto.

La actividad de los prestes a las ñatitas es bastante intensa. En compañía de sus familiares, estos atienden a los invitados, recibéndolos de manera muy sobria. Cuando los concurrentes comienzan a ubicarse en las mesas, se distribuyen bolsas plásticas, canastas u otros envases que contienen plátanos y, fundamentalmente, *t'ant'a wawas*.

EL VELATORIO Y LA "QUITADA DE LUTO"

Los prestes dedicados a las ñatitas suelen dividirse en dos momentos muy contrastantes. En primera instancia, los devotos se acercan a las ñatitas para velarlas y rezarles, encendiendo velas blancas, cigarrillos y ofreciéndoles muchas flores. Delante de las ñatitas, floreros improvisados comparten el espacio con otros floreros de vidrio o de porcelana. Luego del velatorio, la familia se quita la ropa de luto y comienza la fiesta. En esta segunda instancia, donde ya no reinan la pena, el luto y la muerte, comienza la alegría, la policromía y la celebración a la vida. Este cambio se parece a un Pachakuti, es decir, la inversión del orden establecido o, en otras palabras, "el mundo al revés".

Ciertamente, en los prestes de las ñatitas, es común que en un momento determinado, casi siempre una hora después de iniciada la celebración, los prestes se retiren de la fiesta para cambiarse de ropa. La "quitada de luto" que se efectúa en esta celebración se asemeja mucho a aquella de las fiestas de cabo de año. En ambas, minutos antes de retirarse del festejo, los dolientes (si hablamos del cabo de año) o los prestes (si hablamos de la fiesta de las ñatitas), nombran padrinos entre sus amigos más allegados. Los padrinos pueden ser personas solas o parejas.

Por ejemplo, el año 2006 Irene³⁹ realizó una fiesta de cabo de año por el fallecimiento de su madre. La acompañaban sus dos hijos, dos tíos consanguíneos y una tía política. Entre los seis, incluida Irene, eligieron a una pareja como padrinos. Los recién elegidos se encargaron de ayudar a sus parejas a cambiarse la ropa de luto por vestimenta de color, entregar cajas de

39 Lastimosamente, no conozco el apellido de Irene.

cerveza a sus ahijados, hacerles tomar y, finalmente, acompañarles en la cueca. Irene me dijo: “Nos han hecho tomar grave, los padrinos nos han dado a una caja de cerveza por cada uno, hemos tomado harto. Ya no me acuerdo cómo hemos salido... apenas podía bailar la cueca”.

La quitada de luto varía según los lugares donde se desarrolla. En la ciudad de Oruro, por ejemplo, existe la tradición de botar la ropa negra al techo, para que las penas se vayan. En Chuquisaca, los meseros que atienden las mesas se disfrazan de personajes cómicos después de cada cueca; algunos incluso se visten de mujeres para alegrar a los invitados. En La Paz, los prestes suelen ausentarse del salón alrededor de 20 minutos, para luego retornar vestidos ya no de negro, sino con trajes de color. Esta quitada de luto también se repite en Semana Santa, en honor a Cristo y a la Virgen La Dolorosa.⁴⁰

La tradición de la fiesta de cabo de año está registrada desde hace siglos como una costumbre andina. En 1656, en Caxamarquilla (Perú), la máxima autoridad de Otuco fue procesada por herejía, ya que había ordenado desenterrar a los muertos y trasladarlos a los *machayes* o tumbas de sus antepasados, dado que estaban “afligidos” porque no tenía espacio para “menearse”:

[...] por eso los sacaban y llevaban a los dichos machayes donde les hacían *los cabos de años* mudándoles ropas matándoles llamas ofreciéndoles la sangre y chicha quemándoles sebo coca mais y cuiques que era

40 Los prestes que se realizan en Semana Santa en honor al Santísimo y a la Virgen La Dolorosa suponen una serie de actividades que comienza el Jueves Santo. Ese día, los prestes son acompañados por “estandartes” y, junto a ellos, se encargan de invitar 12 platos a sus invitados. Luego, realizan las actividades católicas habituales del Viernes Santo, del Sábado de Vigilia Pascual y del Domingo de Resurrección. Este último, además, llevan las imágenes de Cristo y de la Virgen a los locales de fiesta, donde los prestes cambian su vestimenta, quitándose el luto. Estas fiestas se prolongan durante tres días más, dedicando el último a atender a los mozos y a las cocineras que sirvieron a los prestes durante toda la fiesta. Esta tradición se mantiene en las zonas de Achachicala, del Cementerio General de La Paz y, principalmente, de Obrajes. En este último barrio, se preparan dos inmensas andas para llevar a la Virgen y a Cristo con la cruz. Las andas son decoradas con flores de papel, velas naturales, focos e infinidad de adornos; requieren de 60 hombres para ser cargadas. El domingo, son trasladadas desde la iglesia de la Exaltación, en Obrajes, hasta la zona de Bella Vista. Según mi observación de campo en 1996, el recorrido dura alrededor de una hora con descansos esporádicos, en los cuales se reparten bebidas para recuperar las fuerzas.

el incienso con que los inciensaban baylandoles diferentes bailes y cuando se los baylaban el pariente mas zercano cargaba el cuerpo en las espaldas y con el bailaba un día y una noche (Cueto, 2008: 126 [énfasis propio]).

Si bien en las actuales fiestas de cabo de año no se desentierra a los muertos, y menos se los saca a “bailar”, se sigue compartiendo simbólicamente con ellos. Lo mismo sucede en las celebraciones del Día de Difuntos.

LA FIESTA

En las celebraciones de las ñatitas, después de haberse cambiado de vestimenta, los prestes regresan acompañados por sus padrinos de sacada de luto. La gente los recibe con mixtura de color blanco que echan sobre sus cabezas. Luego, una larga fila se crea para felicitar a los prestes y a sus padrinos, mientras suenan acordes de una diana.

