



# PACHAMAMA, LA VIRGINA

**J. van Kessel**



IECTA - Iquique  
2004

Cuadernos de Investigación en  
**CULTURA Y TECNOLOGIA ANDINA, N° 6**

**PACHAMAMA, LA VIRGINA**

**LA QUE CREO EL MUNDO  
Y  
LA QUE FUNDO EL PUEBLO**

**Juan van Kessel**  
Universidad Libre, Amsterdam

CIDSA  
PUNO - 1992 - PERU

© CIDSА - PUNO  
Edición: CIDSА - PUNO  
Casilla 674 - Puno, Perú  
Primera edición, 1992  
Diseño de carátula: Ricardo Díaz  
Impresión: Arte Serigráfico  
4ta Poniente 2329 - Tocopilla, Chile  
Hecho en Chile

# **PACHAMAMA, LA VIRGINA: LA QUE CREO EL MUNDO Y FUNDO EL PUEBLO**

## **INTRODUCCION**

EN SU LENGUAJE CULTICO, los Aymaras suelen llamar a la Pachamama: la Virgina. Al hacerlo expresan, consciente o inconscientemente, la realidad de un culto sincrético que hace puente entre el mito andino de la Madre tierra y el mito cristiano-popular de la Virgen María. El mito de la Virgen, Madre universal de los cristianos, que tomó vida en los santuarios populares de la región, tiene claras características andinas. Podemos sostener que es la re-creación mestiza del mito de la Pachamama, madre universal de los pueblos andinos. Observamos que en este proceso de recreación sincrética<sup>1</sup> se trasladó el acento primario del mito aymara - que caía en su ser madre de flora y fauna - a la maternidad de los humanos, de acuerdo al dogma católico predicado por los misioneros españoles. Sin embargo, ambas - Pachamama y la Virgen - son las que dan y cuidan la vida y la salud de sus hijos y ambas piden en "pago" elementos idénticos que observamos en el culto que se les rinde. En el ambiente rural, ambas han de vigilar por la fertilidad del ganado, los cultivos de la chacra y la oportunidad de las lluvias. Ambas reciben las ofrendas de flores, frutas y semillas y ambas han de cuidarles y regenerarlas en el próximo ciclo agrícola. Ambas procuran también hierbas y remedios que vigorizan la vida de sus hijos, garantizando mucho más que la simple terapia de males somáticos puntuales.

El mito de la Pachamama se ha desarrollado, como toda mitología, de acuerdo a las nuevas condiciones de existencia del pueblo andino, fiel a sus raíces y cristianizado por la fuerza. El desarrollo del mito andino

desembocó en el mito de la Virgen María por la adopción e incorporación de múltiples elementos provenientes de la Biblia, de la teología cristiana y de las prácticas devocionales de España. Sin embargo, nunca se borraron sus rasgos originales. Constantemente observamos formas crípticas del mito (y del rito) originarias de la Pachamama. Hasta hoy día, constatamos que en muchas comunidades andinas, las fiestas patronales centradas en la Virgen contienen, y son, a la vez un culto en la clandestinidad a la Pachamama. Estas fiestas expresan ambos: el culto litúrgico oficial de la 'gran tradición' cristiana - según R. Redfield - y el culto tradicional andino a la Pachamama, la 'pequeña tradición'. Los símbolos manejados en el culto de los 'aymara-cristianos' - según la expresión de H. van den Berg - se prestan muy bien para este doble sentido, por sus significados secundarios. Se trata efectivamente de una nueva creación litúrgica, un culto coherente y consistente, sin contradicciones ni herejías. Esta liturgia popular andina, con su tremenda variabilidad y flexibilidad, es la creación del pueblo andino que supo integrar ambas tradiciones en un tejido nuevo, acorde a las exigencias de su nueva condición de pueblo sometido y colonizado y capaz de hacerlo sobrevivir con dignidad. Esta es el origen del culto popular andino a la vida y su maternidad divina. A partir de la simple fiesta patronal celebrada en la comunidad andina, este culto tomó formas masivas en los santuarios mafrianos de la región, transformándose y readaptándose continuamente de acuerdo a las condiciones de vida y las presiones sociales de cada época y de cada lugar. Por lo mismo se explican las innumerables variantes locales del mito de la madre universal y del culto mariano inspirado por este mito.

En la primera parte de este cuaderno presentamos el mito de la Pachamama que exitosamente acepta la confrontación con el mito de la modernización y el progreso que invade el Altiplano. En la segunda parte demostramos el mito, re-creado por la necesidad del mestizo popular urbano que dinamiza el culto en los santuarios marianos de la región y que ha de enfrentar el mito criollo de la Opinión Pública.

## I

### **EL PAGO A LA TIERRA: PORQUE EL DESARROLLO LO EXIGE**

SABEMOS que el modo religioso del comunero de apreciar la tierra, la chacra, el bofedal - como a la Pachamama misma - en varias partes se está perdiendo un poco. La modernización del campo, la escolarización de la juventud, la propaganda de las sectas protestantes conllevan muchas veces una sensible pérdida de valores culturales andinos. En regiones de fuerte influencia modernizante vemos que el Pago a la Tierra, las ch'allas, los carnavales "como deben hacerse", enfin, todos los rituales de producción, decaen, se transforman en folklore y tienden a desaparecer. Esta pérdida de valores religiosos andinos se ha llamado la des-pachamamización del campo.

Despachamamización: el concepto se refiere al valor emocional que tiene la tierra para el comunero. La tierra necesita cuidado, dedicación, cariño, buen trato. Esta concepción -que difiere de una valoración puramente comercial de la tierra- tiene una clara lógica: la ecología andina exige una vigilancia permanente por la fertilidad de la tierra por medio de una cuidadosa labor agrícola. Suspender las obras de defensa contra la erosión, por ejemplo, sería más cómodo y más barato a corto plazo, pero más tarde llega la cuenta inevitablemente. La Pachamama es la zelosa cuidadora de los intereses futuros del hombre andino, la sabia protectora de sus hijos de futuras generaciones. La mercantilización de la producción agrícola, hoy día, y en particular la conducción de la agricultura según las normas del mercado, llevan a la transformación de la tierra de un valor específico de uso, a un valor de cambio, en breve: la des-pachamamización. Así nos explica Van der Ploeg<sup>2</sup> (1985, 287), investigador de la Universidad Agrícola de Wageningen, Holanda, que hizo sus investigaciones en Chacán de Antapampa, Cusco. En su libro señala la creciente extensivación en la agricultura y la lenta pérdida de

su productividad, a consecuencia del proceso de incorporación en los mercados (de créditos, insumos agrícolas, trabajo y consumo), a los que los campesinos ricos de Chacán tuvieron acceso. La incorporación en los mercados, significa, a nivel cultural, una nueva y moderna valoración de la tierra, particularmente como valor material, de cambio, y ya no como valor tradicional, de uso. De este modo, la desculturización -notorio en el abandono de los rituales de producción y la despachamamización de la tierra- favorece el proceso de incorporación y, luego, la extensivación de la agricultura y la baja de su productividad. A la vez el proceso de extensivación expulsará cada vez más campesinos de la tierra.

Este proceso de modernización del campo es en realidad: un proceso de subdesarrollo progresivo: El subdesarrollo está progresando y se agrava.<sup>3</sup>

Donde la noción de Pachamama sigue vigente por la práctica de los rituales de producción, Ella opera como " la zelosa cuidadora de los intereses futuros del hombre andino, la sabia protectora de sus hijos de generaciones venideras.

La desculturización acusa sus efectos negativos para la producción de fertilidad de la tierra y para la productividad de la agricultura. De este modo demuestra implícitamente la necesidad, o si se quiere, la funcionalidad del ritual de producción para una agricultura exitosa en el mundo andino.

### **Tecnología simbólica**

A diferencia de la tecnología occidental, que es (o tiende a ser) "unidimensional" por el principio de su autonomía y su independencia normativa, la tecnología andina tiene, además, de la dimensión empírico-económica, una segunda dimensión, que llamaremos simbólica o religiosa. Expresiones de la tecnología simbólica andina son los rituales de producción que siempre acompañan y orientan las actividades económicas del hombre andino. Tecnología simbólica y tecnología empírica son inseparables. Rituales de producción siempre acompañan las actividades técnico-empíricas.

Estos rituales de producción pueden ser simples y sencillos como un pago a la tierra, una ch'alla, o grandes, complicados y solemnes como una pachayampe, una huilancha, o un carnaval andino.

Nos preguntaremos por la funcionalidad de esta tecnología simbólica, aunque cualquier agrónomo y muchos científicos sociales que se ocupan de la problemática del desarrollo andino desprecian estas costumbres.

En la cosmovisión del hombre andino radica esta característica muy particular de su sistema tecnológico. La cosmovisión andina es una cosmovisión religiosa y su tecnología también es una tecnología religiosa que - a la vez de ser un modo "técnicamente" adecuado y eficiente del trabajo productivo - expresa el sentido religioso que para él tiene su trabajo. En realidad, todas las actividades económicas productivas del andino están enmarcadas en ceremonias religiosas: todo el ciclo agrícola desde la preparación de la tierra y la siembra hasta la cosecha y la limpieza de los canales; asimismo, el ciclo pastoril-ganadero, las labores de construcción de casas, y caminos, corrales y canales; las faenas mineras, las transacciones de canje y de compra-venta, los viajes de comercio y los traslados transhumantes, los trabajos artesanales en greda y lana, en piedra y madera. Muy en particular el arte de la medicina andina está enmarcado en un ritual muy amplio y diversificado que en formas simbólicas prepara y favorece la labor terapéutica del curandero. Es necesario destacar que para el andino todo trabajo productivo ha de lograr éxito en la medida en que sea: 1.- técnicamente bien hecho y, 2.- religiosamente bien encaminado y concluido. Este marco religioso, o simbólico si se prefiere, es parte integral de la tecnología andina: interpreta el sentido real y profundo que para él tiene el trabajo y es la garantía de su éxito. El andino moviliza por esta dimensión simbólica o religiosa de su tecnología las fuerzas reales e invisibles de la naturaleza que es considerada como divina: la Santa Tierra, Pachamama, los Apus y Achachilas, los Uywires, etc. Moviliza además la inmensa fuerza de la tradición y los antepasados, ya que en su ritual productivo

siempre se recuerdan a los "abuelos", y moviliza las fuerzas sociales del ayllu, ya que se trata de un ritual colectivo.

