Revista Chungará Nº 11, noviembre 1983, *135-152*
Universidad de Tarapacá, Arica-Chile

Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia

OLIVIA HARRIS
Goldsmiths's College
Department of Anthropology
University of London

RESUMEN

Las actitudes prehispánicas hacia los muertos se contrastan tajantemente con las creencias y rituales actuales del ayllu laymi, al norte de Potosí. De acuerdo con las fuentes del siglo XVI y XVII las momias y otras reliquias de los muertos ocupaban un lugar central en el culto andino. Hoy día, por el contrario, sobresale una actitud de miedo más que de reverencia hacia los muertos. Sin embargo, la religiosidad laymi otorga a la vez un papel importante a los muertos en relación con la regeneración de la fertilidad agrícola. El calendario ritual se organiza en torno a dos fiestas principales – la de Todos los Santos y Carnaval – que junto con celebrar a los muertos señalan el comienzo y el cumplimiento del ciclo agrícola.

ABSTRACT

Attitudes towards the dead in pre-hispanic times are in stark contrast to present-day beliefs and ritual of the ayllu laymi of Northern Potosi. While evidence from sixteenth and seventeenth century sources makes clear the central role occupied by the mummies and other relics in Andean worship, today the dead are feared as much as revered. However laymi beliefs also indicate that the dead play a major part in the regeneration of the fertility of the soil, and that their ritual calendar is organized around the two major feasts of the dead –Todos Santos and Carnaval– which also announce the beginning of the agricultural cycle and its conclusion in the festival of First Fruits.

> ...los espíritus van derecho a Puquina Pampa y Corapona. En estos lugares, según aseguran, se juntan los muertos, tienen muchas fiestas y conversan entre ellos. De allí van a otra parte donde pasan muchos trabajos, hambre, sed y frío y en las zonas calientes padecen mucho calor. Es por esto que los entierran con sus alimentos y bebidas, teniendo el cuidado de enviarles siempre mucho que comer y beber. Después de seis meses, hacen otro tanto, efectuado las ceremonias indicadas; volviéndose a repetir al año; pero no sacan los cadáveres como los Chinchaysuyus para hacer sus procesiones, sino que los dejan en sus bóvedas, *Pucullo;* llamando a los lugares donde se entierran, pueblo de los difuntos, *Amayan Marcapa.* (Guaman Poma de Ayala, [1613] (1956); (212-213)*.

Waman Puma relata aquí las costumbres funerarias del Qullasuyu, que constituía la división sureste del Tawantinsuyu, incluyendo lo que son hoy día las tierras altas de Bolivia. Su descripción, aunque distante del presente, ilumina el relato que sigue sobre los ritos mortuorios

* NOTA DEL EDITOR:
Este artículo fue traducido del inglés por Julia Córdova G. y revisado por la autora. Las citas de Guaman Poma de Ayala y Cieza de León fueron tomadas de ediciones distintas a las utilizadas por la autora. Las referencias bibliográficas de estos textos figuran a continuación de los citados por Olivia Harris en su bibliografía.

del ayllu laymi, al norte de Potosí. El autor andino no señala un contraste pujante entre el tiempo de fiesta y "conversación" y el trabajo duro y sufriente emprendido a continuación por el muerto. Aun cuando él no conecta estas polaridades directamente con ritos calendáricos, hace notar que las ceremonias para los muertos se realizan dos veces al año: la experiencia dicotómica del muerto encuentra eco en un arreglo temporal que divide el año en dos mitades.

En el día de hoy los laymi también dividen el año en dos mitades opuestas, cada una señalada por una fiesta de los muertos; una mitad es el tiempo de la tristeza y trabajo duro, mientras la otra está dedicada a la fiesta, al placer y el descanso.

Por lo general, lo que conocemos de las prácticas funerarias de las prístinas culturas andinas se opone casi directamente a las del presente; la ruptura se produjo mediante la extirpación de idolatrías, campaña sostenida contra la religión autóctona por los sacerdotes cristianos y sus herederos en el primer siglo de la colonia[1]. Muchos de los cronistas españoles del siglo XVI aluden a la práctica inka de conservación de cadáveres y describen los ritos para las momias reales, que mantenían sus propias tierras y sirvientes, eran alimentadas y vestidas a diario, y honradas periódicamente en ceremonias públicas. Otras fuentes ofrecen información comparable a nivel local. Cada grupo étnico aparentemente veneraba sus propios antecesores, o por lo menos los de sus señores, a menudo embalsamados o en forma de "ídolos", y respetaban como sagradas las tumbas o cuevas donde se conservaban reliquias e imágenes[2]. Estos eran de gran prestigio en el culto indígena y proporcionaban fuerza, suerte y prosperidad a quienes los reverenciaban. Más aún: las momias de los antepasados se identificaban estrechamente con la tierra que antaño habían trabajado y vigilaban por su continuada fertilidad[3].

A principios del siglo diecisiete el padre Arriaga, de la arquidiócesis de Lima, redactó un manual de técnicas para descubrir y eliminar la idolatría; este jesuita estaba especialmente preocupado por el descubrimiento que la población andina desenterraba sus muertos y se los llevaba a sus lugares de reposo tradicional en los campos.

> "Echanles muy disimuladamente chicha en la sepultura para que beban, y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así está prohibido que en los todos Santos pongan nada de esto en las sepulturas.
> Pero el mayor abuso que en esto hay es el desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a los machais, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados, y en algunas partes llaman *zamay,* que quiere decir sepulcro de descanso, y al mismo morir llaman "zamarcam", "requievit". 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 y no enterrados, están con más descanso" (Arriaga (1621) 1968: 216).

La respuesta de Arriaga a estas idolatrías fue un catálogo de maniobras sutiles para embaucar a los indígenas: por último, las momias eran reunidas en la plaza de la aldea y quemadas públicamente. Las cenizas se debían arrojar al río y así se eliminaban del recuerdo y la vida social.

Aunque el tratamiento a los muertos varía de un pueblo a otro[4], es evidente que eran venerados bajo forma material, y que en las imágenes y reliquias de los señores estaba condensado el recuerdo, la sabiduría, el poder y la fertilidad. No es de asombrarse entonces que tanta energía misionera se hubiese dirigido a esta fuente fundamental de la vida social. Yo quiero hablar aquí del presente; sin embargo, las actitudes hacia la muerte se deben considerar a través de la óptica del pasado, tanto de lo que se recuerda como de lo que se ha olvidado. Las creencias de los laymi, de hoy, acerca de los difuntos, dan luz al conocimiento histórico; a la vez, el presente se vuelve más inteligible al apreciar la magnitud de la catástrofe sufrida por las culturas andinas en el siglo XVI y al tratar de esquematizar la complejidad de la religión a la que ellos adhieren hoy día.

El ayllu laymi, tierra y Estado

Los laymi tienen como lengua materna el aimara, aunque la mayoría habla también el quechua. Su territorio está dividido en dos zonas ecológicas radicalmente contrastadas, las tierras altas, *suni* (3.300-4.500 m.s.n.m.), y valles intermontanos temperados llamados *likina* (2.100-3.000 m.s.n.m.). La etnia, en su conjunto, llega a los 8.000, de los cuales dos tercios viven en las tierras altas y el resto, en los valles. El alimento principal del *suni* son los tubérculos indígenas, incluyendo una rica variedad de papas, y también cereales del Viejo Mundo; la mayoría de las unidades domésticas cría su propio rebaño de ovejas y llamas. En la zona *likina*, a una distancia de varios días de camino, en una ecología radicalmente diferente, se produce maíz, zapallo y se crían cabras y algunas ovejas. El contraste entre estos dos pisos ecológicos del territorio está explícito en la cultura laymi; sin embargo, a pesar de la separación política y administrativa, los Laymi han permanecido hasta ahora como una etnia integrada, mediante la circulación interna de los productos, su endogamia generalizada y su estética intrincada y distintiva en la producción textil, una identidad que trasciende la separación y la oposición[5].

Cada sociedad agraria con técnicas preindustriales de cultivo debe estar orientada hacia el pasado. La tierra, fuente de vida, se ha limpiado, cultivado mejorado y heredado de una generación a otra. Para los laymi, el lazo con las generaciones anteriores se actualiza a través de los derechos a la tierra y la herencia de las viviendas, que son transmitidos de padre a hijo. Así, los hombres recuerdan a los antepasados de cuyas manos han recibido la tierra. Generalmente, lo más que pueden recordar es el propietario "original", cuyos títulos fueron registrados en el último catastro general de tierras, llevado en 1884[6]. Las líneas agnadas de los antepasados nombrados retroceden tres o a lo más cuatro generaciones cuando se trata de propiedad fija. En consecuencia, hay un sesgo agnado en el recuerdo de los antepasados, aunque el patrón de memoria siempre incluye cuatro líneas para cada individuo (del padre, de la madre del padre, del padre de la madre y la madre de la madre). Estos antepasados bilaterales se recuerdan mediante las libaciones rituales. En algunos ritos, el énfasis se pone en los antepasados personales de los pasantes anfitriones del ritual, por ejemplo, en las ceremonias de construcción de la casa; en otras ocasiones, todos los muertos de la localidad (*wisinu alma*) son recordados como grupo, por ejemplo, las fiestas comunales que confirman los derechos de acceso a la tierra.