Pasado esto, se retiran las velas, las flores, los estandartes y las urnas o cajas que contienen a las ñatitas, las cuales son desplazadas a ambientes alejados del salón, aunque también hay quienes arman otros altares secundarios. Los meseros se encargan de retirar el mantel negro de la mesa central y cambiarlo por uno blanco. Las bebidas también cambian, porque ahora se distribuyen cerveza rubia y singani,⁴¹ en lugar de ron con cola. Luego de abundantes abrazos y celebraciones, los prestes se ubican en el centro del salón y, sosteniendo copas de champañá, brindan, como hizo Jorge Velasco el 2000: “Acompañen a un brindis, para mi familia es un honor... acompañen a hacer un brindis por nuestros queridos santos que son Martín y Martina, a devoción mía y de mi esposa”.

Luego del brindis, la fiesta se desarrolla como cualquier otra. Los invitados comparten bebidas y comida, acompañados por la música de algún grupo. También comienzan las respectivas cuecas; los compadres bailan “bañados” en mixtura; llegan

41 Por lo general, el singani que se ofrece en estos acontecimientos es de la marca Casa Real, aunque no siempre es así, pues todo depende de la capacidad adquisitiva de los prestes, quienes pueden procurar otras bebidas a sus invitados. El capital simbólico de los prestes se ve reflejado en la calidad y el costo de las bebidas que estos ofrecen en la fiesta, entre otras variables.

los “aro aro”;⁴² la gente acompaña con las palmas. Se bailan tres cuecas, que se van interrumpiendo por los aro aro.

En el preste al que asistí, los bailarines bebían ron, singani y un coctel rosado, vertido en una gran sandía cortada por la mitad. Esta última bebida estaba decorada con cerezas a los costados, bombillas para sorber el líquido y gladiolos, que se consideran flores para muertos. Los invitados acompañaban y celebraban algunos de los aro aro, como el siguiente, expresado jocosamente por el vocalista de la orquesta: “Arito arito don Jorgito, como anoche, hasta el fondito”.

Después de las cuecas, los prestes bailan un huayño,⁴³ invitando a los presentes a unírseles. Se forma un “trecito” humano y luego cada pareja comienza a bailar este ritmo por su cuenta. Usualmente, los huayños sirven para iniciar oficialmente la fiesta y suelen bailarse de 15 a 20 minutos; en algunos casos, un poco más.

Posteriormente, los invitados forman una ronda, en cuyo interior quedan los prestes. Como es ya clásico, alguien da la voz para dirigirse al centro de la ronda y “apretar” a los prestes, estableciendo simbólicamente la unión familiar de la pareja. Luego, entre los invitados se escoge a los próximos prestes. Los nuevos nombramientos se celebran con la tradicional cueca y la imposición de escarapelas tricolores (rojo, amarillo y verde); si además hubiera pasantes para otros años, se les coloca escarapelas de otros colores: celestes, rosadas, blancas, etc., asegurando así la continuidad de la fiesta en los próximos años.

6.5. CAMBIO DE DUEÑO O CESE DE FUNCIONES

Las ñatitas cambian de dueño cuando estas “se cansan” de su poseedor o no han recibido las atenciones que merecen (velas y

42 El “aro aro” sucede cuando, a la mitad de una cueca, justo antes de comenzar el zapateo, se interrumpe la música y una persona entra a la pista con una charola, ofreciendo bebidas a los bailarines, a quienes insta a beber rápidamente, para luego arrojar la bandeja al piso. En los aro aro también son comunes los chistes que animan el momento, generalmente interpretados por los miembros de la banda de música o los encargados de la amplificación.

43 Baile popular de los Andes.

cigarrillos todos los lunes, mínimamente). Cuando esto sucede, los cráneos comienzan a ejercer una serie de calamidades sobre sus propietarios, como robos, accidentes, enfermedades, problemas familiares, etc. Esto fue lo que me relató Danilo Laura en la entrevista que le hice el 2002:

Una vez, una señora se había alzado esta ñatita. Había sido de un asesino, y le había traído a su casa para que le dé felicidad, tal vez [por] la ambición de tener algo mitológico que le ayude. Entonces, ¿qué había pasado con esa ñatita? Simplemente le había hecho mal, le había conseguido personas malas a su lado [...], le había conseguido un concubino que le había robado cosas, su casa, le había engañado, y [otras] cosas. No le dejaba dormir, hasta que al último [la señora] le ha botado [a la ñatita]. Una curandera también le ha hecho librar de eso, en base a sahumeros y esas cosas.

Cuando una ñatita no está a gusto con su propietario, puede ser regalada a parientes o a amigos, pero cuando el dueño no consigue a quién obsequiarla, la ñatita tiene otro destino. Aquellas personas que desean liberarse de su calaverita pueden aprovechar que cada 8 de noviembre, en el Cementerio General de La Paz, los funcionarios de esta necrópolis abren una fosa común donde reposan varias ñatitas. Esta fosa, que tiene un metro y medio de profundidad, cumple el papel de un “orfánato”, donde los dueños van a dejar a sus *t’uxlus*. Al hacerlo, sus poseedores no las abandonan en un lugar cualquiera y, de este modo, se aseguran de no tener más castigos en el futuro.

6.6. LA FIESTA DE LOS *KHEWAS*

El 8 de noviembre no solo es una fecha para celebrar a las ñatitas, sino también el día en que los *gais* –conocidos como *khewas* en el mundo andino– se celebran a sí mismos y también a las calaveras. El 2009, Humberto Paz, chofer de taxi, me dijo: “Este día es pues la fiesta de los maricones, se reúnen en el Cementerio General, toman tragos en cantidad, pero esto lo hacen solo con sus amigos”.

En efecto, en el Cementerio General de La Paz existe un sector donde cada 8 de noviembre los *gais* se instalan. No existen registros escritos de esta actividad, pero la antropóloga Charo Díaz me confirmó esta información e incluso me comentó que

en otros cementerios, como el de la zona paceña de Pasankeri, los *khewas* se reúnen en esta fecha. Según ella, los que asisten a los cementerios son generalmente peinadores, cuyos puestos de trabajo se encuentran en el edificio Santa Anita, ubicado en la plaza Alonso de Mendoza.