A continuación desarrollamos un sólo ejemplo entre miles de expresiones de "tecnología simbólica" que se observa entre los aymaras de Tarapacá (Chile).

### **"Hacer nacimiento"**

Entre los pastores aymaras de la región de Cariquima e Isluga, situados en la cordillera chilena, se observa la costumbre de confeccionar llamitas de greda en la Nochebuena, del 24 al 25 de Diciembre. En la mañana del día 24 se busca y se prepara la buena greda roja. El pastor, dueño de casa, prepara un sahumero de kupala y lo aplica a la greda, como signo de respeto a la Pachamama, ya que la greda es parte de Ella y las llamitas que resultarán de la ceremonia serán una ofrenda y una oración dirigida a Ella. Se considera Navidad como "la fiesta de los pastores", por motivo que habían pastores en el nacimiento de Jesús en Belén. Al anochecer, la familia del pastor se reúne en la casa principal y allí, después de unos tragos de alcohol y unos intercambios de coca, los mayores, tanto hombres como mujeres, se dedican con esmero y diligencia a modelar las figuritas de greda que tienen un porte de 8 hasta 12 centímetros. El "trabajo" se realiza en un ambiente de intimidad, animado alegremente por la expectativa de la hora mágica de medianoche. Las figuritas representan en un 95 % llamas y alpacas, pero también se confeccionan otras figuritas, como un camioncito, una mula, u otros animales "deseados". Así observamos en 1974 algún ñandú o suri, un "lujo del campo" que en ese año estaba desapareciendo de la región por la caza indiscriminada a fusil. Básicamente, esa noche el pensamiento de los pastores está en sus rebaños. Su interés y deseo, expresados en su trabajo ritual, es que éstos se aumenten en el año venidero con abundancia de nueva crianza y con las buenas cualidades que se depositan en las figuritas en esta ceremonia. Se cree que esta crianza tendrá las características de las figuritas de greda que toman forma en sus manos. La

seriedad del ritual y el silencio se interrumpen, alguna vez, por tallas y bromas expresadas en voz baja, casi susurrando, y referentes a las figuritas. Porque el ojo del pastor distingue en "su ganado" (aún de greda), un sin fin de particularidades físicas en orejas, cogote, patas, etc., que escapan al lego, y hasta características psicológicas de los animales: mañosos, bravos, tranquilos, etc. Sin embargo, las figuritas deben ser lo más natural posible, sin defectos, y bien hechas para que no se rompan más tarde, porque así nacerá el nuevo ganado y en caso de descuido en el trabajo ritual, podría nacer con los mismos defectos, o morir al quebrarse la figurita de greda.

A las 24 horas termina el trabajo y se dejan todas las figuritas sobre una mesa-altar, arreglada con muestras de los mejores pastos (para que sean abundantes en el nuevo año), con coca y alcohol y otros elementos más. Sobre la mesa-altar, partiendo de ambos lados desde el suelo, se levanta el arco de la vida, enflorado y adornado con espejitos y tupus de plata, que son símbolos de riqueza y abundancia. Este arco que simboliza el ciclo vital y al mismo tiempo el ciclo anual, se eleva hasta un metro y medio o dos metros y medio, cuando el espacio lo permite; su parte superior es verde y sus partes bajas rojas, colores que significan vida y muerte. El dueño de casa, y luego los demás participantes en la ceremonia, challan con alcohol y hojas de coca a las figuritas, expresando votos: "sea buena la hora", "paatunkancha" (doce corrales llenos),... etc. Esta ceremonia se llama "apagar el ganado". Otro sahumerio, esta vez de colla se ofrece al ganado representado allí. Luego todos se juntan alrededor de la mesa-comedor, para recordar a los abuelos, los difuntos: nuevamente unos tragos e intercambios de coca, pero esta vez se encuentra en el centro de la mesa una copa de plata - la copa para los difuntos - en que cada uno de los presentes echan un poco de alcohol casi puro que luego es consumido por el fuego, mientras todos por turno agregan hojitas de coca a la llamita azul que baila sobre la copa. Un silencio solemne y respetuoso, interrumpido escasamente por unas palabras cariñosas susurradas, acompaña la intimidad de este rito.

La ceremonia no será completa, hasta que el pastor, en la madrugada al aparecer el sol, sacrifique una huilancha o sacrificio de sangre, de un corderito o de un llamo (el cordero se sacrifica al Señor, un llamo o alpaca para la Santa Tierra). Se "bota su sangre" en acción de gracias y como súplica, para estimular las fuerzas de la fertilidad, a favor de un año próspero para el ganado y para el pastor. Luego de despellejarlo, se coloca bajo la mesa-altar el cuero de la víctima, que lleva todavía cabeza y patas, arreglándolo en tal forma que el animal parece estar durmiendo y no muerto. En realidad éste espera su resurrección en forma de nueva crianza, y a modo de la semilla confiada a la tierra, o del difunto entregado a la tumba. La carne de la huilancha se consume en una comida comunitaria, festiva, que tiene lugar a media mañana del 25 de Diciembre. Se tiene especial cuidado que los perros no agarren los huesos del animal sacrificado, los cuales se entierran ritualmente y en un hoyo bastante profundo.

Otras ceremonias concomitantes no nos interesan aquí. Las llamitas se guardan, después de estar expuestas una semana en la mesa-altar, sobre un listón alto en el templo, o bien, en las estancias donde no hay capilla, en la casa del pastor, fuera del alcance de los niños, donde año tras año las figuritas de greda se aumentan alineándose sobre el borde del muro donde éste se junta con el techo.

Los lugareños tienen un nombre característico para esta ceremonia de la Nochebuena. La llaman, significativamente: "hacer nacimiento". Dos ramos de keñua, que en la mesa-altar figuran entre los pastos y las muestras de la vegetación del lugar, son "el árbol de pascua". Es notorio que "hacer nacimiento", no se refiere al Niño-Dios, porque no hay mención ni rastro del pesebre. Este nombre dado a la ceremonia indica la vigencia de un lenguaje semi secreto del ritual aymara de producción, comprensible después de cuatro siglos de persecución religiosa y desprecio criollo. La ceremonia se refiere al nacimiento de una nueva generación en la tropa del ganado, que se representa en símbolos prefigurativos, los que, en sí, poseen ante la divinidad, una expresividad

más plástica y duradera que las fugaces palabras de una oración verbal. Más que una simple súplica en formas plásticas, las figuritas de greda constituyen un símbolo con una eficacia propia y auto-realizadora, casi como la que tienen las semillas que se confían a la Pachamama: por la fuerza creadora de la Tierra, la semilla, sembrada así con cariño y dedicación, con sensibilidad y comprensión, brotará y producirá su fruto.

En efecto, la modelación de las llamitas tiene toda la seriedad y el significado de una tarea necesaria e integral en el conjunto de las labores propias del pastor. Bien realizado, dará buen producto y realizado mal o en forma deficiente, echará a perder el buen resultado de su trabajo de pastoreo.

Existe clara conciencia de la antigüedad y continuidad de las costumbres que definimos como tecnología simbólica. En este contexto es muy relevante la expresión de un pastor de Cultane, Enrique Ticuna, al que mostramos en una oportunidad unas láminas representando las pinturas rupestres de Vilacaurani y Tangani, ubicados en el norte de Chile, con gran cantidad de auquénidos, y le hicimos la pregunta:

"¿Por qué habrán pintado así los antiguos?", a lo que respondió:

"Yo creo que ha sido una costumbre tradicional. No sabría decir... Es una tradición que ahora ya no se hace... Pero nosotros, sí, tenemos una tradición que es muy parecida, que nosotros lo hacemos en greda y en un día de fiesta, en víspera de Navidad...", y siguió un somero relato de la ceremonia descrita más arriba.

Nos parece muy atendible la sugerencia del señor Ticuna, que la costumbre de la confección de llamitas de greda en la Nochebuena, forma la continuidad de la costumbre de las pictografías rupestres.

La confección ritual de las llamitas de greda y las ceremonias concomitantes - y el ritual de producción en general - nos hace entender también que el pastor y el campesino aymara, en su trabajo, está "celebrando un proceso de creación y renovación de la vida", al tiempo que el ganadero y el agricultor europeo en su trabajo productivo sólo están "produciendo un valor económico".

El ritual de producción, que se realiza siempre en momentos culminantes del proceso de trabajo - iniciación y clausura de los ciclos agrícola y ganadero; de obras de construcción de minkas y de faenas - transforma el trabajo en una actividad festiva, haciéndolo atractivo, alegre, estimulador. El mismo efecto: fiesta, alegría, entusiasmo como en un juego o un partido de fútbol, tiene la ritualización competitiva de las labores mismas, en particular las labores colectivas como la rotura de la tierra, la siembra, la cosecha, la limpieza de los canales, la construcción de caminos, canales, andenes, etc., labores todas enmarcadas en rituales religiosos y realizadas en un ambiente alegre y competitivo por dos bandas de trabajadores que representan arajsaya y manqhasaya y que están encabezadas cada uno por un capitán. Esta ritualización competitiva del trabajo colectivo, sigue el modelo de la organización social aymara, estimula la productividad de la jornada y favorece la participación de los trabajadores.

Más tarde, seis u ocho semanas después de "hacer nacimiento" (de la tropa!), el pastor aymara celebrará otro ritual de producción para su ganado: el floreo, con la quilpa de los maltones y las escenas expresivas de un matrimonio simbólico entre los padrillos de la tropa. La quilpa - la marca del ganado por una perforación en la oreja - representa una antigua ceremonia de la fertilidad que se realiza a modo de un rito de pasaje en el momento de la iniciación de la vida sexual.