El papel de la comunidad, al garantizar la propiedad y la disposición del suelo, está señalado por el lugar preeminente que ocupan los muertos de toda la comunidad en la secuencia de libaciones. Como veremos, todos los residentes de una estancia están comprometidos a la muerte de un vecino y la conmemoración de los muertos es responsabilidad no solamente del pariente sino de la estancia en su conjunto. El contraste entre familia y localidad desde luego no es muy marcado, cuando muchas personas se casan dentro de una región y cuando todos los lazos de parentesco son reconocidos. La etnia es mayoritariamente endógama y el parentesco une a los laymi por todo su territorio. Existen grupos patrilineales claramente definidos, que tienen títulos de terreno, trabajan parcelas determinadas; sin embargo, su identidad como grupo único, en oposición a otros grupos similares, es difusa por la importancia del cabildo (unidad administrativa), que generalmente incluye familias de variada ascendencia patrilineal, y también familias sin acceso directo a la tierra, éstas trabajan tierras facilitadas por otros de la vecindad. Por lo tanto, hay poca evidencia de una acumulación demográfica de ciertos grupos en detrimento de otros.

En la cultura laymi la tierra es primordial; los hombres sirven la tierra directamente, cultivándola, y también por la veneración de los espíritus telúricos. Aun los muertos, como veremos, se esfuerzan en la agricultura y la crianza del ganado. Las familias grandes no son bien consideradas, porque desestabilizan el equilibrio entre humanos y tierra. Cuando se esparcen las libaciones rituales para celebrar el crecimiento natural, la fertilidad humana no se destaca como valor primordial. Más bien se traspone metafóricamente a la clave de la vegetación: el símbolo más común de fertilidad es el de las flores silvestres.

Hace unos 35 años, La Barre, etnógrafo de la región del Titicaca, escribía sobre "El fuerte ancestralismo" y la organización gerontocrática de los aimaras (La Barre, 1948: 135)[7]. En la sociedad laymi actual no hay una concentración de autoridad, sea gerontocrática o no.

En el grupo de parentesco la autoridad se presenta muy difusa. En muchos casos el heredero principal es el hijo más joven; y bien que la tierra se hereda principalmente de padre a hijo, las mujeres también poseen parcelas. En general, la autoridad es múltiple y cambiante, más que centrada en una figura determinada[8]. En cada comunidad todos los oficios políticos tradicionales, tanto la autoridad local como las autoridades duales de la etnia en su conjunto (segundas mayores), rotan anualmente entre los hombres adultos propietarios de tierra. Al contrario, los cargos de la Federación Nacional de Trabajadores Campesinos (FNTCB), establecida a consecuencia de la Reforma Agraria de 1953, no son rotativos para los laymi, sino que los elegidos quedan permanentemente. Los centros de poder quedan fuera de la etnia, controlados por la administración del Estado, por una cuidadosa vigilancia militar y por la manipulación del sindicato.

Los laymi de hoy han olvidado el tiempo cuando conservaban a sus muertos para negar los efectos corrosivos del tiempo en la descomposición de los cuerpos y de la memoria. El control sobre los muertos fue una piedra angular de la política cristiana para propagar la luz de la verdadera religión entre los paganos. La iglesia pasó a ser el único lugar aceptable para entierros, lo cual parte de una política colonial más amplia de concentrar la población indígena en reducciones. Los antepasados ya no existen en forma material a la cual se pueda rendir culto. No obstante, sobreviven algunos restos, particularmente las sepulturas monumentales o *chullpas*, que se encuentran por todo el Altiplano y que remontan a la época anterior a la hegemonía inka (Hyslop, 1976). Cieza de León comentaba, en las primeras décadas del dominio español, sobre estas sepulturas en el Collao:

> "Verdaderamente me admiraba en pensar cómo los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas y con cuanto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa..." (Cieza de León, Cap. C: 257).

Cerca de la aldea laymi de Qalaqala existe un enorme *chullpa* en ruinas, cuyos muros de adobe sobrepasan por mucho las casitas de los pobladores actuales. En otras áreas, se usan los huesos de los *chullpas* para adivinaciones y ritos agrícolas (La Barre, 1948: 137). Las tumbas laymi parecen haber sido saqueadas de todas sus reliquias, pero aún son lugares que encierran un poder ambiguo. Los muertos hoy son vistos con una repugnancia que no trasciende sino parcialmente. La ausencia de monumentos o santuarios para los muertos es quizás una señal de su ambigüedad. Del mismo modo en que los laymi están sujetos al funcionamiento de un estado sobre el cual tienen escaso control, están incapacitados para aprovechar plenamente el poder inherente a los muertos en la reproducción de su propia sociedad.

El proceso de la muerte

El moribundo es atendido por sus parientes y vecinos, que mascan coca y fuman constantemente como profilaxis contra los demonios que afligen al enfermo. Cuando el alma finalmente abandona el cuerpo, se hila una cuerda de tres hebras de izquierda a derecha, al revés de la torcedura normal, con la cual se atará el cuello, manos y pies del fallecido, para evitar que escape el espíritu. En la región del Titicaca el cadáver a veces se estrangula, aparentemente para que el hedor no escape (Carter 1968; Buechler, 1980). Los laymi más bien, desde el momento de la muerte, aluden constantemente al estado hediondo del cadáver, empleando siempre el mismo término de desagrado (*wali th"usqa*) al punto que parece una declaración más categórica que descriptiva. Los deudos entonces cubren el cadáver y lo depositan sobre mantas; encima colocan una cruz rudimentaria, y algún tejido de buena calidad, un sombrero y una bolsa para la coca. Una vela de manteca se prende cerca de la cabeza y tiran al techo una ropa que esté asociada con el muerto.

Al mismo tiempo, la familia va enterando a los familiares cercanos y a los parientes rituales de la vecindad; todos ellos vienen a ayudar a los dolientes. En cuanto se ha preparado el cadáver se emprende masiva movilización de los recursos de la estancia. Primero que nada, reúnen grandes cantidades de coca para proteger del espíritu maligno a todos los que vienen a lamentar y a velar. En territorio laymi existen poquísimas tiendas, de manera que para reunir

suficiente coca habrá que pedirla de varias casas. En el *suni* se ha hecho común beber aguardiente de caña en la vigilia y velatorio; éste, del mismo modo, debe conseguirse rápidamente de quien quiera que lo posea. A continuación los dolientes recorren la estancia portando coca para solicitar ayuda. A los hombres piden que vayan a buscar leña para el fuego y a las mujeres que acarreen agua; deben reunir cantidades de alimentos; eligen un animal para matar, o si no tienen, hay que comprar; se pide a un hombre y a una mujer que organicen la preparación y distribución de alimento, bebida y coca, a otro hombre se le pide que cave la tumba y a hombres y mujeres mayores que laven el cadáver.

Una vez que se han cumplido estas tareas los familiares regresan al lado del cuerpo y permanecen allí hasta el momento del entierro. Deben guardar vigilia por lo menos una noche, masticando coca y si es posible bebiendo aguardiente con ofrendas constantes y libaciones a todas las divinidades, los espíritus y las almas de los muertos. Al día siguiente, se prepara una comida para toda la estancia y quienquiera que se encuentre en la vecindad. Hacerse a un lado deliberadamente de la comida pone en peligro a la comunidad entera; por otra parte, no se hace gran esfuerzo para notificar a los parientes de otras comunidades y es circunstancial si ellos se enteran a tiempo para concurrir al entierro.

Después de la comida, de la cual el muerto toma una porción honorífica, aunque simbólica, lavan el cuerpo y lo visten con un hábito blanco con capucha hecho de sacos harineros de algodón. En sus pies colocan abarcas toscas fabricadas con cuero de llama, las que dicen que usaban todos los laymi hasta la introducción del calzado de neumáticos de goma. Los hombres que no sean consanguíneos cercanos, y a veces también mujeres que han pasado la edad de concebir, ejecutan estas tareas mientras las mujeres más jóvenes preparan un atado para que lleve el espíritu en su largo viaje a la tierra de los muertos; éste contiene hoja de coca y unos cuantos objetos personales y de casa, también dinero para que el ánima pueda comprar alimento y casa cuando llegue a su destino. Durante estos preparativos finales los hombres jóvenes juegan a construir una casa para que pueda vivir el alma. Otros dos juegos se ejecutan en ese momento, uno parecido a las tabas y el otro, parecido a los bolos, empleando piedras grandes. Me fue imposible entender los principios que regían el puntaje, los juegos no eran competitivos y parecía que consistían en llegar a un número redondo y comenzar de nuevo. Es un medio para aprovechar la energía de los jóvenes en beneficio futuro del fallecido. La presencia de juegos de azar en las ceremonias funerarias ha sido notado por varios antropólogos; su significado puede residir en la elaboración repetida de arbitrariedad (por ejemplo en cómo caen las tabas/huesecillos). De este modo la cultura es capaz de jugar con la arbitrariedad inexplicable de la muerte y reordenarla[9].

En el Altiplano, los cementerios quedan fuera de las estancias, encerrados por altos muros de adobe y la única entrada, bloqueada con grandes piedras. En la misma localidad donde está el cementerio hay a menudo también una pequeña iglesia o capilla, y el cortejo funerario se detiene en el adoratorio cristiano para mascar coca, hacer libaciones de aguardiente y pedir la protección de los santos para el alma que ahora sale para un largo viaje. En el camposanto un hombre que no sea pariente cercano, fortificado también por la coca y el aguardiente, ha cavado una tumba profunda de un metro o más. Puesto que los cementerios son pequeños, el cavador seguramente va a desenterrar huesos anteriores, sin embargo, los restos de los que perduran en la memoria deben quedar sin disturbar, sólo aquellos cuyos restos mortales no tienen nombre pueden ser puestos desapasionadamente a un lado para hacer lugar a los recién llegados.