Según supe, los *khewas* incluso pasaron varios prestes a las ñatitas, aunque esas actividades se realizaron secretamente, dado que su sector social ha sido y es constantemente marginado. Supuestamente, ellos consideran que las calaveritas son los hijos que no pueden tener.

CONCLUSIONES

Las ñatitas forman parte de un proceso histórico largo que trascendió la época prehispánica, llegando hasta nuestros días. La percepción que en los Andes se tiene de los ancestros es importante, pues permite la continuidad de los rituales de la muerte, que fueron invisibilizados en el periodo colonial y resurgieron recién a finales del siglo xx.

Varios relatos históricos manifiestan la importancia de desenterrar a los muertos en el contexto andino durante los periodos prehispánicos, colonial y contemporáneo. En la época incaica, se acostumbraba exhumar a los muertos y sacarlos de sus sepulturas para compartir con ellos comida y bebida. En el siglo xviii, a pesar de las prohibiciones católicas, en Cochabamba y en Potosí esa tradición se mantuvo. En 1994, en Puquina y en otras zonas peruanas, se desenterraba a los muertos y se ofrecían fiestas o prestes en favor de ellos. Actualmente, en La Paz y en El Alto, las personas se hacen de cráneos, ofreciendo también una fiesta. Como podemos advertir, el valor fundamental de la muerte se mantuvo y se reproduce hasta la actualidad, solo que el poder simbólico de los difuntos pasó de los sacerdotes rituales del pasado a los actuales poseedores de ñatitas.

En culturas como la Paracas, la Tiwanaku y la Nazca, la posesión de cabezas era entendida como un medio de apropiación simbólica del alma de otras personas. Al poseer el cráneo de sus antepasados o de sus enemigos, entonces, los habitantes prehispánicos capturaban el poder espiritual que residía en la cabeza y gracias a él consolidaban o expandían sus naciones. De la cabeza benefactora surgían simbólicamente varias riquezas, como abundantes productos agrícolas y minerales para el pueblo.

Actualmente, las ñatitas cumplen un papel importante en el ciclo agrícola, pues en algunos pueblos su uso ritual aleja o atrae las lluvias, según la necesidad de las comunidades. Las calaveras simbolizan, asimismo, la continuidad entre la vida y la muerte, entendiendo esta última como un ente regenerador de vida, aspecto crucial en el mundo andino que es muy poco entendido en el contexto occidental. El tratamiento ritual de los cráneos en diversos espacios rurales de los Andes –en relación a los antepasados y al ciclo agrícola– es el antecedente de la celebración popular de las ñatitas, que actualmente se ha expandido a los centros urbanos. En muchos casos, las ñatitas son protectoras de los hogares de sus dueños. Los devotos las ven como guardianas que pertenecen a un pasado mitológico. No olvidemos que en la época incaica se acostumbraba guardar los restos mortales de los familiares dentro de la casa, para que estos cuidaran y protegieran a la familia.

Si bien en algunas regiones del Altiplano los *yatiris* y los *ch'amankanis* utilizan a las ñatitas como intermediarias entre ellos y los achachilas, en el espacio ritual urbano de La Paz, esta dinámica ha sido modificada. Los dueños de las ñatitas utilizan los cráneos como mediadores entre ellos y seres sobrenaturales, principalmente entre ellos y el dios católico. Además, muchos de los dueños cumplen las labores de un *yatiri*, pidiendo a las ñatitas diferentes favores para terceros. En otras palabras, el poder de estos antepasados se ha desplazado de los especialistas rituales hacia las personas del pueblo.

El término *supay*, que en la actualidad se usa para nombrar a los demonios, era utilizado originalmente para hablar de los muertos, las *wak'as* y las personas que estaban a punto de morir. Las ñatitas son, por tanto, *supay*: deidades, antepasados, pero no demonios, como el proceso de evangelización colonial quiso hacer creer.

Respecto a su filiación católica, algunos atributos de santos y de mártires han sido relacionados a las ñatitas. En primer lugar, hay devotos que creen que los cráneos más poderosos pertenecieron a personas que tuvieron una muerte violenta, tal como sucedió con los mártires. En segundo lugar, destaca

que los nombres Martín, Martina, Francisco y Francisca –todos del santoral católico– son usados comúnmente para nombrar a las calaveras, denotando su calidad de mártires y de santos. Recordemos, por ejemplo, que San Francisco de Asís tuvo una existencia austera, pero dadivosa con los pobres, aspectos que también son valorados en una ñatita; además, entre los atributos del santo hay un cráneo como representación de su vida de anacoreta.

Por otra parte, si bien los devotos consideran a sus ñatitas como santos, a pesar de que la Iglesia Católica no las reconozca como tales, también las consideran como deidades andinas –*sullka* dioses–, a los cuales piden una serie de favores y rinden varios ritos, entre ellos novenas, misas y prestes.

Se cree que las ñatitas más poderosas son de las personas que murieron violentamente. Después de un accidente grave, el *ajayu* del fallecido no se va de su cuerpo, sino que entra a lo más profundo de este; es decir, penetra los restos óseos de su cuerpo muerto, principalmente de la cabeza. Por eso, las personas toman los cráneos de los fallecidos violentamente y los usan como protectores y consejeros. También se puede saber el poder de la ñatita llevándola a un *ajayero*, quien explica a su devoto el carácter y el nivel de poder del cráneo. Otro modo es soñarse con ella, pero para lograr esto el soñador debe tener mucho coraje, pues no cualquiera logra soñarse con las ñatitas. A pesar de ello, actualmente, muchos creyentes consideran normal este contacto ritual onírico entre ellos y los espíritus de las calaveras.