Otras ceremonias que integran el ciclo del ritual de producción de los pastores son: la previsión del tiempo que tiene lugar en la primera semana de Agosto; la llamada de la lluvia cuando ésta tarda, efectuada en la primera semana de Enero; el homenaje al juture, que es un ojo de agua o una laguna y que representa el lugar del origen mitológico de la tropa, salida ahí de la Tierra.

Finalmente queremos señalar que - aparte de estas figuritas de greda - en muchos rituales productivos de iniciación de labores, aparecen las imágenes "votivas", o "pre-figurativas", como las hemos llamado en una oportunidad, ya que éstas expresan una anticipación simbólica

del fruto o del éxito que se espera del trabajo a realizar. Muy conocidos son, por ejemplo, el mercado de las baratillas observado en fiestas patronales y santuarios; pero también los montículos de piedras ante la apacheta, que representan la abundante mercadería que el viajero espera traer a su regreso; los avíos con que se adorna el Ekeko; el juego de la cosecha en la oportunidad de las ceremonias de la previsión del tiempo que ocurre en Agosto(!); el algodón y el agua en las ceremonias de la llamada de la lluvia, los que significan las nubes y la lluvia; los adornos del interior de la vivienda, en forma de lindas plumas de quinoa y rebozantes mazorcas de maíz, "para que nunca falte la comida en la casa", etc.

Estos símbolos prefigurativos de los ritos de producción - sean objetos plásticos, sean juegos dramatizados - constituyen una súplica más concreta, duradera y eficiente, que las simples palabras y oraciones verbales del trabajador que proyecta ante la divinidad su trabajo por realizar. Los símbolos prefigurativos "imitan su finalidad", según Frazer, ante la divinidad creadora y favorecedora, ante los difuntos que vigilan por los vivientes y ante toda la comunidad. Así pretenden movilizar todas las fuerzas misteriosas, pero reales y activas, a favor de la plena realización de su proyecto laboral. Una particularidad es que se supone que los símbolos prefigurativos poseen en sí mismo una fuerza realizadora especial - casi como los sacramentos cristianos: piénsese en el agua del bautismo, o en el pan y el vino de la eucaristía - una fuerza que estimula y favorece la realización del proceso laboral esperado. La teología católica de los sacramentos define la efectividad de los sacramentos, como operando *ex ópere operato*, es decir: por la propia fuerza del rito realizado, y en su consecuencia, define también la presencia real de Cristo en la hostia consagrada o el pan eucarístico. Los símbolos del ritual aymara de la producción, son como la semilla vitalizante del proyecto laboral y de su fruto; son como el comienzo concreto de su realización exitosa. Demás está, decir que con este ritual comienza la labor productiva del aymara, y que en su pensamiento la tecnología

simbólica forma parte esencial de su saber bien producir, digamos: de su tecnología.

### **Funcionalidad: el desarrollo lo exige**

1. Indudablemente, el amplio ritual de producción que acompaña la tecnología andina, tiene efectos positivos muy notorios, tanto para el buen funcionamiento del sistema de tecnología como también para el sistema económico andino. Curiosamente, el único efecto favorable que se menciona de vez en cuando, es el efecto psicológico. Estas ceremonias harían sentirse más seguro y más optimista al aymara, angustiado y agobiado por una existencia tan dura, hazarosa y expuesta a las inclemencias y riegos de la ecología andina. No negamos que el ritual de la producción le da una confianza saludable en el buen éxito de su trabajo en una ecología difícil y un clima enemigo al hombre, y que este ritual estimula su resisitencia y tenacidad, cuando las adversidades lo agobian, que moviliza sus energías morales y su combatividad y que alivia sus angustias, como acentúa el antropólogo sicologista Harry Tschopik<sup>4</sup>. Pero dudamos de que estos efectos se expliquen por una mentalidad ingenua e infantil, o que sean el resultado del auto-engaño por una drogación religiosa. Además, recordamos que el hombre aymara es muy realista y muy utilitarista y que no tiene nada de ingenuo. Más bien puede demostrarse en presencia de mestizos y blancos una ingenuidad aparente y calculada, que es parte de su estrategia de supervivencia bajo la permanente represión colonial y criolla, así nos dice Montes<sup>5</sup>. Hay que rechazar la hipótesis que dice que los efectos psicológicos favorables del ritual de producción se explican simplemente por una mentalidad ingenua, infantil del hombre andino o que sean el efecto de un auto-engaño religioso.

2. Hay que rechazar también la hipótesis que dice que la actitud religiosa del andino es "un opio para el pueblo indígena". Todo lo contrario: los rituales de producción lo hacen volver a las raíces de su cultura que lo hicieron capaz de tan impresionante desarrollo tecnoló-

gico. Lo llevan a llenarse de la clara conciencia de su identidad cultural e histórica. La religión del grupo, o clase, dominante, explotadora será un opio para la clase explotada, pero la religión popular, sincrética, autóctona que es propia al hombre andino reprimido, estimula en el la toma de conciencia de su identidad y suelta en el las energías morales para su defensa y emancipación. La religión propia del oprimido es un permanente peligro para el opresor.

3. Con los efectos psicológicos favorables, no se agota la explicación de la funcionalidad del ritual productivo. Van der Ploeg<sup>6</sup>, llamando el ritual de la producción 'magia', reconoce que su práctica reduce el espacio de los experimentos a proporciones socialmente aceptables, y que, así, constituye una auto-defensa necesaria contra la posible turbulencia y destrucción que son los riesgos de cualquier experimento técnico. Dice que "la magia funciona como el conjunto necesaria de símbolos que guía al andino experimentador en un mundo desconocido".

4. La explicación sustancial de la funcionalidad del ritual de la producción viene de la alta sensibilidad del hombre andino para los valores no-materiales de la existencia. Sin menospreciar, en ningún momento, los valores económicos, que le cuestan tanto producir, sabe establecer prioridades en la jerarquía de valores. Es particularmente sensible a los valores del misterio de la vida, del ser humano y de la naturaleza; al misterio del bien y del mal, del sufrir y de la felicidad. Además tiene mucha sensibilidad para la relación misteriosa que existe entre su propia existencia y su medio natural. Son esta sensibilidad y la valoración del misterio de su existencia, que han creado su ritual de la producción.

5. Se ha destacado muchas veces la gran capacidad de observación del andino, una observación refinada y penetrante, guiada por la intuición y la contemplación, más que por el análisis. El rito religioso le ha provisto de un método contemplativo y sistematizado de observación. En particular el ritual de la producción incluye la ritualización de la

observación, de la comunicación adecuada de lo observado, y de su aplicación moderada y bien contextualizada. La observación contemplativa, más adecuada para captar los fenómenos de la vida y la naturaleza, que para la registración analítica del laboratorio, es la que ha guiado la gestación y el desarrollo del sistema tecnológico ayamara.

6. El rito de la producción, la dimensión simbólica de la tecnología andina, procura un nexo, o puente, entre valores económicos, materiales y valores ético-religiosos, no materiales. No cabe para el andino una racionalidad económica autónoma, descontrolada, liberada de normas ético-religiosas. Tampoco percibe una tecnología autónoma, ni caerá jamás en el error tecnocrático, gracias al equilibrio humanizante que sus normas ético-religiosas y su ritual de la producción procuran a su sistema tecnológico y económico.

7. Otra función muy particular tiene la tecnología simbólica en la sociedad andina, la que en cierto modo y a pesar de la escolaridad y la amplia alfabetización, sigue siendo una sociedad ágrafa con una tecnología no codificada ni transmitida por libros. En la sociedad andina, el ritual de la producción representa el principal sistema mnemotécnico y cumple con una misma función que la biblioteca en la sociedad urbana occidental que es letrada. "La pachayampe (fiesta de la cosecha, con evaluación ritualizada del producto) es para nosotros como una clase magistral", decía una mujer aymara. El sistema andino - la codificación de la tecnología en formas rituales - será menos exacto y preciso y más expuesto al olvido y la pérdida de la información, pero es de todos modos más flexible y reajutable al desarrollo local porque ofrece un recurso estratégico particular - justo por ser un sistema de codificación bastante "suelta" - para el desarrollo de la tecnología agropecuaria andina que es una tecnología del detalle, de la máxima variación y del recurso microclimático.

8. Los rituales de producción estimulan la responsabilidad del comunero, tanto por su trabajo como por el fruto de su trabajo. Los rituales de producción interiorizan compromisos, sociales y personales, que son altamente normativos, estimulando la responsabilidad del

comunero, garantizando la cohesión del sistema social del ayllu y sancionando límites y normas técnicos, sociales, religiosos y éticos. En los rituales concluyentes, de acción de gracias, el producto mismo aparece en un papel protagónico y como personificado: "mama sara", etc.: es objeto de aprecio, cariño y estima, de modo que el ritual compromete la responsabilidad personal del agricultor con su producto (la cosecha, el ganado, la nueva casa o terraza). Es al mismo tiempo un compromiso social con la familia y la comunidad referente al producto festejado. Los rituales de iniciación de trabajos en cambio establecen compromisos que acentúan las normas (sociales, religiosas, éticas y tecnológicas) del proceso de producción, es decir: del trabajo.

9. Como los rituales de la producción siempre son rituales colectivos, la tecnología simbólica es una garantía de que la tecnología agraria andina siempre sea propiedad colectiva y que su buen manejo y su reproducción sean responsabilidad colectiva. Los rituales concluyentes, por ejemplo, tienen función de una evaluación colectiva y ritualizada del producto en la que participa críticamente la familia y la comunidad: "...una clase magistral".

### **Tecnología andina para el desarrollo andino**

Partimos de una tesis que gana cada vez más adhesión y que dice, que para un verdadero proceso de desarrollo andino, (los restos de) la tecnología agraria autóctona - inclusive su dimensión simbólica - tienen un valor inestimable. Un desarrollo verdadero, auténtico, que merece realmente ese nombre no es cualquier forma de modernización, menos cuando se pretende erradicar con ella todo lo "indio" y rempazarlo por métodos y técnicas "modernas", occidentales, foráneas, novedosas. Un desarrollo andino verdadero tiene caracteres de emancipación del hombre andino.