El cadáver lo transportan sobre una manta, amarrada a dos palos, equipos de dos hombres o yuntas que corren desde la casa al cementerio, deteniéndose en lugares sagrados; las yuntas se van reemplazando durante la carrera. En este último viaje terrenal el ánima desea escapar urgentemente; al correr con el cadáver los humanos esperan burlar sus intenciones. En el Altiplano el cementerio más cercano puede quedar a unas tres o cuatro horas de caminata. En los valles templados, la distancia se combina con subidas empinadas, ya que los cementerios en esta zona se ubican frecuentemente en las cumbres, sin muro de cierre pero más arriba del nivel de cultivo o habitación[10]. Transportar un cadáver corriendo por las laderas del cerro, después de dos días de duelo y una noche de vigilia, es en sí mismo un desafío a la mortalidad. La alusión pareciera, sin embargo, ser más precisa; a los equipos de hombres los laymi denominan yunta, la misma palabra que se usa para la yunta de bueyes que rotura la

tierra para sembrar. El vínculo semántico se encuentra más nítidamente en el ritual que se desarrolla en la época de siembra para celebrar a la Pachamama, cuando parejas de jóvenes son enyugados al arado y conducido por el campo para abrir el primer surco; ellos son bueyes y como bueyes son fuertes e indomables. Mientras más salvajes sean y más fuerte corran, más eficaz es el rito, más admirable su prueba de fuerza. No sólo su fuerza sino también su dualidad bajo el yugo hace de los bueyes una representación del vínculo que integra a los humanos y la tierra. La manera en que el cadáver es llevado para ser colocado en la tierra recién abierta es reminiscente de un ritual en torno al acto primordial del cultivo. Esta interpretación se apoya en un acto comparable en la región Qullawaya, departamento de La Paz. En el paisaje accidentado de Kaata, los bueyes y el arado europeo no han reemplazado al ancestral arado de pie andino; allí, la manera en que se cava la tumba misma usando un arado de pie se parece a la forma de labrar los campos y plantar las papas: en las palabras del etnógrafo,"cavar una tumba era una carrera de posta; araban y paleaban en parejas hasta quedar exhaustos y luego eran reemplazados por otro par" (Bastien, 1978: 125).

Todos los que acompañan al cadáver entran al camposanto en un momento final de llanto; entonces los miembros de la familia, las mujeres en edad de concebir y cualquier niño presente deben alejarse, mientras los hombres amontonan tierra sobre el cuerpo, coronándolo con espinas y una cruz. En este momento de separación final el ánima trata desesperadamente de coger otra persona para compañía; las mujeres, los niños y los parientes cercanos son los más vulnerables. Después del entierro se reparte otra vez comidas a todos los participantes y luego vuelven a casa. Los parientes inmediatos y los miembros de la casa guardan luto riguroso por ocho días, vistiendo ropa negra y absteniéndose de sal y ají. El término de esta primera etapa de duelo es señalado con el lavado de la ropa y otras pertenencias del muerto; se hacen libaciones y los asistentes construyen en el lecho del río pequeñas casas y jardines para que el difunto habite y cultive en la tierra de los muertos. Los deudos pueden dejar de usar luto: las propiedades del fallecido, a veces, son asignadas en ese momento, pero todavía no se reparten.

Los participantes de los ritos mortuorios son, en primer lugar, los parientes más cercanos y los miembros de la casa. Después de hacer los preparativos iniciales, permanecen al lado del cadáver hasta el momento del entierro. Las demás tareas tienen que desempeñarlas aquellos cuya relación con el finado es menos directa; los afines y los compadres, por ejemplo, juegan un papel importante por estar menos expuestos al peligro. El rol de los que ingresan a la familia por el matrimonio, hombres y mujeres, es a menudo ambivalente. Los jóvenes cónyuges, recién incorporados, se apartan del grupo doliente principal, mientras que los ya de edad, incorporados más plenamente, comparten el duelo por sus afines. El hombre encargado de distribuir coca (y a veces aguardiente) a los dolientes también es responsable de animarlos en el llanto para que desahoguen su angustia; es menos probable que él mismo llore. Son las parientes mujeres las que inducen al llanto y lamentaciones, pero los hombres también muestran gran emoción y se comportan como las mujeres, sobre todo cuando circula abundantemente el aguardiente; sin embargo, la conducta paralela de mujeres y hombres en el velatorio no se debe simplemente a la intoxicación, sino que se conforma con el paralelismo y complementariedad general entre los sexos, típicos de las culturas andinas (Harris, 1978 a). En conformidad con la práctica laymi, la participación de ambos sexos es obligatoria, pero en cualquier momento puede haber una mayor asistencia de hombre que de mujeres. Pocas mujeres se unen a la vigilia y durante el día también la mayoría de ellas permanecen fuera de la casa del velatorio, ayudando en la preparación de la comida, mientras los hombres se sientan junto al cadáver mismo. Cuando fallece una mujer, puede haber una participación femenina mayor entre los dolientes, pero aquí también son los hombres y mujeres de edad quienes mediatizan el peligroso mundo de los espíritus debido a la mayor vulnerabilidad de las mujeres jóvenes[11]). Esta sensibilidad se enfatiza en varios contextos con implicancias claras. En la cultura andina las mujeres no mediatizan entre los muertos y los vivos ni representan como en otras culturas (por ejemplo, la china) todas las funciones del cuerpo, sea nacimiento o decadencia. Más bien los muertos son vistos como antitéticos a los vivos y las mujeres en edad de concebir, por lo tanto están entre las personas que más rigurosamente deben ser protegidas de los poderes ambiguos de los muertos (Harris, 1980).

Al enumerar los rituales realizados en la secuela de una muerte, queda claro que el ánima es un peligro para los vivos; debe quedar constreñida en su propio cuerpo (atando el

cuello, brazos y pies después de la muerte, usando espinas para evitar que escape, corriendo al cementerio) y los vivos deben protegerse de ello (con el uso constante de la coca, lamentaciones, el abandono de la tumba antes del entierro, colocando espinas y cuchillos para alejarlo de la casa, cuidando de no dormir o caminar solo en la noche y evitando el cementerio en todo momento, especialmente en la noche que es el momento de los espíritus). Los muertos "envidiosos", si no se les da lo debido, ya sea en alimento, sacrificio o despliegue de pena por parte de sus parientes, penarán en las viviendas de los que le sobreviven. De manera que el interés principal es librarse del ánima y gran parte del ritual se ejecuta con este propósito. El cadáver mismo contamina a todos aquellos que entran a presentar sus respetos finales, particularmente los que efectivamente preparan el cadáver deben lavarse con agua en la cual se han hecho hervir yerbas que limpian (*ismillu*). Después que el cadáver se ha llevado para el entierro toda la casa se barre con una escoba hecha de las mismas yerbas y luego se rocia por todas partes con esa agua. Lo barrido se lleva al río o estero para que se lo coman los demonios.

Pero el ánima es, desde el comienzo, una amenaza más fuerte que el cuerpo; en la muerte como en la vida, las funciones corporales apenas contaminan. Hoy día la representación laymi de la muerte ejemplifica la dualidad común que opone lo que se desintegra con lo que sobrevive. En épocas anteriores las momias, secas o embalsamadas, eran poderosas y veneradas; hoy día sólo los espíritus de los muertos sobreviven, mientras que los restos mortales dependen de la memoria humana. Sin embargo, mientras las enseñanzas cristianas deben haber reforzado una comprensión dualista de la muerte con la separación del cuerpo y del alma, no lograron dominar por completo las almas; como veremos, las creencias sobre la vida de ultratumba insinúan ora que se les hizo entender que el cielo no les correspondía o, más probablemente, que los muertos tienen otras responsabilidades que pesaban más que los posibles placeres del paraíso.

Fiestas de muertos y diablos

Si el duelo inmediato puede darse por terminado a los ocho días, el muerto aún está cercano al mundo que (él o ella) ha dejado atrás. El momento principal de separación se produce en la celebración anual de la fiesta de Todos los Santos, el 1º de noviembre, seguido por Todas las Almas, el 2 de noviembre. El mes de noviembre estaba dedicado a los muertos también en el calendario inka (Valcárcel, 1948: 474) y hay una continuidad evidente en el complejo de rituales hoy día.

Las almas llegan durante la noche anterior a Todos los Santos y en aquellas casas donde alguien murió en el curso del año precedente deben preparar la mejor comida para su llegada. Con anterioridad fabricaron chicha y cocieron cantidades de pan, muchos en la forma de *wawa* (bebés) y también de adultos, de animales, y seres celestiales y mitológicos[12]. Las flores silvestres que proclaman la primavera y el comienzo de las lluvias son colocadas en el techo para dar la bienvenida al muerto (*wayllura*); se mata una llama en su honor, se prepara una mesa, típica de todas las ofrendas a los espíritus telúricos y similar a la del velatorio mismo, excepto en que ahora se ofrece al espíritu una mayor variedad de alimentos preferidos. Los familiares guardan vigilia durante la noche haciendo libaciones por ésta y todas las demás almas, recordadas y olvidadas, y por todos los númenes celestiales, espíritus y guardianes de la comunidad. La vigilia se termina con un desayuno ritual de sopa de maíz (*qalapari*). El día mismo de Todos los Santos la familia del finado convida a toda la estancia. Donde hay más de un alma para festejar se organiza de modo que todos puedan seguir de una casa a la otra. Es de suma importancia que todos asistan y beban juntos. Después de la comida, se realiza de nuevo el rito del lavado. Además del lavado mismo, todos los participantes y las pertenencias del finado deben cruzar el arroyo. El agua señala la separación efectiva de los fallecidos; las almas no pueden cruzar el agua sin ayuda[13]. Los bienes son entonces repartidos y las prendas viejas y gastadas se queman.