Otro elemento ritual importante es la grasa, ya que se cree que en ella habita una de las almas de las personas. En el mundo andino, el sebo es un nexo entre los vivos y los muertos; es en sí misma una divinidad. Al poseer esa fuerza inmaterial, la grasa es deseada por hechiceros y *kharisiris*. Mediante ella, estos especialistas rituales se contactan con las divinidades, tal como hacen con las ñatitas.

Los especialistas rituales que más usan las ñatitas son los *yatiris*. Sin embargo, en los últimos años, este poder de administración de los cráneos ha pasado del espacio ritual al doméstico.

De hecho, en la actualidad, basta establecer un nexo entre la ñatita y su propietario temporal, que consiste en ofrecerle atenciones constantes: flores, velas y, ocasionalmente, coca, tabaco, bebidas y comida.

Este proceso de urbanización e individualización supone el paso de los poderes hacia una sola persona que, en el pasado, sirvieron a toda la comunidad. Empero, en las fiestas colectivas, como la del 8 de noviembre, el poder de los muertos es nuevamente comunal.

Durante varios siglos, la Iglesia Católica prohibió los ritos andinos de la muerte. Sin embargo, también utilizó estas costumbres a su favor, como sucedió hasta el año 2008 en el Cementerio General de La Paz: hasta ese momento, el sacerdote cobraba a los devotos por celebrar una supuesta misa en honor a los cráneos pero no ofrecía a los feligreses la eucaristía, que es el elemento central de cualquier acto religioso. En otras palabras, se beneficiaba económicamente de una misa falsa.

A partir del 2008, el Arzobispado de La Paz prohibió las misas en honor a las ñatitas. Esa prohibición rompió el equilibrio existente entre la Iglesia y los devotos, pues para estos es muy importante que sus cráneos sean bendecidos. Por tal razón, ese año los creyentes exigieron que el sacerdote oficiara la misa, bloqueando incluso las calles adyacentes al Cementerio General de La Paz como señal de protesta. Actualmente, la ceremonia religiosa sigue prohibida, pero algunas personas, que pretenden ser religiosas, se benefician económicamente al ofrecer a los devotos bendiciones con agua supuestamente bendita.

Finalmente, respondiendo a la hipótesis formulada al inicio de este trabajo, podemos decir que todos los agentes sociales mencionados en el texto (Iglesia Católica, especialistas rituales, devotos) participan del fenómeno de las ñatitas, aunque cada uno a su modo. Durante todo el año, muchas de las ñatitas habitan en el mundo privado, emergiendo al espacio público solo en la fiesta del 8 de noviembre. En ese momento, surge una pugna religiosa: la Iglesia Católica trata de evitar la continuidad de esta tradición, mientras que los devotos exigen la bendición católica, fundamental para ellos y para la continuidad de la

fiesta. No obstante, las redes de interacción que se generan en torno a los cráneos no solo involucran a la Iglesia, sino también al mundo religioso andino. En este sentido, tanto los poseedores de ñatitas como los especialistas rituales que las utilizan (*yatiris*, *ch'amankanis*, etc.) asumen de forma visible la conexión de las calaveras con las deidades de los Andes.

En conclusión, la presencia física de las ñatitas –ya sea en los hogares, en el camposanto, en las calles, en las plazas o en los locales de fiesta– legitima el poder de sus poseedores, un poder que ha perdurado desde la época prehispánica y que asegura la fertilidad de las plantas, de los animales y de los seres humanos, así como abundancia mineral y prosperidad económica.

Bibliografía

Acosta, Orlando

1998 "La muerte en el contexto Uru: Caso Chipaya". En *Eco Andino*, año 3, núm. 5.

Albó, Xavier

1992 "La experiencia religiosa aymara". En *Rostros indios de Dios, Cuadernos de Investigación*, núm. 36. CIPCA / HISBOL / UCB.

Albó, Xavier et al.

1988 *Para comprender las culturas rurales de Bolivia*. Serie: Bolivia pluricultural y multilingüe. La Paz: Ministerio de Educación y Cultura / CIPCA / UNICEF.

Albornoz, Cristóbal de

1967 "La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". En Pierre Duviols (ed.), *Un Inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. Paris: Journal de la Société Des Américanistes.

Alconini, Sonia

1995 *Rito, símbolo e historia en la pirámide de Akapana, Tiwanaku. Un análisis de la cerámica ceremonial prehispánica*. La Paz: Acción.

Alvarado, Marianela

1998 "Profundizando en el origen de la danza del Moreno". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1998*, t. II, La Paz: MUSEF.

Álvarez, Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: Memorial a Felipe II (1558)*. Madrid: Polifemo.

Ansión, Juan y Eudocio Sifuentes

1986 "La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores". En *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.

Arnold, Denise

2008 *En los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes*. Serie: Religión y desarrollo en los Andes, núm. 2. La Paz: ISEAT.

Arnold, Denise et al.

2005 *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. Colección Académica, núm. 9. UMSA / ILCA.

- Arnold, Denise y Christine Hastorf
 2008 *Heads of state. Icons, power, and politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita (comp.)
 1996 "La papa, el amor y la violencia. La crisis ecológica y las batallas rituales en el linde entre Oruro y Norte de Potosí". En *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. La Paz. HISBOL / ILCA.
- Arriaga, Pablo José de
 1968 *Extirpación de la idolatría del Perú*. Lexington: Kentucky University Press. [1621]
- Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé
 2000 *Relatos de la Villa Imperial de Potosí*. La Paz: Plural editores.
- Arzobispado de La Paz
 2008 "Hoja dominical". Domingo 2 de noviembre.
- Autoridad del Concilio Provincial
 2003 *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (Siglo XVI)*. [Gerard Taylor, comp.] Lima: IFEA / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barragán, Rossana *et al.*
 2001 *Formulación de Proyectos de Investigación*. La Paz: PIEB.
- Bandelier, Adolfo
 1914 *Las Islas de Titicaca y Koati*. La Paz: Sociedad Geográfica de La Paz.
- Bastien, Joseph
 1996 *La montaña del cóndor: metáfora ritual en un ayllu andino*. La Paz: HISBOL.
 1988 "La fiesta de difuntos en un contexto rural. La fiesta con los muertos en Kaata". En *Fe y Pueblo*, año 5, núm. 19.
- Berg, Hans van den
 1991 "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del altiplano". En *Yachay*, revista de cultura, filosofía y teología, año 8, núm. 14.
 1990 *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz: HISBOL / UCB / ISET.
 1987 "Día de Difuntos, fiesta a la vida". En *Cuarto Intermedio*, núm. 5.
 1985 *Diccionario religioso aymara II*. Iquitos: CETA / IDEA.