La tecnología andina es fundamento y punto de partida de un proceso, no de simple restauración o reanimación de un pasado prestigioso y admirable por sus logros productivos, sino del proceso de un

nuevo desarrollo inspirado en los valores y las prestancias de la tradición cultural y tecnológica autóctona.

Para tal efecto, la tecnología andina tiene a su favor que es una tecnología adecuada y adaptada: social y culturalmente, ecológica y (aunque dicho sea aquí con alguna reserva) también económicamente. Hay que dudar que la tecnología moderna, foránea, tenga las mismas cualidades y que alcance algún día en la región andina tal nivel de adaptación en esos cuatro aspectos.

Además, la tecnología andina es una tecnología propia que el hombre andino ha creado en un proceso de dos mil años de acuciosa observación y de experimentación tan paciente como inteligente. El sabe manejar su tecnología en propiedad y sin dependencias externas. Por tal motivo es base de un desarrollo emancipatorio.

La tecnología andina es, más que un conjunto de técnicas, un sistema coherente e inspirado en una cosmovisión andina propia. Gracias a esta cosmovisión, la tecnología andina no forma un dominio autónomo de actividades técnico-agrícolas. Todo lo contrario, está insertada en el conjunto de la vida familiar y comunal. Los valores tecnológicos se ubican en un lugar muy preciso dentro de una jerarquía de valores (económicos, sociales, culturales, religiosos, éticos, afectivos), que el hombre andino adhiere. No le caben materialismos, ni ideas tecnocráticas.

La prestigiación de la tecnología andina estimulará en el comunero - no pocas veces alienada por la educación nacional modernizante - la conciencia de su identidad histórica y cultural. Esta conciencia es para él una verdadera fuente de energías morales, indispensables para el tremendo esfuerzo que le exige aquel proceso de desarrollo emancipatorio. Al mismo tiempo, la clara conciencia de su identidad y el orgullo propio de ser quien es, reunificaría su pueblo y evitaría que la juventud emigre y se aleje de su familia y tradición.

## II

### VIRGEN Y PACHAMAMA: LA FUNDADORA

En la región de Tarapacá, Chile, como en todo el Sur andino del Perú y en el Altiplano boliviano existen numerosos santuarios populares dedicados a la Virgen María, adonde se dirigen, año tras año, grandes masas de feligreses urbanos y rurales en busca de sus raíces andinas: Copacabana, el Socavón de Oruro, Urcupiña, La Tirana, Las peñas, Ayquina, etc. En todos ellos se venera la Virgen María - del Carmen, del Rosario, de la Candelaria, etc. - pero siempre es la Virgen con rostro de la Pachamama, "la Virgina". Continuamente aflora en estos centros de profunda vivencia andina y mestiza la contradicción social y cultural entre peregrinos populares y personeros de la Iglesia Católica que de alguna manera se encargan de la pastoral popular en el santuario - clero, alféreces y catequistas - que representan la clase media urbana heredera de la cultura y religiosidad criolla. En la permanente confrontación, ambos grupos pretenden imponer la legitimidad de su cultura religiosa valiéndose del mito que es un aval divino para sus pretensiones. Los peregrinos mestizos se apoyan en el mito de la fundación del santuario. Los grupos 'neo-criollos' de la sociedad circundante recurren a la Biblia - palabra de Dios - y a los mitos de la Ilustración - Progreso, Patriotismo (Chilenidad-Peruanidad-Bolivianidad) y Opinión 'Pública' - y sacan de ello los santos criterios para imponer a la feligresía andina (tratada de indianada) la religión legítima (que es blanca) y para disqualificar y sancionar las costumbres populares llamadas semi-paganas, desprestigiar su mitología, cristianizar su ritual y blanquear el símbolo central del culto popular: la Virgen popular que es morena.

Es común decir que los mitos sirven para sancionar el comportamiento social y reforzar los derechos de grupos particulares dentro de un sistema social determinado. Dado que cada sistema social, por estable y equilibrado que sea, contiene partes opuestas, deben haber

mitos particulares - o versiones específicas de un determinado mito - para apoyar los derechos particulares de cada grupo. Los mitos ofrecen una pista para distinguir divergencias culturales ocultas y conflictos sociales latentes al interior de una sociedad y dirigen nuestra atención a la dinámica del cambio socio-cultural. Grupos sociales tradicionales y dominados - como son los Aymaras en la región andina y, en el Norte Grande de Chile, los mestizos peregrinantes que frecuentan con sus bailes religiosos los santuarios de la zona - manejan con destreza y porfía este recurso en su lucha emancipadora.

Los mitos del origen de los santuarios marianos de Tarapacá son la expresión de una lucha por poder y prestigio que se libra entre grupos antagónicos: los peregrinos y los que no comparten esta fe. Fieles e infieles tienen, cada uno, su propia interpretación del culto que se rinde en el santuario. Para unos es señal de una anticultura desdeñable y vergonzosa, para otros es la expresión de un culto divino, originado en el cielo mismo. Estos mitos nos llevan al centro invisible, al motor mismo que produce las energías morales de esta lucha por poder y prestigio en el campo de la religión. En las páginas que siguen queremos analizar este recurso defensivo de un régimen religioso mestizo-popular frente a la presión "evangelizadora" o "purificadora" que ejerce el régimen religioso clerical. La lucha entre ambos regímenes religiosos - cada uno con su propia espiritualidad y sus expresiones propias de culto, aunque ambos dentro del cerco de la catolicidad - tiene al mismo tiempo efectos relevantes en el nivel social y político.

En la sociedad moderna, el recurso del mito no es despreciado. Se usa tanto en el campo político como en el campo de la religión. Los mitos modernos, ignorados pero operativos y eficientes, son mantenidos conscientemente y manejados por grupos elitistas y dominantes. Un ejemplo es el mito de la democracia liberal con la sagrada libertad de expresión y con la soberana opinión pública, mito que es imposible cuestionar por la fe ciega de sus creyentes que lo manejan como su bandera sagrada. De igual manera, el clero dispone de su teología que

con todo respeto podemos llamar aquí el "mito de la biblia como palabra de Dios". Estos mitos no son menos efectivos en la arena social.

### **El mito de la Opinión Pública: el caso chileno**

En la confrontación suave con los peregrinos, la jerarquía eclesiástica ocupa una posición más firme por cuanto su "mito" alcanzó la categoría de Teología, Sagrada Escritura o Palabra de Dios. Así, el clero escapa fácilmente a la crítica que se lanza contra los peregrinos y sus "leyendas populares". Hasta cierto punto, la prensa, recurso del sector político dominante, está a disposición de la jerarquía - no de los peregrinos - para presentar con autoridad la fe y el culto. Por eso se lee en la temporada de los peregrinajes, año tras año, sus orientaciones pastorales en que exponen: la primacía de Jesucristo (donde el peregrino se dirige a María), de los sacramentos (donde el promesero se inspira en bailes y cantos, mortificaciones y procesiones) y la biblia (donde el devoto se guía por la mitología popular mariana). En la religión bíblica y sacramental, el sacerdote - especialista del culto católico y representante de Jesucristo - ocupa una posición central, de intermediario entre cielo y tierra. En cambio, el régimen religioso popular es un régimen laical, democrático e igualitario y la devoción popular no pide intermediarios ni especialistas en el culto: es el clero el que en los santuarios reclama esta posición al tiempo que se dedica a "purificar" o "evangelizar" la devoción católico-popular, bastante autónoma.

### **La Opinión 'Pública'**

Más abajo demostramos que los antiguos mitos de la Pachamama y del origen de los santuarios andinos forman un recurso defensivo que provee a los peregrinos una respuesta divina propia, no cuestionable. El contexto es la lucha criolla por la hegemonía cultural que desde tiempos coloniales no ha cambiado de postura y que en Chile levanta, desde 1879, la bandera de "la chilenización y la culturización". Este es también el contexto de la opinión "pública" sobre los peregrinajes populares.

Pero la prensa moderna tiene su propio mito que hay que desmascarar: la "libertad de expresión" que, en este contexto, funciona al servicio de los grupos dominantes y es la expresión impositiva de una opinión "pública", bastante negativa frente al peregrinaje, que de hecho es la opinión bastante particular, bastante exclusiva de la elit dominante.

Es así que los periódicos chilenos reflejan, año a año, el conflicto cultural que ya no es latente y que se cierna sobre La Tirana, Las Peñas, Ayquina y otros santuarios menores de Tarapacá y Antofagasta. La opinión pública local y regional tiene reacciones frente a los bailes religiosos. Por un lado los aplauden (donde huele a ganancia para el sector del turismo) como "el más grandioso espectáculo folklórico" y por otro lado los desprecian por su religiosidad "semi-pagana", su "primitivismo", su "falta de cultura". Sucede que los periódicos hablan de una "vergüenza nacional".

En la prensa, la expresión religiosa de los peregrinos y sus bailes, promesas y mortificaciones en homenaje a la Virgen son clasificados a menudo de paganismo o semi-paganismo. Expresa constantemente, con ocasión de fiestas anuales y de concentraciones de peregrinos, la calidad pagana de su culto. En el término de "paganismo" hay una connotación de 'primitivismo, ignorancia y oposición al progreso'. Un ejemplo de EL MERCURIO DE ANTOFAGASTA (25-6-68): "Mientras los americanos exploran la luna, nosotros estamos todavía atormentados por el estridente tam-tam (refiriéndose a la música de los bailarines peregrinantes)". "Paganismo y primitivismo" son calificativos fijados de la opinión 'pública' sobre el culto de peregrinos y bailarines.

Otra constante es que se la trata de folklore boliviano, incompatible con la chilenidad. Es un ataque muy sentido, porque de este modo se "rebaja" el culto de los peregrinos al nivel de folklore, se duda de su patriotismo y se les tiene por "bolivianitos" o "indios"<sup>7</sup>.