El día de Todos los Santos es una transición de la celebración de un ánima particular a un ritual más colectivo. Los miembros de todas las comunidades que utilizan un determinado cementerio se reúnen en él. Los sepulcros de aquellos que han muerto en los dos años anteriores se cubren con altares escalerados de 2 a 2,5 m de alto que se conocen como escaleras, por las cuales las almas supuestamente subirán al cielo. Su viaje es animado por las oraciones de todos

los que van al cementerio; los que pueden hacer largos recitados en latín son codiciados, pero aún una corta plegaria en español es bien recibida por los que presiden sobre la escalera de su pariente fallecido. A esta estructura se han atado tantas ofrendas como se pueda, una pegada a la otra: en la cima, panes representando al sol y la luna, junto con un billete de cinco pesos bolivianos; bajo éstos toda forma de golosinas-pan en forma de wawas, fruta, maíz pelado, ají, ch'arki, coca, cigarrillos. A todos los que rezan se les "paga" en alimentos, chicha, aguardiente, coca y después de algunas horas las emociones llegan a un crescendo. Cuando me tocó presenciar esta fiesta en el Altiplano, unas pocas semanas después de mi llegada, el caos era indescriptible; llovía intensamente y en el cementerio amurallado ya no había espacio para recibir a todos los que habían venido a lamentar y rezar. Por todas partes la gente estaba borracha, llorando y recitando oraciones que acortaban cada vez más mientras pasaba la tarde; abrazábanse unos con otros y apelaban a sus muertos. El pan y comida que recibían lo escondían rápidamente entre los pliegues de la ropa, para guardar hasta el final de la fiesta. Cuando cayó la noche, se repartió más comida y bebida y siguieron cantando y bailando alrededor del cementerio hasta la mañana. Cuando las escaleras se hubieron desmantelado y abandonado apresuradamente el cementerio, la fiesta y la bebida continuó por otro día o dos más en los hogares de los difuntos, y así, el muerto fue ritualmente despedido. En el momento del despacho, la familia otra vez ofrece comida para el viaje y con esto lo alejan del hogar. Sin embargo, este acto de expulsión es devuelto por la tierra en forma de dádiva a los participantes. Al regreso recogen pedazos del suelo –en la ocasión que presencié reunimos cañas de maíz, sirle de ovejas y piedras– que fueron repartidos como si fueran propiedad del muerto, para enriquecer a los que cumplieron con sus deberes; yo misma recibí una "vaca" y un "mortero".

El momento en que se produce la muerte de cada individuo es arbitrario. En la fiesta de Todos los Santos, la muerte se domestica, se hace cíclica, se transforma en un ritual donde participan todos; después de ella los deudos pueden quitarse el luto. No obstante que todos festejan juntos, la fiesta también enfatiza las divisiones sociales. El duelo lo organizan los parientes del difunto, quienes están unidos como grupo por la necesidad de propiciar al muerto. Aquellos que han preparado las mesas rituales y las "escaleras" aprovechan el momento para pedir oraciones para todos los otros parientes fallecidos, reiterando así la particularidad de su propia posición genealógica.

La organización espacial del cementerio reafirma la diferenciación dentro de la etnia; las tumbas están situadas de acuerdo a la división en mitades y también a las subdivisiones dentro de cada mitad. Cada parte del cementerio pertenece a una sección local de estos subgrupos. La división no es solamente espacial; a nivel de las mitades encuentra expresión en las peleas rituales (*tinku*) que se organizan para Todos los Santos, como para la mayoría de las fiestas del calendario ritual. La composición de las unidades que se ordenan frente a la oponente en el *tinku* difiere según la fiesta y los asistentes, pero la pelea de Todos los Santos está particularmente asociada con la oposición de las mitades dentro de la etnia misma. Estas mitades no son tanto clase matrimoniales en la actualidad, sino más bien afiliaciones derivadas de la propiedad de la tierra. Platt propone que en la región Macha los tinku se pueden entender como afirmaciones del derecho a la tierra y que la sangre derramada es necesaria para que la tierra produzca bien (Platt s.f.).

Todos los Santos para los laymi es un festival de primavera, que señala el tiempo de la siembra y la plantación y el comienzo de las lluvias. La iniciación del ciclo agrícola, entonces, está marcada por la "socialización" del camposanto que en el resto del año se evita con temor y repugnancia. En la atención que los vivos prestan a las almas, puede detectarse un transcurso desde el duelo obligatorio hacia una cierta liberación y la celebración festiva. En el ciclo calendárico, sin embargo Todos los Santos es un momento de transición, en sentido contrario, puesto que la estación de lluvias, el período de crecimiento y maduración, es de restricciones rituales y es un período de tristeza. Durante esta temporada el contacto con el agua y lavado del cuerpo queda restringido; no deben usarse los pequeños espejos redondos, decoración festiva de los jóvenes. Aún más, Todos los Santos inicia el período de *wayñus*, melodías tocadas en *pinkillus* (flautas de madera), cuyos tonos plañideros prevalecen durante la estación y atraen la lluvia.

La finalización de las lluvias y las primicias se celebran con el carnaval (febrero/marzo) que es la fiesta más importante del año laymi, de carácter propio, y señala el Año Nuevo. Su nombre en aimara es *Anata,* el tiempo de jugar; también se conoce como la fiesta de los demonios. Las celebraciones duran diez días, abarcando una gama amplia de rituales distintos. Siendo el festival de las primicias, un momento para celebrar la abundancia, se juntan brazadas de flores silvestres para colocar en los techos, los altares rituales, en los corrales de animales y en los manojos rituales que llevan los pasantes de la fiesta. Las plantas de la cosecha en maduración se roban de las chacras y se llevan con gran exaltación, como ofrendas a los que proveen chicha y comidas festivas. Ritos especiales se realizan para estimular la fertilidad continuada del ganado.

El carnaval es la proclamación más dramática de comunidad. Es la única fiesta del año donde está prohibido pelear y no se arman batallas rituales[14]. Son de gran interés para todos las visitas que hacen personas de todas las edades a otras estancias y caseríos, a veces hasta fuera de los confines de la etnia. Es la fiesta en la cual las mujeres participan más plenamente; en otras ocasiones las mujeres casadas no pueden fácilmente unirse al baile y al canto, pero en carnaval sí, se quedan toda la noche en pie y van de visita. Los jóvenes se empeñan en visitar comunidades lejanas donde las chicas de su propia estancia han encontrado marido, reuniendo así brevemente a los que viven separados debido a la residencia virilocal. Donde quiera que vayan a visitar ofrecerán plantas de los campos llamadas *paquma,* música y baile, y a su vez recibirán comida, bebida y coca.

Las visitas se destacan también por la exposición de textiles y ropas. Los jóvenes de ambos sexos se ponen todo su ropaje y más, colgando lo que no pueden vestir de los bultos o cuerdas que llevan en sus espaldas. Este es un despliegue personal, pero tiene, a la vez, el efecto de reducir a los individuos prácticamente al anonimato bajo el peso de la ropa. Disfraz aún más completo para los que usan la *sintapulla,* casco de cuero de vaca (llamado montera), que usan los guerreros, enteramente cubierto con cintas de brillantes colores, que cuelgan casi hasta el suelo. Es bien difícil identificar al portador y hasta las distinciones sexuales se vuelven imprecisas. Se crea un misterio deliberado en un intento de evitar o postergar ser reconocido[15].

Otra forma en la cual se observa cierta supresión de la individualidad, es la vulnerabilidad de todos frente a los demonios que pululan en el mundo en esta temporada. Durante el carnaval nadie debiera caminar solo, ya sea de noche o de día, porque seguramente quedará extraviado o será llevado por los diablos. Es muy mal visto quedarse solo durante la semana principal de celebración. La gente hasta casi deja de dormir y ciertamente nadie dormiría solo.

El término del carnaval se señala con el rito de la expulsión de los diablos. En cada estancia unos cuantos hombres y mujeres los personifican llevando cueros de cabra negros sobre la ropa, adornándose con flores silvestres y plantas de las chacras. El hombre (o los hombres) se pone la "montera" ahora desprovista de las cintas. Los diablos bailan por todo el pueblo, casa por casa, y en cada una se les invita a tomar. Entonces se les acompaña hasta un lugar llano fuera del centro poblado[16], donde los disfraces diabólicos se despedazan y así los "demonios" del carnaval son despachados. En un final dramático, los jóvenes amontonan sus flautas que han cantado durante toda la estación de lluvia; toman sus charangos e irrumpen en una música radicalmente distinta (*kirki*) con la cual todos bailan con un abandono rara vez visto en otra ocasión.