Bertonio, Ludovico

1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES / IFEA / MUSEF. [1612]

Borras, Gérard

1999 "Lectura y escritura en las medidas de sikuluriri". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1999*. La Paz: MUSEF.

Bourdieu, Pierre

2001 *El campo político*. La Paz: Plural editores.

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant

1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Grijalbo.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

1988 *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. La Paz: HISBOL.

1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo xv, siglo xvi)*. La Paz: HISBOL.

Bubba, Cristina

1997 "Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los ayllus de Coroma". En Thérèse Bouysse-Cassagne (comp.), *Saberes y Memorias en los Andes*. Lima: CREEDLA / IFEA.

Cabello Carro, María Paz

2004 "Pervivencias funerarias prehispánicas en época colonial en Trujillo del Perú. Nueva interpretación de los dibujos arqueológicos de Martínez Compañón". En *Anales del Museo de América*, núm. 11.

Calancha, Antonio de la y Bernardo de Torres

1972 *Crónicas Agustonianas del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Cañete y Domínguez, Pedro Vicente

1952 *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí*. Colección de la Cultura Boliviana. Potosí: Editorial Potosí. [1791]

Carter, William y Mauricio Mamani

1982 *Irpa Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.

Carter, William et al.

1980 *Coca en Bolivia. Informe de trabajo de investigación*. Florida: National Institute on Drug Abuse, Florida University.

Celestino, Olinda

1997 "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Ciclos míticos y rituales". En *Gazeta de Antropología*. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html

Cieza de León, Pedro de

1986 *Crónica del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. [1553]

Cobo, Bernabé

1964 *Historia del Nuevo Mundo*, t. I. Madrid: Atlas. [1653]

Colombres, Adolfo

2008 *Seres mitológicos argentinos*. Buenos Aires: Colihue.

Condarco Morales, Ramiro y John Murra

1987 *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica. Simbiosis interzonal*. La Paz: HISBOL.

Condori, Santiago y Gilberto Pauwels

1998 "Convivir con los muertos en Chipaya". En *Eco Andino*, año 3, núm. 5.

Costas Arguedas, José Felipe

1967 *Diccionario del folklóre boliviano*. Sucre: Universidad Mayor de San Francisco Xavier.

Cueto, Pamela

2008 "Una amante andina para el demonio. Representación de la cultura prehispánica en el contexto cristiano". En *Perspectivas Latinoamericanas*, núm 5.

Delacroix, S. Mgr.

1956 "Les missions des originíés au XVII siècle". En *Histoire universelle des missions catholiques*. Paris: Librairie Gründ.

Derrida, Jacques

1971 *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Domic, Jorge

1999 *Niños trabajadores: La emergencia de nuevos actores sociales*. La Paz: PIEB.

Echave, Mirna

2009 "Ritos de muerte. Brujería y cábalas en la eterna guerra de policías y malhechores". En *La Prensa*, "Revista Domingo", año 4, núm. 142.

- Eliade, Mircea
1985 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor-Punto Omega.
- Esch-Jakob, Juliane
1994 *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. La Paz: HISBOL.
- Estermann, Josef
2006 *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Eyzaguirre Morales, Milton
2012 “Bertonio y el modelo de la estructura ideológica: Tunupa y el allu pacha”. En *Ciencia y Cultura*, revista de la UCB, núm. 28.
2007 “Las chuspas-wallquepus: Entre lo autóctono y folklórico”. En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 2007*, t. II. La Paz: MUSEF.
- Fernández, Gerardo
2008 *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. La Paz: CIPCA.
1999 *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: CIPCA.
1997 *El banquete aymara*. La Paz: HISBOL.
- Fernández, Marcelo
2000 *La ley del ayllu. Práctica de jacha justicia y jisca justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- Ferrando, Juan
1950 *Iconografía de los santos*. Barcelona: Omega.
- García Jorba, Juan M.
2000 “Diarios de campo”. En *Cuadernos Metodológicos*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), núm 31.
- García, Juan José
1998 “Los santuarios de los Andes Centrales”. En *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Garcilaso de la Vega, Inca
1973 *Comentarios Reales*. Lima: Plus Ultra.
- Girault, Louis
1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: CERES / MUSEF / OUIPUS.
- Gisbert, Teresa
1999 *El paraíso de los pájaros parlantes*. La Paz: Plural editores.

Gisbert, Teresa, Silvia Arze y Martha Cajías.

2006 *Arte textil y mundo andino*. La Paz: Plural editores / MUSEF.

González Holguín, Diego

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos. [1608]

Gose, Peter

2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mama Huaco.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Guaygua, Germán y Beatriz Castillo

2008 "Identidades y religión. Fiesta, culto y ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto". En Serie "Religión y desarrollo en los Andes", núm 3. La Paz: ISEAT.

Harner, Michael

1978 *Shuar pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Mundo Shuar.

Harris, Olivia

1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". En *Chungara*, núm 11.

Helmer, Marie

1952 "La fête des morts chez les Indiens de Potosí à la fin du XVIII^e siècle, d'après un texte inédit des Archives des Indes". En *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série, vol. 41, núm 2.

1951 "Potosí à la fin du XVIII^e siècle (1776-1797). Histoire d'un manuscrit". En *Journal de la Société des Américanistes*, nouvelle série, vol. 40, núm 1.