Además de lo anterior, la prensa libre refleja la opinión 'pública' bastante negativa sobre la ética de los peregrinos llamándoles: irresponsables en sus obligaciones sociales, familiares y laborales, pobres,

derrochadores, una molestia pública, entregados al alcoholismo y la promiscuidad. Investigaciones sistemáticas demuestran que la realidad es muy distinta<sup>8</sup>. Claro está que los peregrinos lo resienten como una difamación grave y mal intencionada, pero la fe en el mito del origen divino del santuario y de su culto les anima a contestar.

Por lo demás, la prensa regional - sirviendo a comerciantes y gobiernos municipales - aviva con mucho entusiasmo la confluencia de grandes masas populares de "turistas y devotos" las que aumentan los ingresos de ambos grupos dominantes a nivel regional.

### **El mito popular**

Es interesante analizar ahora el mito como recurso de defensa manejado por los peregrinos contra estos ataques ideológicos. Bien considerado, ellos utilizan el antiguo recurso de los mitos que indican el origen muy antiguo, muy sagrado y muy divino del santuario y su culto, legitimándose así, y exigiendo sea respetada su identidad cultural y religiosa.

Los antiguos mitos populares de la región que han de marcar el culto mestizo-popular de los santuarios con el sello de la autenticidad, son un recurso moral en la lucha de auto-defensa o emancipación que libran los grupos sociales dominados. Desde siempre los han manejado, con destreza y porfía, los Aymaras en la región andina y - en el Norte Grande de Chile - los mestizos peregrinantes. Estos son culturalmente los descendientes de aquellos y frecuentan con sus bailes religiosos los santuarios de la zona que cobijan un culto de origen precolombino y preincaico. Veamos el mito del origen de La Tirana, registrado por Ricardo Palma.

***La Tirana** - Ñusta Huillac, hija del último Gran Sacerdote de los Incas, alimentaba un odio mortal hacia los conquistadores españoles. Cuando Diego de Almagro volvió al Perú, ella se retiró acompañada de sus fieles guerreros a la Pampa del Tamarugal, en aquel tiempo rica región de bosques, donde persiguió*

*y mató a centenares de españoles. Recibió el sobrenombre de Tirana, de allí el de la localidad La Tirana. Un día sus soldados hicieron prisionero a un portugués y lo llevaron a su presencia. Se trataba de Vasco de Almeyda que venía de Huantajaya, donde explotaba una mina de oro (!). La Ñusta se enamoró de él, pero ésto fue su ruina. Por amor se convirtió a la religión de los conquistadores. La pareja fue sorprendida por los guerreros indios cuando se disponían a huir. La princesa y su amante fueron muertos en el campo.*

*Cien años después un monje, Antonio, encontró en ese mismo sitio una virgen tallada en la roca y una cruz de madera e hizo construir una capilla actualmente centro del culto de los miles de peregrinos.*

Este es el mito del origen del santuario de La Tirana, situado en pleno desierto, a 70 km. al este de Iquique, donde todos los años más de 35.000 bailarines y peregrinos celebran su fiesta religiosa delante de la Virgen del Carmen. La persona que narra un mito cumple una especie de ritual que justifica una actitud particular. Así el mito del origen de La Tirana se convierte en el del triunfo de la Virgen, o en el de la resistencia indígena, según sea el interés y la actitud del narrador.

E.R. Leach (1945, 278) ya lo dijo: "Mito y ritual forman un lenguaje de signos cuyos términos exigen que derechos y status sean reconocidos". Anteriormente (1988,...) hemos argumentado que el mito del origen de La Tirana, tal como hoy existe, contiene esta ambivalencia que lo hace útil para uno y otro de los partidos opuestos en el conflicto social que constatamos aquí. Si la interpretación pone de relieve la segunda parte de la leyenda (el triunfo de la Virgen del Carmen, paladión nacional, proclamada generalísima de las Fuerzas Armadas de Chile), el mito justifica la indignación de sus partidarios frente al "paganismo" y la "falta de chilenidad" de los otros. Si la interpretación pone de relieve la primera parte (la resistencia india), el mito es un sostén moral e ideológico de una población urbana mestiza - los peregrinos - que toma conciencia de su situación de grupo dominado y despreciado y que saca fuerza para su lucha de emancipación social librada en la cancha sagrada del santuario.

Pero el contenido de los mitos es mucho más rico que lo señalado aquí. Ciertamente, sus narradores defienden así en un contexto ritual intereses sociales y pretensiones de prestigio y poder de grupos antagónicos. Sin duda, cada uno desea demostrar su "derecho divino" en la lucha social. Sin embargo, los mitos interpretan antes que nada una cosmovisión y afirman la trascendencia de los valores encarnados en sus personajes. Estos valores éticos definen la identidad cultural de un pueblo. Es solamente a partir de estos valores y de la cosmovisión que los engloba, que los mitos funcionan como legitimación de pretensiones y derechos a nivel social. El mito del origen del santuario de Las Peñas define decididamente la identidad cultural mestiza de su clientela en una sociedad colonial - y neo-colonial - dominada por los criollos:

***Las Peñas** - En un pequeño pueblo de Carangas se celebraba la fiesta de la Virgen del Rosario. Una vez el alférez que estaba a cargo de la fiesta era pobre. Su fiesta causó el desprecio de un hombre que era rico y orgulloso. Al final de la fiesta ese hombre agarró el estandarte para el año siguiente. Para humillar al alférez dijo que él iba a hacer la fiesta como debía hacerse. El otro año arregló la iglesia con muchas flores y velas, tanto como nunca se había visto y se pusieron a beber bastante. Pero la iglesia se incendió y la imagen de la Virgen desapareció. Unos pastores que llegaban atrasados a la fiesta, encontraron en el camino del pueblo a una señora desconocida. Le preguntaron si no iba a la fiesta y ella respondió: "Voy a otro lugar, donde me adoran más", y de pronto se convirtió en una paloma blanca que voló al oeste.*

*Justo en ese tiempo había un gobernador malo en Umagata. Un día se le enfermó la señora. El gobernador mandó a llamar un curandero para mejorarla, pero la señora murió. El gobernador dijo al curandero que era brujo y lo condenó a morir en una hoguera. Y más todavía, le mandó a buscar, a él mismo, la leña para la hoguera. El curandero era un hombre bueno. Lloró mucho y fue a buscar leña. Así llegó llorando frente a las rocas de Livilcar y vio llegar una paloma blanca que se posó a descansar contra la peña. Era la paloma que vino de Carangas. Llamó la atención al curandero, porque era muy bonita. Quería*

*pillarla y llevarla al gobernador para pedirle compasión. Justo cuando quiso 'pillarla', desapareció y en la roca quedó grabada una Virgen. El curandero se asustó mucho, corrió al gobernador y le contó lo que le había pasado. El gobernador no quiso creerle y dijo que era un mentiroso y un tramposo. Pero el curandero le dijo que fuera a ver. Primero no quiso, pero después dijo: "Si mientes, te voy a quemar vivo allá mismo". Fueron y el gobernador comprobó que era así. Reconoció que el curandero no era brujo y lo perdonó. Fueron a avisar al señor cura de Umagata y éste lo comprobó también y avisó a los padres franciscanos de Codpa. Los padres fueron y quisieron sacar la Virgen con cinceles de la roca, con piedra y todo; querían llevársela al templo, porque era muy bonita. Pero no pudieron porque la roca era muy dura. Esa noche el cura sufrió gran dolor de cabeza y escuchó una voz que dijo: "¿Sufres mucho? Yo también sufro con los golpes que me dan". Cuando despertó el cura, ordenó que se parara el trabajo y que la gente fuera a adorar la Virgen allá mismo, en Las Peñas, porque reconoció que era milagrosa.*

La Virgen del santuario es el símbolo central del culto de los peregrinos. Así lo es también la Pachamama en el culto aymara. La Virgen de Las Peñas que llegó desde Carangas, Bolivia, es la Pachamama "bautizada" y representa la fuente de vida y abundancia originarias del oriente según la cosmovisión aymara regional (cf. JvK, 1992, 306,ss). Ella es la expresión de haberse aceptado el nuevo orden cristiano, "porque el Dios de los españoles ha vencido y por eso tenemos que obedecerle". Así es la filosofía de los Aymaras altiplánicos de Carangas que Ella encarna y que analizó Pauwels en su tesis doctoral de Lovaina (1983,111). Sin embargo, ella mantiene su carácter de Pachamama. Se identifica con la tierra, y en Las Peñas particularmente con el antiguo lugar sagrado y representativo de la fuerza y la fertilidad de la Santa Tierra: la peña que allí hace brotar "una agua sagrada y milagrosa para cualquier remedio", según los peregrinos. La Pachamama vencida y bautizada sobrevive en la Virgen y, gracias a su gran capacidad asimiladora, tiene bastante poder y autonomía. Dejó morir a la señora del gobernador y salvó al

curandero quien representa la opción sincrética aymara que es: andinizar los elementos cristianos escogidos y bautizarse para sobrevivir. La Virgen mestiza exige respeto y hasta los criollos han de rendirse ante Ella. Es milagrosa, sigue dando vida y fuerza a la feligresía, fertilidad a sus campos y ganados. En cambio, resiste a los planes de los criollos que la quieren llevar por la fuerza al convento. La Virgen de Las Peñas rechaza la fiesta suntuosa del vecino rico y prepotente de Carangas. Ella rechaza también el culto ortodoxo criollo de la parroquia y del convento. Ella es más poderosa que la autoridad política y religiosa del régimen colonial. Se identifica con la tierra y con el pueblo de la tierra: los pobres, los de abajo en la estructura social colonial. En verdad, los Aymaras bautizados y sumisos, parecen estar abajo en la escala de la jerarquía y la estratografía coloniales. Pero secretamente, mimetizados en su ambiente y terreno propios, ellos podrían resultar más fuertes, contra todas las apariencias. La figura de "su" Virgen lo demuestra. Así interpreta también Fernando Montes ("La máscara de piedra; simbolismo y personalidad aymaras en la historia", La Paz, s.a.) la visión aymara a partir de los grandes mitos andinos y los ritos aymaras. Lo que es más, la Virgen defiende y autoriza la anti-autoridad, el curandero, tildado de "brujo mentiroso y tramposo" por los criollos que manejan el poder en el régimen colonial. La Virgen elige en forma totalmente autónoma su sitio sagrado, expresando su preferencia para el lugar y para la etnia identificada con el lugar.