Solamente con este último rito conocido como el *tapakayu* me fue posible descubrir la identidad de los demonios del carnaval. Yo había estado grabando los *wayñu* de las flautas y al final de la velada empecé a tocarlos de nuevo. Inmediatamente fui detenida por los asistentes que se mostraron horrorizados. La música de *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. En esta época se muestran muy peligrosos; hacen enfermar a las personas, extraviarse y los conducen a la muerte si permanecen solos en vez de reunirse para la celebración colectiva. Pero también se les festeja como la fertilidad desbordante y son adornados con plantas silvestres y domesticadas, a las que han ayudado a crecer. Son ellos los que hacen florecer los cultivos y reproducir al ganado. Este vínculo entre peligro y fertilidad se expresa bajo la forma de espíritus que ya no son seres

individuales, ánimas con nombre propio, sino que tienen una nueva identidad generalizada. Nadie explicó jamás directamente que estos demonios fueran los antepasados. Solamente a través de la música quedó claro que los muertos permanecían en el mundo de los vivos durante toda la estación de las lluvias. Cuando había ya comprendido su presencia metafórica se hicieron nítidas otras creencias. Por ejemplo, en los valles, las luciérnagas aparecen con las lluvias, en época de Todos los Santos, y mueren durante la cosecha; su luz en la noche, según cuentan los laymi vallunos, es la de las almas y demuestran así su presencia en el mundo de los vivos. Los espejitos redondos, que están prohibidos como decoración durante las lluvias, se usan en la región Macha para ahuyentar las almas de los muertos; por ejemplo, se colocan a la entrada del cementerio para evitar una muerte (Platt, 1978: 1.097). Los Macha dicen que los espejos son "los enemigos del alma de los muertos". Cuando los muertos están en el mundo de los vivos, entonces no debe haber el menor asomo de querer que se vayan. Otras prohibiciones expresan la misma intención; por ejemplo, se considera dañino para los cultivos bañarse durante la estación de lluvias (y ya notamos que el agua es antitética para las almas). También se prohibe tocar las antiguas *chullpas* durante la estación de lluvias, porque entonces el muerto enviará el rayo a matar el ganado o el granizo a aplastar la siembra[17].

En el momento mismo de la muerte algunos de los ritos hacen referencia al proceso de cultivo: en Todos los Santos, los muertos son integrados al ciclo agrícola y el proceso de decadencia corporal casi se ignora, enfatizándose en su lugar la fecundidad de la naturaleza. La manera de festejar a las ánimas individuales, entonces, mejor se comprende en relación y en contraste con la celebración del carnaval, en la cual llega a término el ciclo que comienza en Todos los Santos[18]. La forma en que estas dos fiestas se aparejan se hizo evidente en la frase que utilizaban los laymi para explicarlas. Continuamente me preguntaban si en "Inkiltira" (Inglaterra) se observaban también las dos fiestas y nadie, en cambio, mostró gran curiosidad por saber qué otras fiestas podían celebrar los ingleses. Me dijeron que Todos los Santos y Carnaval eran *muntu intiru,* es decir, que se celebraban en todo el mundo. De manera que estas fiestas para los laymi son universales: unifican y trascienden las barreras sociales, mientras que otras fiestas son propias de grupos particulares y, por tanto, son medios de individualización y diferenciación.

En la fiesta de Todos los Santos las almas son bienvenidas y lloradas, primero individualmente, y luego hay una transición hacia la colectividad en el camposanto, donde los miembros de todas las estancias se reúnen para orar juntos por todos sus muertos. La organización de libaciones en esta fiesta indica una actitud paralela: antes de la distribución de la carne de llama, que señala el momento principal de la comida, se derraman las libaciones desde un solo vaso por las almas de los fallecidos; después que la carne se ha distribuido a la gente reunida, las libaciones se hacen de dos vasos. Aquí otra vez la dualidad representa la fertilidad colectiva, tanto del ganado como de las cosechas y de los seres humanos.

Cuando las pertenencias de los muertos se lavan ritualmente durante las fiestas de Todos los Santos, la presencia física de la muerte es obliterada y el despacho de las almas, al final del período ritual, es una verdadera expulsión. Visto desde otra perspectiva, el muerto no se aleja; pero la transformación de la muerte individual en colectividad no se completa hasta la cosecha. La estación de lluvias es el tiempo de la producción doméstica *individual;* la gente se mueve poco de un lugar a otro; cada casa debe concentrar sus energías en cuidar los cultivos para lograr una buena cosecha y cuidar del ganado. Pocas fiestas se celebran durante esta estación y el matrimonio casi nunca.

El carnaval es el momento de inversión estacional. Durante la estación fría y seca que sigue hay mucha fiesta, mucho consumo colectivo. La gente viaja a regiones apartadas del territorio laymi y aún fuera de él. A través de la música el carnaval marca una discontinuidad tajante entre la presencia de las almas y su despacho a la tierra de los muertos. Durante toda la estación del crecimiento estuvieron allí, pero su presencia es vívidamente dramatizada durante los días finales antes que la abandonen. La música del *pinkillu* atrae la lluvia; es una forma de endecha y así no ofende a los muertos cuya cooperación es imprescindible para hacer fructificar los sembrados[19]. La música de la estación seca por contraste es alegre. El *wayñu* de la estación de lluvias se dice que llora (*q'asi*), mientras que el *kirki* de la estación seca es alegre (*kusisi).*

El contraste de emociones en verdad es un tema común en los rituales laymi. Se encuentra claramente en otro rito que se celebra por las almas individuales; mientras el muerto

poco a poco se va integrando a los esfuerzos que producen la cosecha, no se le olvida inmediatamente como alma individual. En otro rito, después de la primera celebración de Todos los Santos y de Carnaval, se hace un muñeco del difunto con algunas ropas suyas. Se le celebra con llantos y luego, con una falta notable de respeto, un cuñado (*tullqa*) del finado lo toma, lo deshace y arroja las prendas que lo formaban. Mientras que les corresponde a los consanguíneos llorar en esta ocasión, por el contrario, a los afines les corresponde reír. En lo que es virtualmente una división emocional del trabajo, la ambivalencia que muchos deben sentir hacia el recién desaparecido, se actúa en forma vital y termina con la disolución física de la imagen del muerto[20].

Cuando por segunda vez llega Todos los Santos después de la muerte, los ritos del año anterior se repiten, pero en menor escala y con menor expresión de dolor. Después de esto se realiza un rito final de despedida llamado *misa jant'aku* (misa por el descanso), en la cual se ofrece una misa por el ánima y se le despacha por última vez como individuo a la tierra de los muertos. Solamente después de esto se permite al cónyuge sobreviviente que se vuelva a casar. Los deudos continuarán ofreciendo misas y libaciones por su alma durante el tiempo que se guarde en la memoria, pero ya no es una amenaza individual. Su peligroso poder será ahora aprovechado en el gran ciclo ceremonial de la producción y la fertilidad.

El destino del alma

En el relato anterior he usado sin discriminación alguna los términos ánima, alma y espíritu para referirme a la esencia de la persona fallecida que sobrevive a la decadencia corporal. Al hacer esto he seguido la aparente falta de consistencia con que los laymi mismos piensan en la otra vida. Sin embargo, hay una cierta conformidad lingüística en el sentido de que muchos de los términos usados para referirme a los recientemente fallecidos y a las ceremonias que se les dedican son de origen español. La palabra para designar al cadáver y a las ánimas envidiosas siempre presentes del recién fallecido es el término español "alma" que se refiere a la parte corpórea. Lo que en la teología católica es el aspecto del individuo destinado a la eterna salvación está aquí, según pareciera, subvertido para designar lo más peligroso y repelente y también transitoria manifestación del muerto. El cadáver se entierra con un "hábito" (*awito*) en una tumba conocida con el término español (sepultura), en un cementerio también llamado en español (panteón). Durante la fiesta de Todos los Santos se construye una "escalera" para que el alma pueda ascender al cielo, ayudada por las oraciones dichas en español o preferentemente en latín. En cuanto a las almas, se socializan en la cultura laymi y se aprovecha de su poder; por otra parte, ya no se les llama con nombres españoles, sino con el aimara *amaya*[21]. Hay otra representación de muertos que se hace dentro de la iglesia. Esta es la *animasa* (aimara: lit. = "nuestras ánimas"): una calavera humana sin nombre guardada en un cofre que se celebra junto con los santos en la fiesta de las Cruces en el pueblo de Muruq'u-marka. Las creencias y rituales con respecto a los muertos ofrecen un campo fértil para apreciar tanto la separación como la fusión entre las culturas cristianas e indígenas del mundo andino.

Sin duda hay mucha incompatibilidad en las versiones laymi acerca de lo que le acontece a los muertos; más que tratar de sistematizarlas deberíamos tener presente la advertencia de Hertz: "Las ideas con respecto al destino del alma son, por su misma naturaleza, vagas e indefinidas: no deberíamos precisarlas demasiado" (Hertz, 1960: 34). Por ejemplo, se considera el momento de la muerte cuando el alma deja el cuerpo; pero uno de los primeros actos rituales después de la muerte está destinado precisamente a atar el ánima al cuerpo. Además el ánima sale inmediatamente para su viaje, equipado con alimentos y otros utensilios; sin embargo, también se queda para penar a los vivos. Hasta la despedida final en la *misa jant'aku*, está a la vez presente y lejana. Un hombre laymi trató de resolver esta confusión en la misma forma que Tschopik (1951), sugiriendo que de las "sombras" (*ch'iwu*) una se dirige a la tierra de los muertos mientras que la otra permanece en la estancia[22]. Las sombras, acordes con la creencia altiplánica de que para ser completos los ritos tienen que ser tripartitas, se conciben como tres; este hombre sugería, en razón de la consistencia, que la tercera sombra iba después de la muerte al "cielo", una ordenada solución que también resolvía las ambigüedades de las visiones católica e indígena. Sin embargo, fue contradicho por muchas otras personas. Si bien el espíritu de los muertos es tripartita, para lograr una clara división de las funciones habría que

violentar una significación que es intrínsecamente imprecisa y multívoca. Si los laymi creen que el elemento no corporal de los individuos es tripartita, ¿no será porque no comparten la insistencia occidental en una unidad trascendental del individuo?