Huanca, Tomás

1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.

Isbell, Jean Billie

1997 "De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género". En Denise Arnold (comp.), *Más allá del silencio*. La Paz: Biblioteca de Estudios Andinos.

Isko, Javier, Ramiro Molina y René Pereira

1986 *Tiempo de vida y muerte*. La Paz: CONAPO / CIID.

Jordá, Enrique

2003 *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe.* Cochabamba: Verbo Divino.

Kauffmman Doig, Federico

1978 *Manual de arqueología peruana.* Lima: Peisa.

Karlovich, Atila

2006 "La sombra, el alma y el diablo. Supay en los Andes". En *Nuevo diario de Santiago del Estero* (22 de enero). Disponible en: <http://www.adilq.com.ar/atila11.html>

Kessel, Juan van

1992 *Cuando arde el tiempo sagrado.* La Paz: HISBOL.

Lanman y Kemp-Barclay & Co.

2007 *Almanaque pintoresco de Bristol para el año 2007. Calculado expresamente para la República del Bolivia.* La Paz. Bustos.

Llanos, David

1997 "Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1997*, t. II. La Paz: MUSEF.

Latour, Bruno

2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Lavalle, José Antonio

1989 *Moche.* Colección: Arte y tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Lavalle, José Antonio y Werner Lang

1990 *Paracas.* Colección: Arte y tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Lecoq, Patrice y Sergio Fidel

2000 "Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoral del sud de Potosí, Bolivia". En *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades.* La Paz: Plural editores / MUSEF.

Libermann, Kitula, Armando Godinez y Xavier Albó

1989 "Mundo rural andino". En *Para comprender las culturas rurales de Bolivia.* Serie: Bolivia pluricultural y multilingüe. La Paz: Ministerio de Educación y Cultura / CIPCA / UNICEF.

León, Dino

2003 "Un testimonio de idolatría en el curato de Santiago de Aija. Doctrina de Guaylas, siglo xvii". En *Uku Pacha*, Revista de Investigaciones Históricas, año 3, núm 6.

Lunardi, Federico

1941 "Las calaveras como objeto de superstición entre los indios de la cordillera de los Andes". En *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, año 52, núm. 64.

Maidana, Freddy

2004 *Taraqu, cuna de la morenada*. La Paz: Druck.

Mamani, Clemente

1991 "Ajayu, Qomasa, Anchanchu y Sirina. Deidades facilitadoras de la composición musical andina". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1991*, t. I. La Paz: MUSEF.

Mamani, Vicenta

2002 *Ritos espirituales y prácticas comunitarias aymaras*. La Paz: Creart.

Martínez Baigorri, Diego

1702-1703 *Auto criminal contra Josepha Apasa*. Colección: Rosendo Gutiérrez, sección: folletería. Hemeroteca de la UMSA.

Martínez, Gabriel

1998 "Sobre brujos y lik'ichiris. La creación cultural del horror". En *Justicia comunitaria*, núm. 6.

Marzal, Manuel

1997 *Historia de la Antropología*, vol II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Meddens, Frank y Anita Cook

2001 "La administración Wari y el culto a los muertos: Yako, los edificios en forma 'D' en la sierra sur-central del Perú". En *Wari Arte Precolombino peruano*. Sevilla: Fundación El Monte.

Medina, Javier y Anne Marie Hocquenghem

1988 "Taxonomía andina: notas para una contextualización". En *Fe y Pueblo*, año 5, núm. 19.

Medinacelli, Ximena

2001 "La evangelización durante el periodo colonial en el área andina". En *Estudios Bolivianos*, num. 9, *El discurso de la evangelización del siglo xvi*.

- Mesa, José de, Teresa Gisbert y Carlos D. Mesa
2003 *Historia de Bolivia*. La Paz: Gisbert.
- Millones, Luis
2008 "Performance y bienestar. La medicina tradicional peruana".
En *Perspectivas Latinoamericanas*, núm 5.
- Molina, Cristóbal de [el Cuzqueño]
1916 *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Lima: Sanmartí. [1575]
- Monast, Jacques Émile
1972 "Los indios aimaraes: ¿evangelizados o solamente bautizados?". En *Cuadernos latinoamericanos*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Montes, Fernando
1999 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonía.
- Murra, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Narváez, Alfredo
2003 "Cabeza y cola: expresiones de dualidad, religiosidad y poder en los Andes". En *Tradición popular. Arte y religión de los pueblos del norte del Perú*. Senri Ethnological Reports, núm. 43.
- Negro, Sandra
1996 "La persistencia de la visión andina de la muerte en el Virreynato del Perú". En *Antropológica*, núm. 14.
- Oblitas Poblete, Enrique
1963 *Cultura Callawayá*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Oré, Luis Jerónimo de
2003 "Symbolo Catholico Indiano". En Gerard Taylor (comp.), *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (Siglo XVI)*. Lima: IFEA / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Paredes, Rigoberto
1976 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

- Paredes Candia, Antonio.
1976 *Fiestas populares de Bolivia*. T. I. La Paz: Isla / Librería Popular.
- Patiño, Tania
2009 "El culto a los cráneos humanos en la ciudad de La Paz. Continuidades del culto a las cabezas trofeo a inicios del siglo XXI". Tesis para optar al grado de licenciatura en Antropología, La Paz, UMSA.
- Patzi, Félix
2006 Entrevista en el programa "Fisuras" (Roberto Barberí cond.), PAT, 27 de agosto.
- Peñaranda, Natty
1974 *Espíritu eterno*. La Paz: Honorable Municipalidad de La Paz.
- Polo de Ondegardo, Juan
1916 *Informaciones acerca de la religión y buen gobierno de los Incas*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. III. Lima: Sanmartí. [1571]
- Quispe, Alber
2008 "Prácticas y creencias religiosas en la fiesta colonial de San Andrés". En *Yachay*, revista de cultura, filosofía y teología, año 25, núm. 47.
- Ramos Gavilán, Alonso
1976 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Academia Boliviana de Historia.
- Real Academia Española
2014 *Diccionario de la lengua española* (24.ª ed.). Disponible en: <http://dle.rae.es>
- Rendón, Pablo
2001 "El culto de las cabezas trofeo". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 2000*, t. I. La Paz: MUSEF.
- Ricard Lanata, Xavier
2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA / CBC.
- Rivera, Claudia y Matthias Strecker
1995 *Arqueología y arte rupestre de Bolivia. Introducción y bibliografía*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

Rojas, Martha

1995 "Segundas exequias en el mundo andino y la noción de alma". En *Antropológica*, año 13, núm. 13.