El antagonismo social que recuerda el mito de la Virgen de Las Peñas, ya no es aquel de la Conquista, entre "gentiles y cristianos", sino de la Colonia, entre criollos y mestizos. Los primeros son los ortodoxos y aparecen en: el ricachón de Carangas, el gobernador y el cura de Umagata y los frailes de Codpa; los segundos son el pueblo sincrético andino y, en este sentido, mestizado. Estos aparecen en: el alférez pobre de Carangas, viajeros, festeros, feligreses, en fin, el pueblo de la tierra y su representante, el curandero brutalizado por los criollos.

La Virgen de los pobres venció y dió un brillo triunfal a su santuario

preferido. En cambio un día de justicia divina, el templo de Umagata se quemó y el pueblo murió. En el peregrinaje al santuario de Las Peñas, los peregrinos deben pasar por medio de sus ruinas diseminadas en la quebrada y no dejan de contarse, año a año, la gesta de la Virgen.

Observamos un mensaje muy acentuado en el mito de Las Peñas: la Virgen es decididamente mestiza. Los criollos deben reconocerla y respetarla y Ella se opone a sus intentos a "blanquearla", como dirían Octavio Paz (1981) y Pedro Morandé (1984). En este aspecto, el mito nos muestra también una pista valiosa para el análisis del esfuerzo popular en defensa de su identidad ético-cultural y su religiosidad sincrética ibero-andina contra la ortodoxia y la dominación cultural criollas. Mestizos y criollos son hijos de la Conquista y se discuten - ante los ojos del analista - el derecho de representar la síntesis cultural latinoamericana, como dice Morandé (1984,153): "Mientras el mestizo es hijo directo del entrecruzamiento real entre indios y europeos, el criollo sólo lo es de modo abstracto: idealiza al indio e idealiza a Europa, para afirmarse a sí mismo como síntesis de lo mejor de ambos mundos, rechazando al mismo tiempo, al indio concreto y al europeo concreto. ... Hasta el día de hoy los países latinoamericanos tratan de ocultar su mestizaje y las oligarquías dominantes exigen a los mestizos aventajados que aspiran a incorporarse a ellas, un verdadero proceso de 'blanqueo' social y cultural". En América Latina, la Virgen mestiza se impone, sin escape posible, pero Ella es para el criollo "una compensación simbólica del tema originario de la madre violada y, de esta manera, una protesta criolla contra el acontecimiento histórico, junto a una no aceptación del mismo" (Paz, 1981, 77). En cambio, para el mestizo, Ella expresa la conciencia positiva de su identidad histórica y cultural, y el culto sincrético popular representaría una manifestación altamente expresiva del ethos cultural latinoamericano.

La religiosidad sincrética de los peregrinos define su mística, su ética y su identidad cultural. Por eso constituye el principal recurso moral en su lucha emancipadora.

Los únicos mitos de los santuarios son aquellos que cuentan su origen. La garantía divina de autenticidad y legitimidad tiene un interés fundamental para las comunidades originarias y la clientela peregrina. Una preocupación constante es destacar el origen mitológico de la etnia, de la comunidad, de su Virgen y de su santuario. ¿Por qué? Apoyamos la hipótesis que dice: para asentar su comunidad (de culto) ab origine, y para darle así sentido trascendental y duración perpetua; a la vez para convencerse a sí mismos; y para demostrar la propia prestancia y destacarse de los "otros".

En su sistema de valores básicos, el hombre andino se identifica con el pasado. Las normas del pasado son el criterio de sus decisiones para el hoy y el mañana. Su pasado histórico se diluye en la tradición y luego en el pasado mitológico que le da garantía de valor. En el pasado mitológico el hombre andino encuentra el prototipo divino de su existencia. Los Aymaras - es decir: la "etnia materna" de los mestizos y los peregrinantes - miran al pasado y dan la espalda al futuro: "Conocemos el pasado y lo estamos mirando, pero el futuro nadie lo ha visto. Por eso decimos que el futuro está a nuestra espalda", así interpreta Felix Laime, lingüista aymara, su pueblo. Por otra parte, Antonio Peña Cabrera nos dice: "El hombre moderno está en una permanente fuga hacia adelante, hacia el futuro. Para el andino en cambio el pasado está adelante con toda la riqueza de experiencias concretas. En la lengua Aymara/ Quechua ojos se dice naira/ñawi. Los ojos los tenemos delante y miran hacia adelante. Los términos naira/ñaw refieren a sucesos del pasado: naira pacha = tiempo antiguo; ñawpa = viejo. De otro lado, q'epa significa en ambos idiomas "espalda". Pero la raíz q'epa está referida al futuro, ejemplo q'epa pacha. (Peña, 1992, 22). El pasado es el modelo para el presente y los mitos de origen son el arquetipo del mundo actual. El mito de la fundación de la hierópolis aymara es el acto de nacimiento de la etnia. El origen divino del santuario es el seguro de una vida duradera para el pueblo que son la descendencia del Santo y de algún modo sus hijos. Los mitos del origen divino de los santuarios deben comprobar

origen divino del culto actual y de las hermandades peregrinantes que lo celebran. Así, el santuario adquiere una vigencia perpetua e indiscutible y da seguridad y duración al culto y a la actividad humana, como la roca madre sobre la que se construye para la eternidad. Esta firmeza y duración del culto alcanza al mismo pueblo devoto, el que reclama sea reconocido en su presencia y su fuerza, su identidad y su prestigio, sus antiguas raíces desde "ab origine".

El pueblo creyente que se identifica con el santuario, saca del mito de origen su "partida de nacimiento". Así demuestra la legitimidad de su culto y de sus pretensiones sociales frente a grupos antagónicos o competidores. El mito le ofrece también una "bandera sagrada" en la lucha por la defensa de sus derechos y la conquista de sus pretensiones. Al contar la "historia sagrada", se legitima ritualmente el culto del santuario. A la vez se exige de los no-creyentes respeto y se reclama un justo prestigio en la sociedad criolla dominante. Si los dirigentes de esta feligresía dudan del mito, se marginan y se auto-eliminan de la dirigencia. Las autoridades externas - políticas y eclesiásticas - superiores que menosprecian el mito y atropellan el culto, se transforman en enemigos de la feligresía, la provocan y no podrán más movilizarla para sus propósitos y políticas. Los valores religiosos interpretados por estos mitos son un recurso de control manejado por la autoridad - interna y externa - de la feligresía. Por otra parte, el pueblo creyente también puede recurrir inteligentemente a este recurso en su lucha por mayor prestigio y una posición social más favorable: los peregrinos controlan en cierta manera la fe de las autoridades.

El mito de Ayquina les alcanza también varios de estos argumentos para manejarlos en la lucha social. La Virgen-Pachamama, mestiza, que llega, no se sabe de dónde, y rechaza el templo criollo como su casa. Elige en forma autónoma su lugar preferido en el campo que es "territorio indio", constituye allí para siempre su santuario preferido. Este representa para su pueblo la "casa matriz" - su origen mitológico - y le asegura vida y salud:

**Ayquina-1:** *Dicen que vivía una señora en la quebrada de Ayquina. Esa señora se enfermó y mandó a su niño a buscar un remedio en el campo de Turi, porque allá había de esa hierba que la señora necesitaba para hacerse remedio. El niño se fue apurado porque ya era tarde. Pero a poca distancia de allí se encontró con una señora muy bonita. Esta señora le preguntó adonde iba. El niño le respondió que iba a Turi a buscar remedio para su madre. Pero la señora sacó una hierba que tenía bajo su manto y se lo dio. Después desapareció. El niño tomó la hierba y la llevó a su casa. La madre tomó el remedio y se mejoró pronto. Preguntó qué remedio era lo que le había traído. Entonces el niño le contó de la señora que se lo había dado. La señora contó la historia a sus vecinos y todos fueron con el niño al sitio donde se había encontrado con la señora, porque decían que tenía que ser la Virgen Santísima. El niño indicó el lugar y dijo: "Aquí no más". Por eso el lugar se llama 'Ayquina', y allí mismo hicieron una capilla a la Virgen.*

Circula una variante de esta leyenda, aparentemente no modelada según un prototipo andino. Sin embargo, esta versión destaca también la autonomía de la Virgen mestiza frente al oficialismo eclesiástico, su vinculación a la etnia de Ayquina - que la tiene como partida de nacimiento y comprobante de legitimidad. El lugar sagrado en el campo - territorio propio del Aymara - tiene prioridad y preferencia sobre el templo, donde manda el cura criollo. Dice así:

**Ayquina-2:** *Había un niño que pastoreaba los corderos de sus padres en los campos de Ayquina. Un día vino una señora muy bonita que tenía un niñoito y se puso a jugar con el niño. Pero los corderos se le desparramaron por todas partes y se le hizo tarde. Cuando llegó a su casa, sus padres lo retaron. Al otro día pasó lo mismo, y todos los días llegó tarde a su casa. Dijo que los corderos se le desparramaban y que le hacían andar mucho. Los padres lo castigaban, pero siempre pasaba lo mismo. Un día el padre salió al campo detrás del niño para ver qué hacía y se enteró que su hijo se ponía a jugar con el niñoito que salió de un árbol. Se acercó para retarlo, pero de repente vio a su hijo solo, porque el niñoito había*

*desaparecido y no lo vió más. Se extrañó mucho y preguntó a su hijo qué niño era, con quien estaba jugando. El otro dijo que no sabía. El caballero fue a buscar y encontró escondido en el árbol una imagen de la Virgen con el niño. Fue a contar la historia a los vecinos y la gente fue con él a ver el árbol con la imagen. Llegó también la gente de Turi y reconocieron que era la Virgen de su iglesia que se había perdido por mucho tiempo. Así que la llevaron en andas a su iglesia. Pero en la noche la Virgen volvió a su lugar en el árbol. Después volvieron a llevarla a Turi y de nuevo se fue la señora. Y así hasta tres veces la gente de Turi trató de llevarla pero en la noche salió sola a su lugar en el campo. Al fin los de Turi se conformaron y allá mismo construyeron una capilla, porque allá quería estar la Virgen, y es donde ahora está el templo y el pueblo de Ayquina.*

Todos estos mitos del origen tienen en común que regresan hasta la fundación del santuario y del culto en "lo Indio". Por eso constituyen un recurso obvio para un movimiento de reetnificación, en cualquier forma que este aparezca, para reclamar derechos iguales y justificada emancipación, cuando un grupo social de la región logra autodefinirse en términos étnicos. Nótese que "Indio" es la auto-definición étnica preferida del mestizo en el momento de iniciarse un proceso ideológico de toma de conciencia de su identidad étnica, llamado "reetnificación", según Roosens (1986, 129).