En cuanto a la tierra misma de los muertos hay mayor consistencia, pero también elementos contradictorios. Este lugar, conocido como Tacna, se supone que está al otro lado del mar, el que las almas deben cruzar en la nariz o en la oreja de un perro negro[23]. (En realidad, la ciudad de Tacna está cerca de la costa, pero situada en el lado laymi del Pacífico). Se piensa que las ánimas deben recorrer los mismos caminos que usan los vivos; en verdad, los de arriba no se libran de los muertos hasta un tiempo después del carnaval, puesto que todas las ánimas que están regresando a Tacna desde los valles deben pasar por la puna en su ruta. Al mismo tiempo que Tacna está al otro lado del océano, se dice que está abajo, es decir, es una especie de mundo subterráneo al que se llega cruzando el agua. Lo bajo (*manq"a*) es en algunos contextos sinónimo de tierra de los muertos y es el lugar donde va el sol cuando llega la noche sobre la tierra. Este lugar es una inversión a nuestro mundo, no solamente en el ciclo de día y noche, sino también de las estaciones, porque mientras los laymi viven la época de lluvia, abajo está seco y mientras en la tierra es invierno, los muertos viven la estación del crecimiento agrícola[24].

Las descripciones de Tacna variaban; se produjo algún desacuerdo entre si uno se podía volver a casar allí o quedaba para siempre unida con el primer cónyuge. Pero todos concordaron en que la principal ocupación de los muertos es cultivar el *ají*. Decir que alguien ha ido a cultivar ají es una metáfora común de la muerte[25]. El ají es un símbolo de gran envergadura; también el color rojo está íntimamente asociado con la muerte y el ritual funerario en todos los Andes. Una anciana me contó cómo una vez estuvo a punto de morir y se fue derecho a Tacna. Esta era una gran ciudad, pero los edificios eran muy bajos, sólo unos cuantos pies de alto y todo era rojo. Todos los niños tenían flores en el pelo.

Pareciera que cuando despachan las almas a Tacna, al término del carnaval, éstos van a trabajar, para cultivar una planta cuyo significado para la cultura laymi es primordial, tanto en los códigos de consumo alimenticio como mágico. Es, sin embargo, un cultivo que ellos ya no producen desde que perdieron el control de los valles cálidos a comienzos de la colonia[26]. El tema de la renovación estacional encuentra aquí un matiz adicional; durante las lluvias, mientras los vivos trabajan y cultivan con tristeza, los muertos que están entre ellos son festejados y respetados. Al revés, cuando los vivos reúnen la cosecha y descansan, los muertos regresan a trabajar. Aún cuando no hay ninguna indicación en el relato de Waman Puma citado al principio, sobre creencias mortuorias que contemplen un movimiento cíclico, el contraste que presenta entre los dos estados que disfrutan los muertos capta la oposición completa de la cosmología laymi. El mundo de los muertos no sólo invierte el día y la noche, el verano y el invierno, sino, también, la actividad productiva y el regocijo colectivo. Los muertos producen un cultivo que complementa la orientación económica de los laymi de hoy día hacia la autoficiencia; es un cultivo que, según los patrones andinos tradicionales de explotación del medio, deberían producir ellos mismos.

Aún cuando me he referido a los muertos como una categoría no diferenciada, el relato anterior se refiere principalmente a los adultos casados. Son ellos, mujeres y hombres, los que han logrado una completa identidad social (Enfatizo esto, puesto que en muchos relatos sobre ritos mortuorios aparentemente pareciera que son sólo los hombres los que mueren). Los laymi que mueren solteros enfrentan experiencias similares en la otra vida, pero su falta de cónyuge debe ajustarse, enterrando con ellos un animal doméstico como compañero para el futuro: una gallina para el hombre y un gallo para la mujer. Las almas de los casados, como he dicho, transitan las sendas conocidas hacia Tacna; los solteros van, al contrario, sobre arbustos espinudos y de noche, tiempo en que los seres humanos normalmente no viajan. En el día de hoy no hay diferenciación de clases dentro de la etnia, así que esta distinción por estado marital es uno de los pocos elementos de diferenciación entre un muerto y otro.

A los niños, sin embargo, les queda otro destino. Cuando muere un niño el duelo no se extiende más allá del grupo familiar y la fiesta que se ofrece en Todos los Santos es de menor escala, pero los niños que fallecen no representan simplemente una versión reducida de los adultos. Son llamados angelitos; para el entierro se les ata pequeñas alas de papel blanco a su hábito blanco y ellos vuelan directamente al cielo. Allí Dios les pone a cuidar su sistema de regadío y así envían el agua a la tierra en forma de lluvia. Por otra parte, la gente dice que

cuando lloramos por los "angelitos" Dios los castiga con un látigo y sus lágrimas de dolor caen a la tierra en forma de lluvia[27]. Durante las fiestas de Todos los Santos se supone que todas las almas deben llegar al cielo; en otros contextos se piensa que hay niños en Tacna; ciertamente se cree que los niños son especialmente vulnerables a los raptos por las envidiosas ánimas de los recién muertos; pero por lo general el destino que aguarda a los niños y a los adultos después de morir se considera distinto. La relación más estrecha de los "angelitos" con la ortodoxia cristiana quizás refleja la doctrina católica que sólo los inocentes tienen segura la salvación. Por otra parte, aunque ellos van al cielo, también contribuyen a la economía agrícola, tanto directamente, al enviar la lluvia, como indirectamente en el sentido que su trabajo arriba es mantener los canales de regadío.

Una clase de niños queda excluida de este destino: son los bebés que murieron sin bautizar. Los niños son bautizados durante las raras visitas del cura a las estancias rurales o cuando los laymi pueden viajar un día o más a la iglesia parroquial en el centro minero de Uncia, o al pueblo colonial de Chayanta. Por eso el bautizo completo a menudo se demora varios meses; sin embargo, inmediatamente después del nacimiento se efectúa un rito para darle un nombre al niño y así incorporarlo a la cultura. Al rito se le llama "echar agua" (*um waraña*) y un bebé que muere antes que éste se haya realizado, se le llama morito (*muru wawa*). La definición laymi de muru es "sin nombre" y en el diccionario de Bertonio (1612) 1956, se traduce este término (*sutiuisa*) por el español "infiel". El jesuita italiano también nota que el concepto aimara de poner nombre *no* es lo mismo que el bautismo cristiano, cuyo sentido es limpiar (Bertonio (1612) 1956: 330). Parece entonces que la cultura aimara en los comienzos del siglo diecisiete daba mayor importancia al nombre que a los rituales que los acompañaban y hoy igualmente, lo principal en el bautismo es el nombre; un bebé que muere sin nombre no tiene lugar en el cielo. Debe quedar afuera, en lugar salvaje, para que los espíritus de las montañas lo coman. Si este deber no se cumple las montañas castigan a la comunidad enviando una granizada que puede arruinar toda la cosecha en unos pocos minutos.

Los niños que quedan sin nombre no pertenecen a la sociedad, sino a los espíritus que dominan el paisaje: los cerros, cuyo poder ambiguo rige sobre los campesinos. A los cerros pertenecen aquellos que han pecado en el matrimonio, los *condenados,* cuya presencia amenaza a los vivos; todos los que tienen la mala suerte de encontrarse con un condenado seguramente mueren o sufren terribles desgracias. Viven en las laderas de las montañas o viajan por el mundo llevando una piedra en un pie y un cactus espinudo en el otro.

Los demonios, la fertilidad, la ambivalencia

El vínculo entre muertos y regeneración no se explicita literalmente en la cultura laymi. La fertilidad humana más bien es subvertida por los muertos, y así las mujeres fértiles deben mantenerse lejos de los cadáveres. Si ellas concibieran como resultado del contacto con los espíritus el nacimiento sería monstruoso. Como ya sugerimos, la reproducción social se representa mediante la metáfora de la tierra y su fertilidad, más que por la fertilidad humana. Pero aún así, la relación entre muerte y fertilidad no se nota de inmediato. En muchos aspectos el lugar ocupado por el muerto en el ciclo agrícola se expresa indirectamente. Se constata de diferentes maneras la participación de muertos en la fertilidad de los cultivos y el ganado, pero éstas son simbólicas. El poder atribuido a los ancestros como conjunto también es indirecto.