Romero, Ruperto

1994 *Ch'iki: concepción y desarrollo de la inteligencia en niños quechuas pre-escolares de la comunidad de Titikachi*. La Paz: Comisión Episcopal de Educación.

1991 "Ch'iki: Acerca del concepto de inteligencia infantil en la comunidad de Titi Kachi". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1991*, t. I. La Paz: MUSEF.

Rösing, Ina

1991 *Las almas nuevas del mundo Callawaya: análisis de la curación ritual Callawaya*. T. II. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Ruiz, Natalia

2007 "La hechicería femenina como espacio de socialización en Lima, siglo XVII". En *Uku Pacha*, revista de investigaciones históricas, año 6, núm. 11.

Rydén, Stig

2007 *Andean Excavations II (Monograph series)*, núms. 4 y 6.

Sanfuentes, Olaya

2007 "En torno a la fabricación de una figura simbólica: la cabeza del Inca en las representaciones coloniales". En *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz: Unión Latina.

Santo Tomás, Domingo de

2005 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Ediciones El Santo Oficio-Códice ediciones A.C. [1560]

1992 *Gramática Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional, Proyecto Educación Bilingüe Intercultural. [1560]

Santos, Roberto

1987 "Dos casos de 'brujería' durante el periodo colonial en La Paz, siglo XVIII". En *Anales de la Reunión Anual de Etnología 1987*, t. I. La Paz: MUSEF.

Schehone, Héctor

1992 *Iconografía del arte colonial*. Vols. 1 y 2. Buenos Aires: Fundación Tarea.

Serra, Mari Carmen y Yoko Sugiura

1977 "Las costumbres funerarias como un indicador de la estructura social en el formativo mesoamericano". En *Anales de Antropología*, vol. 14. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / UNAM.

Silvermann, Gail

1993 *Ch'unchu Pallay*. Cusco: Awana Wasi.

Spedding, Alison

2008a *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT.

2008b *La segunda vez como farsa. Etnografía de una cárcel de mujeres en Bolivia*. La Paz: Mama Huaco.

2005 *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los andes contemporáneos*. La Paz: Mama Huaco.

2004 "Introducción". En *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos sociológicos de la religión en los Andes*. La Paz: Plural editores / ISEAT.

1996 "Morir en Yungas". En *Revista del MUSEF*, núms. 7-8.

1994 *Wachu Wachu. Cultivo de la coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. La Paz: HISBOL / COCAYAPU / CIPCA.

1992 "Almas, anchanchus y alaridos en la noche: el paisaje vivificado de un valle yungueño". En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: HISBOL / IFEA / SBH / ASUR.

Standen, Vivien

2001 "Pueblos de la costa". En *Pueblos del desierto entre el Pacífico y los Andes*. Arica: Universidad de Tarapacá.

Stobart, Henry

2000 "The Andean Anacrusis: Rythmic Structure and Perception in Easter Songs of Northern". En *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 9, núm. 2.

1996 "Los wayñus que salen de las huertas". En Arnold y Yapita (eds.), *Antología de la papa*. La Paz: HISBOL / ILCA.

Szabó, Henriette

2008 *Diccionario de la antropología boliviana Szabó*. La Paz: Aguara Güe.

Taylor, Gerald

1980 "Supay". En *Amerindia*, núm. 5.

Teijeiro, José

2007 *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*. La Paz: Plural editores / PIEB.

Thomas, Louis-Vincent

1975 *Antropología de la muerte*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Thomson, Sinclair

2007 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo / Aruwiri.

- Ticona, Hugo
2008 *Medicina tradicional y cultura kallawayá*. La Paz: Prisa.
- Torres Rubio, Diego de
1754 *Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los indios del Perú*. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Christoval.
- Trujillo, Jorge (comp.)
1993 *Indianistas, indianófilos, indigenistas: entre el enigma y la fascinación; una antología de textos sobre el problema indígena*. Quito: Abya Yala / ILDIS.
- Tschopik, Harry
1968 *Magia en Chucuito. Los aimaras del Perú*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Valcárcel, Luis
1946 "The andean calendar". En *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- Valda, María Luisa
1964 *Costumbres y curiosidades de los aimaras*. La Paz: Universo.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante
1997 "Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina". En Denise Arnold (comp.), *Más allá del silencio*. La Paz: Biblioteca de Estudios Andinos.
- Wachtel, Nathan
2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo xx al xvi. Ensayo de historia regresiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wassen, Henry
1972 "A Medicine-man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highlands Bolivia". En *Etnologiska Studier*, vol. 32.
- Yampara, Simón
1989 *El Yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.
- Yapita, Juan de Dios y Denise Arnold
1998 "Lo humano y lo no humano en Qaqachaca. Categorías aymaras de parentesco y afinidad". En *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz: Biblioteca de Estudios Andinos.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

La Prensa

- 2008 “Ayer se celebró la tradicional fiesta de las calaveras, cuyos devotos aumentan en La Paz cada año. Unos 5.000 creyentes llegan al cementerio para venerar a las “ñatitas” y la Iglesia no las bendice”, 9 de noviembre.
- 2007 “Creyentes organizan fiestas y prestes para las ‘ñatitas’”, 9 de noviembre.