### **La visión popular de la historia**

Los contenidos de estos mitos de origen son muy variados y tienen mucho interés para el estudio de la historia de la religión sincrética del pueblo. Este crea su historia en la tradición oral y concebida en términos mitológicos que le permiten vivirla y celebrarla. Los mitos forman la puerta de entrada al estudio de la religiosidad popular y de la identidad, histórica y cultural. Unos ejemplos:

En el mito de Ayquina aparece la Virgen explícitamente como la yerbatera divina, otra modalidad de la Pachamama "para dar vida y salud a sus hijos peregrinos". La Pachamama es representada tradicionalmente como mujer andina caminante, vestida con su akso y cargando

en su espalda una llijlla llena de hierbas. Los himnos de los peregrinos cantan el tema de la medicina divina con muchas variaciones: "Dadnos el remedio para nuestros males" (207.30.10); "Sois del alma medicina, sois de toda enfermedad" (092.13.2); etc. Los santuarios realizan hasta hoy su misión mitológica de "dispensatorio divino de salud", como hemos demostrado en otra oportunidad (JvK, 1985; 1989).

Otro ejemplo: La andanza de la Virgen - de Las Peñas, de Ayquina y de muchísimas otras Vírgenes y Santos de los Andes - representa ascendencia reconocida y herencia legítima de la etnia. Estas andanzas de los verdaderos "fundadores de la comunidad" recuerdan las rutas de los dioses civilizadores como Thunupa y Viracocha. Pauwels (1983,96 ss) cuenta los mitos de Carangas sobre San Pedro y San Pablo, los fundadores de Turco, que vinieron de Arica, y los interpreta como documentos históricos de la tradición oral, que nos informan sobre la historia de la cultura interpretada por el pueblo mismo.

Otro ejemplo: En La Tirana aparecen la Virgen y la Cruz también sin que ningún cristiano pueda haberlos traído: se hacen presentes en forma autónoma y milagrosa, para santificar el sitio sagrado del matrimonio arquetipo de la Conquista entre el noble europeo y la princesa incaica. Este matrimonio arquetípico forma el origen canonizado del mestizo y el mito le vale como su partida legítima de nacimiento y como justificación de sus pretensiones de excelencia.

Otro caso: En el mito de La Tirana aparece la divinidad andina en forma más completa. Se combinan el elemento femenino (Virgen-Pachamama) y el masculino (Señor-Achachila), pero siempre se trata de la divinidad aymara vencida y "bautizada", que sobrevive por su capacidad asimiladora y que así tiene bastante poder. Pareciera que detrás de la justificación divina del matrimonio mestizo, encontramos en la Virgen y la Cruz los vestigios de un antiguo mito andino del matrimonio cósmico, arquetipo para el matrimonio humano.

Otro rasgo: El mito de La Tirana, en la versión de las Tradiciones Peruanas, de Ricardo Palma, lleva la clara signatura del medio criollo colonial. Su preocupación es, por una parte, "blanquear" el matrimonio

mestizo por el martirio y, por otra parte, dejarlo "estéril" y sin hijos. Los antagonistas son representados como "la indiada" en su esteriopio criollo: bárbaros idólatras, cobardes, traicioneros y desconfiados, brutos y crueles; son una pandilla de salvajes atrincherados en un medio silvestre e inaccesible. Solamente bautizada y muerta, encuentra la princesa incaica gracia a los ojos de Palma, y aún así no pierde su sobrenombre terrorífico: La Tirana.

El antropólogo cultural reconstruye la historia cultural del pueblo. Pero su historiografía es también sui géneris. No es el simple resultado del análisis de los objetos de la cultura material, contemporáneos, históricos y prehistóricos, completados con los datos que se encuentran en los archivos. Resultaría así una interpretación del científico que está privilegiando su propia visión, no popular y autóctona. Todas esas fuentes son indispensables, pero todas producen, en cierto sentido, datos secundarios para el antropólogo. Opinamos que en la historiografía antropológica, la prioridad y la primacia corresponden siempre a la visión de los sujetos de esta historia. La pauta para nosotros la da Armando Vergara, peregrino y bailarín de la diablada de Iquique, que escribió un artículo en esta perspectiva propia del pueblo peregrino, y que lleva por título: "El rostro alabador del bailarín del desierto: vivencia e identidad en torno a "María del Carmen" (Vergara, 1987). Si el pueblo ágrafo constituye el sujeto de la historia, es él quien la relatará en la perspectiva de su propia visión del pasado, y en términos mitológicos. Es esta visión la que dió también la orientación a este estudio: la visión de los mismos peregrinos, protagonistas del culto a la Virgen mestiza y de la historia popular contemporánea del Norte de Chile.

La historia del pueblo peregrinante reflejada en su mitología es una autobiografía multi-facética y considera sus intereses y posiciones, sus pretensiones y acciones en lo social, lo cultural y lo religioso. Por el breve análisis de los mitos de origen de los santuarios, se nos abren aquí cuatro ventanas que despiertan nuestro interés en la vida social, cultural y religiosa de los peregrinos y en sus relaciones con la sociedad chilena

circundante. Estas son, sucesivamente: la ventana de Wertheim y Leach por la que observamos el contrapunto de la sociedad y el cambio social; la ventana de Morandé (1984) y Paz (1981), que nos muestran la religiosidad popular como expresión de su identidad cultural; la que nos abren Bax y Koster (1986) para apreciar la toma de conciencia de su identidad cultural y religiosa, como recurso moral de la lucha emancipadora; y, finalmente, la ventana de Turner (1978) y Tennekes (1986) que orientan nuestra mirada para ver la dinámica social del fenómeno, o sea: "el movimiento de ajuste de equilibrios en los campos de las fuerzas sociales, culturales y religiosos".

### **Discusión: la pregunta teológica**

Con estos antecedentes, urge más una respuesta a la pregunta teológica dirigida al Aymara y al mestizo nortino: la Pachamama y la Virgen María, ¿son, o no son, similares, o casi idénticas? Para el Aymara, su Pachamama ¿es, o no es, la Pachamama 'una Virgen más' entre tantas otras: Lourdes, Candelaria, Asunta, Del Carmen,...?

1. Contrario a la opinión explícita o las sugerencias implícitas de muchos autores (como Tschopik, 1951: 208), el Aymara distingue claramente la Virgen María, del panteón cristiano, de la Pachamama que es de origen andino y que es llamada también 'Virgina' (Cf. D. Llanque, 1990: 74). Prueba de ello es el culto muy diferente e inconfundible que se rinde a cada una de ellas. Para María, el homenaje supremo es la Misa celebrada en su día, y en su honor, por el sacerdote católico, en el templo, con incienso y con textos, lecturas bíblicas, cantos y oraciones de la liturgia católica. Su imagen está presente y demuestra toda una iconografía de origen colonial-español. En cambio, para la Pachamama el homenaje supremo está en la huilancha, el sacrificio de sangre de un auquérido, acompañada de coya, kupala y untu, y realizada en un 'lugar fuerte' (sagrado) al aire libre y por un Aymara, sea yatiri - que es el sacerdote aymara - sea anciano, o jefe de familia. La Pachamama está presente en la tierra misma, sin ninguna imagen o representación

iconográfica. María, en sus múltiples invocaciones - Natividad, Candelaria, Asunta, Concebida - pertenece sin ninguna duda al arajpacha. La Pachamama en cambio en sus múltiples presencias locales - la chacra, el bofedal, el campo, el ojo de agua - pertenece al acapacha. No existen imágenes ni representaciones visibles de la Pachamama, pero el Aymara se la imagina como una mujer andina, vestida de aksu que lleva en su llijlla toda clase de cultivos y todo tipo de hierbas saludables y medicinales, tal como lo visualiza el mito de Ayquina. Duda no existe: el Aymara distingue claramente la Virgen Pachamama de la Virgen María.

2. Sin embargo, parece que existe una similitud de funciones. Ambas tienen calidad de madre universal y virgen, y no se le reconoce esposo. Ambos tienen que ver con la vida humana. Una diferencia es que la Pachamama es también madre de toda la flora y fauna, mientras María no dispone sino en forma indirecta sobre la fertilidad del campo y del ganado. La maternidad universal de ambas tiene también sus diferencias. La Pachamama cuida con cariño maternal la fertilidad y la salud, la alimentación, la vida y el bienestar de los 'hijos de la tierra', que la respetan. Su dominio es la existencia humana en el acapacha. En cambio, los misioneros españoles predicaron la maternidad espiritual de María que en el bautismo genera en el nuevo cristiano la 'vida del alma', destinada al cielo, arajpacha.