La ambigüedad hacia los muertos se puede ilustrar con el concepto de *niñu.* Derivado posiblemente del vocablo castellano (refiriéndose probablemente al niño Jesús), *niñu* cuando se usa en las libaciones designa a los ancestros. Al preguntar por qué a los ancestros se les llama niños, se me dijo que ellos eran los niños del sol y de la luna, divinidades supremas e identificadas con el Dios cristiano y la Virgen María. *Niñu*, sin embargo, tiene también otros significados que subvierten una clara identificación con la fuerza moral celestial. Por ejemplo: se emplea para referirse a las fiebres severas, al cóndor, a los dioses de los cerros, a los toros y a los afines casados con la hermana o hija de uno. El rito para alejar las epidemias se llama "sacar al *niñu" (niñu apsuña).* Los toros son encarnación de la fuerza telúrica, pero su poder yace en su misma incontrolabilidad; los cuñados y yernos, identificados en el mito y el ritual con el cóndor, son imprescindibles para la reproducción, pero también son fuente de conflicto y fragmentación. Muchos de los significados de *niñu* entonces aluden a fuentes de poder que no

están totalmente controladas. Otra referencia al *niñu* sugiere un íntimo enlace con la fertilidad; estas son las pequeñas cruces que se guardan en el *Calvario* y que durante el carnaval representan la fertilidad y la vida.

El complejo semiótico de este término es sorprendente, particularmente si de verdad deriva del poder positivo y sin ambigüedad que reside, según la doctrina católica, en la figura de Cristo Niño. *Niñu,* en el uso laymi, también designa en algunos contextos a los dioses de los cerros (*kumprira*) y éste da quizás la indicación más clara de su alcance semántico. Las cumbres son los guardianes de sus vidas; son dueños de las fuerzas meteorológicas, del granizo, el trueno y de la lluvia. A la vez son sagrados y poderosos y fuente de vida; son entonces tanto protectores como malévolos, traen la fertilidad, pero también desgracia, enfermedad y muerte (Martínez, 1976). Los dioses de los cerros forman parte de la "esfera demoníaca" (*saxra parti*) esto en oposición a la "esfera de Dios" (*tyusa parti*), a la cual pertenece el sol, la luna y los santos católicos. La "esfera demoníaca" es la del diablo (en aimara la palabra *saxra* significa tanto malo, funesto, como espíritu maligno/demonio) o, mejor dicho, de las deidades indígenas que llegaron a ser "malas" cuando la doctrina cristiana se impuso y las estructuras andinas de poder fueron desarmadas[28]. Hay que recordar que el carnaval, fiesta de las primicias y el Año Nuevo, es también fiesta de los demonios; disfrazados con piel de cabro y abundante vegetación estas manifestaciones de los antepasados celebran la fertilidad al mismo tiempo que amenazan a los enfiestados. Los antepasados laymi hoy día no representan una fuerza nítidamente cultural, que abarque la moralidad social y la autoridad; el mayor defensor sobrenatural de la moralidad es el sol (*inti*), cuyo culto fue capital para el estado inka y que hoy se identifica con Dios. El sol, sin embargo, no se mete directamente en los quehaceres humanos (Tschopik, 1951); son los espíritus de la "esfera demoníaca" los que afectan más directamente la vida diaria. Los diablos trabajan de noche y habitan parajes no cultivados, tales como barrancos, vertientes, rocas y las cumbres; los cementerios son comparables a estos lugares, temidos y evitados en la vida diaria. Más aún, uno de los nombres comunes de los dioses de los cerros es precisamente el vocablo que designa los ancestros o abuelos (*achachawila*).

En algún sentido, entonces, los muertos forman parte de una esfera salvaje, fuente a la vez de fertilidad y desgracia. La oposición entre lo salvaje y lo social debería, sin embargo, usarse con cautela: los límites son fluidos e inestables. Por ejemplo, si bien todos los muertos son "diablos" y están juntos a otros seres de esta esfera demoníaca y salvaje, en otro sentido la identificación clara de los no bautizados y los condenados con los cerros implican, por contraste, que las demás ánimas no son tan salvajes. Y de estas últimas, las creencias acerca del viaje que hace a la tierra de los muertos proponen una clara distinción entre casados y solteros (estando los primeros más ligados a la sociedad humana que los últimos). Sin embargo, sería vano intentar fijar el significado de los muertos; son fuerzas transitivas que se desplazan entre los demonios peligrosos, envidiosos, siempre presentes, y el mundo de Tacna donde ellos trabajan en el campo y llevan una vida muy semejante a la nuestra. Aunque son demonios, son más benignos que otros; hasta se les ofrece misas en la iglesia. Con todas las ambigüedades de la versión aimara del cristianismo y la subversión de sus valores en la práctica mortuoria, la identificación parcial de los muertos con la iglesia los incluye dentro de la esfera del poder de los sacerdotes. Por otra parte, la cercana asociación de los muertos con el edificio de la iglesia tienen el efecto de hacer estos lugares peligrosos, sobre todo de noche. La noche es el momento de los demonios y particularmente de las almas.

Si bien los antepasados laymi ya no son símbolo de moralidad social ni autoridad, las fiestas para los muertos son las más importantes en el calendario ritual. Siendo éste el caso, podríamos proponer que los muertos son la mayor concentración de poder cósmico para la sociedad laymi. ¿Por qué provocan entonces tanto temor entre los vivos, ya que además los laymi no perciben en los cambios biológicos una amenaza de polución? La respuesta principal, a tal pregunta, debe ser que los vivos no pueden controlar totalmente los procesos de fertilidad y crecimiento.

Pero hay otro factor pertinente que tiene que ver con el ejercicio de la autoridad política. El culto de los muertos en muchas sociedades tradicionales llega a ser el medio por el cual la autoridad política se hace eterna.

Nuestros conocimientos, aún demasiado fragmentarios, sugieren que en las sociedades andinas prehispánicas, la disposición de los muertos y su culto estaba estrechamente

relacionada con la jerarquía y las fuentes de autoridad. Hoy también persisten algunos indicios de tal vínculo entre el mando político y el culto a los muertos. El *jilanqu*, jefe de cada cabildo, es el responsable por el pago de la "contribución terrenal" a las arcas departamentales de la república. Al mismo tiempo, el *jilanqu* personifica la prosperidad de su comunidad. Es él quien inicia formalmente la faena de barbechar cada año; el se llama *awathiri,* pastor, y es el responsable de hacer libaciones durante todo el año para asegurar la fertilidad. Como cobrador de la contribución terrenal él media entre el poder estatal y los campesinos; también debe escuchar y resolver las disputas. Su importancia ritual está señalada por el hecho que a diferencia de otras autoridades locales, él debe acompañarse por su esposa en todos los ritos formales o por lo menos con una pareja femenina, ejemplificando con esto la dualidad complementaria que los andinos consideran como la esencia de la reproducción continuada (Harris, 1978 a).

El nuevo *jilanqu* se constituye al comienzo del carnaval; en verdad, es su instalación, el jueves antes del carnaval, lo que inicia la fiesta. Esta, además de ser el Año Nuevo, es también el momento en que el nuevo ciclo agrícola comienza, con el primer barbecho de las chacras que se cultivarán el próximo septiembre. En otras áreas aimaras la conexión de este oficio con los muertos es más explícita: en Kaata, por ejemplo, los diversos secretarios del sindicato campesino deben presidir todos los funerales (Bastien, 1978: 178-87) y en otras partes del Altiplano el oficio de *jilanqu* o *jilakata* se inicia efectivamente en la fiesta de Todos los Santos[29].

Hoy día el cargo rota anualmente. En un sentido se podría decir que por la rotación el cargo se eterniza, por que así no se identifica con un solo individuo; sin embargo, la misma rotación indica las fuertes limitaciones del poder dentro de la etnia. Todos los hombres propietarios de tierras tomarán su turno en el cargo, no importando su habilidad personal, de manera que a veces, cuando lo ocupa una persona débil, no se ejerce gran autoridad. Lo mismo sucede con las dos segundas mayores autoridades máximas de cada mitad del ayllu.

Hoy el poder político se ubica fuera del alcance de la etnia, entre los altos rangos del ejército y la iglesia, entre los que controlan los bienes del Estado y el aparato estatal. Los ayllus del norte de Potosí no han podido forjar un "pacto de reciprocidad" con el Estado boliviano (Platt y Molina, en prensa) con el cual se puede demarcar claramente el ejercicio del poder. Este poder externo, según pareciera, es para los laymi ambiguo. El cura, por ejemplo, es representante de Díos, pero también se dice que es un secreto maleficiente que roba la manteca vital a los indios para sus propios fines nefastos (*Kharisiri*). A la gente de los centros urbanos, que no pierde oportunidad de recordar a la población indígena su inferioridad, estado de salvajismo, y lo contrasta con su propio manejo de la civilización, los aimara-hablantes les llama *q'ara* (los "pelados").

Para los laymi, ya no hay una fuente clara de poder en la cual se apoye míticamente el orden social. Si bien en algunos contextos el sol (*inti*) juega en parte este papel, es más propiamente visto como principio de moralidad y vida social, y no siempre interviene directamente en los asuntos humanos. Las fuentes de buena suerte y desgracia, de castigo y recompensa, son la "esfera demoníaca", donde los diablos, los dioses de los cerros y los muertos exigen lo que les corresponde, y mandan a los mortales enfermedad y muerte tanto como fecundidad y vida. Cuando los ayllu antiguos fueron despojados de su poder les fue prohibido la veneración a las momias y huacas de sus señores; hoy día entre los laymi el cargo de *jilanqu* y segunda mayor ya no corresponde a individuos o familias particulares. No hay monumentos, casi no quedan recuerdos permanentes de los muertos; aquellos que han sido bautizados reciben todos los ritos mortuorios debidos y en retribución, con su presencia, velan por la fertilidad. Fuente de poder ambiguo, como las cumbres o los toros, ellos están al servicio de la sociedad en una alianza que es siempre precaria. Por el tiempo que sus nombres sean recordados se les ofrecerá libaciones. Después pasan a formar parte de la multitud de "ánimas sin nombre" para los cuales se ofrece una misa en la fiesta de San Andrés, fin del mes inca de los muertos.