La Razón

- 2004 “El ajayu habla, respira, acaricia, suspira para anunciar la muerte”, 31 de octubre.
- 1998a “Dos fiestas que se confunden: Todos Santos es una cosa, Día de Difuntos otra”, 1 de noviembre.
- 1998b “El mundo de los muertos se abre para poder visitar a los vivos”, 1 de noviembre.

Presencia

- 1998a “Fiesta del ajayu: entre la fe y la creencia popular”, 2 de noviembre.
- 1998b “Día de Difuntos. El culto a los muertos”, 2 de noviembre.
- 1998c “Kanchacus en Chuquisaca, entre mistelas y mondongo”, 2 de noviembre.

Primer Congreso Extraordinario del Distrito Indígena de Coroma

- 2006 Documentos y Resoluciones. Potosí.

FUENTES DIGITALES

Espino Relucé, Gonzalo

- 2009 “La Plática de fray Domingo de Santo Tomás, a propósito de dios y zupay”. *La alforja de Chuque*. Disponible en: <http://gonzaloespino.blogspot.com/2009/06/la-platica-de-fray-domingo-de-santo.html>

Folklore del norte

- s. f. “El Zupay”. Disponible en: <http://www.folkloredelnorte.com.ar/leyendas/zupay.htm>

La Iglesia Católica en el Perú

- s. f. “La arquidiócesis de Lima y su primer arzobispo, fray Jerónimo de Loayza”. Disponible en: <http://laiglesiaticatolicaenelperu.blogspot.com/2010/05/implantacion-de-la-iglesia-en-el-peru.html>

ENTREVISTAS

- 2013 Mamani, Miguelina Angelina
- 2009 Cahuaya, Rufina
Gutiérrez, Jhonny
Mamani, Juana
Mamani, Janeth
Mamani, Marcela
Mancilla, Maruja
Paz, Humberto
- 2008 Chura, Wilson
Herrera, Carlos
Laurani, Saturnino
Limachi, Sabino
Quispe, Eusebio
- 2007 Coarite, Rita
Miranda, Filomena
Quispe, Vidal
Trujillo, Vicente
- 2006 Irene*
Mendieta, Roberto
- 2004 Mamani, Clemente
- 2003 Alanoca, Primitivo
Huayllas, Andrés
- 2002 Laura, Danilo
- 2000 Díaz, Charo
Ilave, Norma
Lima, René
Quisbert, Estela
Susan*
Velasco, Jorge
- 1995 Asunta*

* En estos casos, no se cuenta con el registro de los apellidos.

MISAS

- 2008 Misa en la capilla del Cementerio General de La Paz, 8 de noviembre.
- 2007 Misa en la capilla del Cementerio General de La Paz, 8 de noviembre.
- 2000 Misa en la capilla del Cementerio General de La Paz, 8 de noviembre.

(CIS:16)

CONCURSO NACIONAL DE TESIS
EN CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

GANADORES

Milton Eyzaguirre Morales

Las ñatitas de mi vida. Los rostros andinos de la muerte

Maestría en Ciencias Sociales, mención Antropología

Universidad de la Cordillera

Tutora: Rossana Barragán

Martín Mercado Vásquez

La libertad en la novela Juan de la Rosa (1885)

de Nataniel Aguirre

Maestría de Literatura Boliviana y Latinoamericana

Universidad Mayor de San Andrés

Tutora: Alba María Paz Soldán

Alber Quispe Escobar

*La mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social
en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*

Maestría en Historia de América Latina. Mundos Indígenas

Universidad Pablo de Olavide

Tutor: Juan Marchena Fernández

TÍTULOS PUBLICADOS (CIS:16)

- *Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida*, de Milton Eyzaguirre Morales.
- *La libertad en Juan De La Rosa (1885). Una aproximación fenomenológica a la novela de Nataniel Aguirre*, de Martín Mercado Vásquez.
- *La mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*, de Alber Quispe Escobar.

TÍTULOS PUBLICADOS (CIS:15)

- *Política y romance en La candidatura de Rojas, de Armando Chirveches*, de Pedro E. Brusiloff Díaz-Romero [tesis ganadora].
- *Chicheras de la ciudad de Oruro. Prácticas y discursos sobre el trabajo, 1900-1930*, de Luisa Andrea Cazas Aruquipa [tesis ganadora].
- *El resorte de la conflictividad en Bolivia. Dinámicas, riesgos y transformaciones, 2000-2008*, de Nicole Jordán Prudencio [tesis ganadora].
- *Bolivia: Escenarios en transformación. Selección de ensayos sobre política, cultura y economía*, de varios autores [reúne nueve artículos correspondientes a la mención de honor y a ocho tesis destacadas].



Este libro se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2017, en los talleres de Editorial Quatro Hermanos, en La Paz (Bolivia).

La tesis de Milton Eyzaguirre Morales aborda un tema peculiar de la cultura andina: la devoción a los cráneos humanos, llamados popularmente “ñatitas”. El autor analiza la historia de esta tradición, nacida de dos lógicas religiosas distintas: la católica y la andina; esto con el fin de dar más luces a una tradición que hasta hace poco seguía en la clandestinidad.

Eyzaguirre plantea que es una equivocación del mundo moderno desvincularse de las relaciones continuas entre los vivos y los muertos. Para él, el culto a las cabezas es una prueba de la riqueza y de la potencia de ese vínculo, el cual sobrevivió todos los esfuerzos coloniales por extirparlo y se mantiene hasta nuestros días.

Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida es uno de los tres títulos de la serie (CIS:16) que reúne las tesis ganadoras del Concurso Nacional de Tesis organizado desde el 2015 por el Centro de Investigaciones Sociales (CIS). El propósito de este concurso es seleccionar y publicar las mejores tesis desarrolladas en programas de licenciatura y posgrado en torno a temáticas socioculturales, políticas y económicas de Bolivia. Con ello, se pretende promover la investigación y el debate académico tanto dentro como fuera de las aulas universitarias.



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA



**UNIVERSIDAD
DE LA CORDILLERA**
Bolivia