3. ¿Cuál es el nexo entre ambas divinidades que ha dado oportunidad a la discusión entre teólogos y entre antropólogos? Hay un puente en el proceso de la incorporación de la Virgen María en el universo religioso aymara. El traspaso de las divinidades andinas al panteón andino no sucedió sin su 'andinización previa', tal como lo expresa Luis Valcarcel. El andino ha entendido e interpretado el mensaje de los misioneros en los conceptos de la cultura andina culturales. Si María es la madre de los cristianos, si ella pertenece al arajpacha de los españoles y al conjunto divino vencedor de aquella terrible confrontación que fue la Conquista y que sujetó a las divinidades andinas, entonces ella ha de ser poderosa para defender la vida de sus hijos, asegurarles salud y

bienestar. Al igual que el supremo Dios Awki y las demás divinidades del arajpacha, ella ha de ejercer su poder desde mayor distancia y sin intervenir en la tarea concreta y diaria de las divinidades avasalladas y cercanas del acapacha. Sin embargo, los Aymaras entendieron la prédica del doctrinero a su manera: a partir de sus principios andinos, como tinku, equilibrio, reciprocidad y simetría; a partir de la visión andina de maternidad y divinidad, vida y muerte, castigo y favor, ofrenda y bendición; a partir de sus conceptos mitológicos, como creación = parición, justicia = armonía cósmica, integridad = dualidad, unidad orgánica del mundo natural-humano-divino. A partir de la cosmovisión andina, el Aymara redefinió la relación entre los humanos y María, relación expresada en una nueva mitología que es aymara-cristiana y vivida en un nuevo ritual del culto mariano que es andino-cristiano. Buscando fenómenos similares a través de la historia del catolicismo, podría hablarse de un (comienzo de un) "rito andino" en el mismo sentido en que se habla del "rito bizantino", en los países del Balcan, o del "rito cóptico", en Egipto y Etiopía. Se trata del cuerpo completo de la liturgia aymara-cristiana (Van den Berg, 1989), del que el culto mariano forma parte. El pueblo andino forjó su propia liturgia, con elementos simbólicos nuevos, foráneos, pero entendidos según la simbología autóctona, manejados en sus templos rústicos, y sentidos en su corazón de místico andino.

4. Algunos elementos del culto mariano - como los adornos de flores y frutas, la quema de incienso, las aspersiones con agua (bendita), las procesiones con la imagen en andas igual como las momias de la familia real del Inca que presidían las festividades de la capital, fueron adoptados inmediatamente y con todo fervor. Otros elementos, originarios del ambiente agropecuario andino, como el baile y la música, los instrumentos musicales autóctonos, que tenían su propio simbolismo, fueron permitidos por el doctrinero. Los jesuitas fueron los más dispuestos a adoptar elementos de las culturas autóctonas. Se buscaba cristianizar la cultura andina por la introducción de tales elementos "artísticos y en si neutrales" en el culto católico para orientarlos hacia la veneración

de la Madre de todos los cristianos, y a pesar de su contexto originalmente "pagano". Antiguas metáforas cristianas con referencia a María - como "el lucero de la mañana que nos anuncia el sol de justicia, Jesucristo" - y expresiones poéticas originarias de la biblia - "hermosa como la blanca luna"<sup>9</sup> - reanimaron los antiguos conceptos mitológicos andinos e hicieron entender a la figura de María una manera andina, "andinizándola" más; y hasta el punto, que teólogos y sacerdotes puritanos tildaron a la religiosidad del Aymara de fruto de la ignorancia, y de sincrética, supersticiosa o semi-pagana.

5. Para mestizos sin ninguna vinculación al campo y para Aymaras emigrados ya varias generaciones atrás de sus comunidades y del ambiente agropecuario, el mito de la Pachamama perdió funcionalidad. Para pescadores, mineros, obreros fabriles de las ciudades, la vegetación y la fertilidad del campo ya no define su existencia, y menos en una región desértica como es el Norte de Chile. No solamente la Pachamama, todo lo andino desapareció lentamente de su cosmovisión. Sin embargo, algunas funciones de la Pachamama, fueron trasladadas a la Madre espiritual de los cristianos, la Virgen María. En los santuarios populares de La Tirana, Las Peñas, Ayquina, donde llegan los descendientes de los Andinos, Ella es la cuidadora de la vida y la salud, la protectora en peligros laborales de mineros, pescadores, fabriles, la favorecedora de comerciantes y viajeros. El ambiente agreste de la (pre-)cordillera de su origen es parte de este peregrinaje y de alguna manera los devotos de la Virgen vuelven en busca de sus raíces. Abundantes son los antiguos símbolos del culto mariano andino, que reviven durante la fiesta de los bailes religiosos en estos santuarios, que se han llamado "dispensatorios populares de salud". Los observamos en los cantos, la música, las danzas, en los adornos de la Virgen y en los trajes de los bailarines peregrinantes, en sus promesas y en la estructura misma de la fiesta.

Las funciones propias de la Pachamama trasladadas ahora totalmente a la Virgen María, son funciones maternas con respecto a la salud, los problemas afectivos, el bienestar, los peligros; en breve, ella es

antes que nada: la protectora de la vida humana en este mundo, aunque a María no se le niega la función de madre de la vida del alma destinada al más allá, función expresada en los títulos teológicos de "mediadora de toda gracia", "corredentora", "madre de la Iglesia"<sup>10</sup>.

## Notas

- <sup>1</sup> RECREACION SINCRETICA: En este contexto nos referimos a la sincretismo en el nivel cultural y ritual, donde los términos usados y los símbolos manejados, con toda su riqueza de significados y connotaciones, radican en dos ambientes culturales: la cosmovisión andina y la cristiano-occidental. Vale distinguir esta sincretismo - a nivel cultural - de sincretismo, término referido a contenidos de fe que es usado comúnmente en el sentido de "mezcolanza pagano-cristiana". En el ambiente cristiano el término "sincretismo" suele estar cargado de valor y entonces equivale un disqualificativo con que se profesa la propia ortodoxia y se rechaza la expresión religiosa ajena por motivos dogmáticos como "impureza teológica". Dicho sea que en este ensayo no nos movimos en el nivel de los contenidos teológicos del culto a Pachamama, la Virgina.
- <sup>2</sup> E. Bolhuis en J. van der Ploeg: Boerenarbeid en stijlen van landbouwbeoefening; een socio-econo-misch onderzoek naar de effecten van incorporatie en institutionalisering op agrarische ont-wikkelingspatronen in Italië en Peru; Leiden, 1985.
- <sup>3</sup> Curiosamente, las agencias del desarrollo y las casas comerciales como Bayer y Hoechst, lo llaman en su propaganda: progreso).
- <sup>4</sup> H. Tschopik: Magia en Chucuito; los Aymara del Perú; México, I.I.I., 1968; véase especialmente las pp.179-276 y pp.353-368.

- <sup>5</sup> Cf. F. Montes Ruiz, *La máscara de piedra; simbolismo y personalidad aymaras en la historia*; La Paz, 1986, pp. 290-299.
- <sup>6</sup> J. D. van der Ploeg, *On Potatoes and Metaphor*; MS, (1987).
- <sup>7</sup> La campaña de chilenización en estas provincias conquistadas en la Guerra del Pacífico (1879), tuvo por efecto que el calificativo de boliviano tiene una connotación bastante negativa y ofensiva.
- <sup>8</sup> Cf. Van Kessel, 1980, 110-111.
- <sup>9</sup> Tomado de la Biblia, Cant. 6:10.
- <sup>10</sup> Cf. Semmelroth, 1954.

## BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

Berg, J. van den,

1989 'La tierra no da así no más'; los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos; Amsterdam, CEDLA.

Bolhuis, E. en J. van der Ploeg,

1985 Boerenarbeid en stijlen van landbouwbeoefening; een socio-economisch onderzoek naar de effecten van incorporatie en institutionalisering op agrarische ont-wikkelingspatronen in Italië en Peru; Leiden.

Kessel, J. van,

1976 El desierto canta a María; Santiago, Mundo.

1985 Medicina Andina; Ed. CIREN, Iquique, CIS-13.

1988 Lucero del desierto; mística popular y movimiento social; Ed. U. Libre de Amsterdam-CIREN, Iquique.

1989 El santuario como dispensatorio de salud y vida; serie: Medicina y Antropología Médica, N° 1; Cusco, CMA.

1992 Holocausto al progreso; Los Aymaras de Tarapacá; La Paz, HISBOL.

Llanque, D.,

1990 La cultura aymara Desestructuración o afirmación de identidad; Lima-Chucuito, DEA-Tarea.

Leach, E.R.,

1954 Political systems of highland Burma, A study of Kachin social structure; London.

Montes, F.,

s.a. La máscara de piedra; simbolismo y personalidad aymaras en la historia; La Paz.

Morandé, P.,

1984 Cultura y modernización en América Latina; ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación; Santiago.

Pauwels, G.,

1983 Dorpen en Gemeenschappen; een socio-cultureel veranderingsproces in Turco, een Aymara-dorp op de Boliviaanse Altiplano; (Pueblos y comunidades: un proceso de cambio socio-culturas en Turco, Altiplano de Bolivia); Leuven-Amersfoort, Acco.

Paz, O.,

1981 El labirinto de la soledad; México, 9<sup>a</sup> ed.

Peña Cabrera, A.,

1992 Racionalidad occidental y racionalidad andina; Puno, CIDSA.

Ploeg, J.D. van der ,

1987 On Potatoes and Metaphor; MS.

E. Roosens, E.,

1986 Micronationalisme: een antropologie van het etnisch reveil; LeuvenAmersfoort, Acco.

Tschopik, H.,

1951 The Aymara of Chucuito, Perú. *Magis. Anthropological Papers of the New York American Museum of Natural History* 44 (part 2), 135-318.

1968 *Magia en Chucuito; los Aymara del Perú*; México, I.I.I.

Vergara, A.,

1987 El rostro alabador del bailarín del desierto: Vivencia e identidad en torno a "María del Carmen"; en: H. Tennekes ea., *Religiosidad Popular en el Norte de Chile*; Iquique, CIREN-CIS, N°18, pp. 111-118.