Muchos antropólogos han hablado del triunfo de la sociedad sobre la muerte de sus miembros individuos. Este triunfo es uno de integración simbólica, de canalizar la anarquía potencial de la muerte en beneficio de la organización moral de la sociedad. Esta integración para los laymi actuales es solamente parcial. Para ellos sería quizás más apropiado hablar de una tregua inestable.

NOTAS

Quisiera agradecer a Javier Albó y Tristan Platt por sus comentarios a un borrador anterior y también por la valiosa discusión de los que contribuyeron al volumen en inglés, "Death and the regeneration of life". M. Bloch D.J. Parry, Cambridge University Press 1982, del cual este estudio formó parte.

Los errores de interpretación que subsistan los asumo en su totalidad.

En este ensayo se ha empleado el tiempo presente; sin embargo, se apoya fundamentalmente en un trabajo de campo realizado entre 1972 y 1974, y por tanto ciertos detalles (p. ej. sobre el panorama nacional) ya no son actuales.

[1] Arriaga ([1621] 1968) y Duviols (1971), detallan las estrategias empleadas.

[2] Duviols (1973, 1978). La evidencia arqueológica del Collao también revela algunos restos de lo que se puede interpretar como momias y telas para embalsamar (por ejemplo, Ibarra Grasso [1865]).

[3] Duviols (1973: 164-165) afirma que las momias conocidas en quechua como *mallqui*, son los equivalentes a los *huari* (piedras veneradas) que son los "esposos" del maíz *(zarasmamas)*.

[4] Como dijo Cieza de León (1553) 1962: 188) "hay una gran diferencia en el modo de enterrar a sus muertos, porque en una parte las hacían hondas y en otras altas, y en otras llanas y cada nación buscaba nuevo género para hacer los sepulcros de sus difuntos.

[5] Harris (1982). En las prácticas mortuorias he podido detectar escasa diferencia entre las dos zonas. He participado en funerales y fiestas de los muertos, tanto en el *suni* como el *likina* y así mi relato será una composición de lo que he aprendido en ambos, a menos que se indique explícitamente lo contrario.

[6] Platt (1982) analiza detalladamente los derechos a la tierra en el norte de Potosí hoy día y sus antecedentes en las "revisitas" del siglo pasado.

[7] Carter (1968) y Tschopik (1951) también enfatizan la fuerte autoridad de los ancianos en la región del Titicaca.

[8] Harris (1978a, 1978b); el estudio de Godoy (s.f.) sobre el ayllu vecino de jukumani indica que la ausencia relativa de autoridad entre los laymi no es típica de la región como conjunto.

[9] Carter (1968) hace un relato detallado de juegos similares en Irpa Chico. J. Albó (comunicación personal) hace notar que el juego de tabas es, como la oveja, de origen español.

[10] No me queda claro por qué la diferencia en la ubicación de los cementerios entre las dos zonas ecológicas; para los de las cumbres, Bastien (1978: 174) sugiere que en Kaata los muertos vuelan por debajo de la tierra a la cima de montañas que son a la vez punto de origen y retorno *(uma pacha)*. Hyslop (1976: 153-157) nota que en el reino lupaqa, los sitios de cima siguieron en uso mucho después que las habitaciones se habían cambiado a las planicies en las riberas del lago en el período inka.

[11] Este patrón es el normal en la ritualidad laymi, pero no cabe duda de que las mujeres temen a los muertos y prefieren permanecer lejos (Harris, 1980). Esta evasión se supera ocasionalmente por una inversión simbólica notable cuando una enfermedad ha asolado una comunidad, las mujeres o aun los niños, si las circunstancias son muy graves, reemplazan a los hombres para cargar el cadáver y así corren al cementerio.

[12] Algunos de los íconos más comunes aluden al papel de mediación, por ejemplo, las escaleras, los pájaros, las culebras. Los pancitos en forma de mujer cargando a su hijo, también son comunes y Nash (1975: 150) sugiere que demuestran una relación positiva entre la muerte y la fertilidad humana.

[13] Platt (comunicación personal) propone que el agua, como los espejos, es "enemiga del alma".

[14] Otras fiestas son ocasiones para peleas, tanto de individuos como de grupos (Harris, 1978a).

[15] Otro mensaje que se desprende de los cascos adornados de cintas es la negación de las peleas.

[16] En la aldea de Muruq'marka se llama a este lugar el cementerio de los perros (*anupampiuna*); ver nota 24 (más adelante) sobre el vínculo entre perro y muerte.

[17] Debo esta información a Willer Flores, delegado regional para el norte de Potosí del Instituto Nacional de Arqueología.

[18] En las zonas norpotosinas de habla quechua, según Willer Flores, el rito al final de Todos los Santos se conoce como *misq'a carnaval*, es decir, "carnaval adelantado"; así se alude directamente a la fiesta con la que Todos los Santos se aparea.

[19] Puede ser significativo que la *quena*, otra flauta andina, fuera en otras partes del Altiplano hecha con fémures humanos recogidos en sepulturas antiguas. Los laymi tocan la quena ocasionalmente en la estación seca, pero la música de la quena está dentro de la clase del *waiñu*, es decir, música asociada con los muertos.

[20] El rito se conoce como *uruni*, "día dedicado". En una comunidad de los *macha* que visité me dijeron que los alféreces responsables del carnaval son los obligados a desempeñar este rito por sus deudos, otra abierta asociación entre muertos y fiesta de carnaval.

[21] La diferencia entre el "alma" y la voz aimara *amaya* depende del contexto, por lo que pude entender. Por ejemplo, "alma" se usa en la fiesta de Todos los Santos y en general cuando se hacen libaciones por las almas. Son las almas a su vez las que penan de noche en la iglesia. Por otra parte, *amaya* se usa en contextos no directamente asociados con la tecnología cristiana, por ejemplo, el camino que atraviesan los muertos es *amay thakhi.* Hasta qué punto estos términos se refieren a una esencia no corpórea no me queda claro. Los laymi usan el vocablo "alma" para referirse especialmente al cadáver. No es sorprendente que en el diccionario de Bertonio ([1612] 1956) se le dé el significado de cuerpo muerto al aimara *amaya.* Hoy día los laymi dicen a veces, haciendo eco al catecismo, que después de la muerte abandonamos el *saxra kurpu* (nuestro pecaminoso cuerpo) y vamos al cielo. Hoy día no quedan indicios respecto al trato de los cadáveres que puedan sugerir alguna memoria subconsciente de prácticas de embalsamamiento.

[22] Hoy día alma y *amaya* se refieren exclusivamente a los muertos. La sombra (*ch'iwu*) y el término *animu,* derivado del español, se emplean para referirse al espíritu de los vivos que sobreviven la muerte del cuerpo. Duviols (1978: 133-134) señala la cercana identidad entre la idea de una sombra y el *animu* como un elemento no corpóreo que abandona el cuerpo durante ciertas enfermedades y en la muerte; él sugiere conexiones con los vocablos del quechua del siglo XVII *camaquen* y *upani.* En Chucuito, Perú, la voz aimara *axayu* pareciera corresponder al uso laymi de *animu* (Tschopik, 1951: 210).

[23] Los perros están asociados con el incesto, y su mordedura puede enloquecer a la gente. En el *suni* los cementerios están sellados no solamente para impedir que escapen los muertos sino también que los perros entren y ataquen a los cadáveres. Carter (1968: 245) afirma: hay una relación estrecha entre los perros y el espíritu de los muertos. Según J. Albó, en el Altiplano a los perros negros se les asocia con los humanos (*jaqi anu*), mientras que los perros blancos pertenecen a los demonios (*saxra anu*). Según esta creencia, en su camino a la tierra de los muertos las ánimas son atendidas por los perros, que recuerdan su condición humana más que su condición de "demonios".

[24] Inocentemente dije a la gente que yo venía del otro lado del mundo, de un lugar donde es día cuando la noche cae en los Andes y en donde las estaciones están revertidas. Ellos no evidenciaron sorpresa, sino algo de ansiedad por mi relato. Pasó bastante tiempo antes que una mujer me confidenciara que todos tuvieron que creer por lo que yo había dicho, que venía del mundo de los muertos para penarles. En otro contexto *manqha* se traduce mejor como "debajo de" o "inferior".

[25] Este uso mítico de un lugar real puede reflejar una época previa cuando los laymi tenían lazos económicos directos con aquella parte de la costa del Pacífico (J. Murra, T. Platt, comunicación personal). Se sabe que Tacna fue una zona importante para la producción de ají. De modo que el término *manqha* podría también referirse a las tierras bajas de la etnia.

[26] Archivo Nacional de Bolivia: Tierras e Indios 149 (1592). En la actualidad los laymi usan un ají silvestre del *likina* o compran ají de mercado.

[27] De esta creencia podemos deducir que los niños que están sin pecado pertenecen a Dios de manera especial. Dios en este contexto es la palabra castellana (aimara: *tyusa*), también el cielo (aimara: *silu*).

[28] Platt y Molina sugieren que en algunos contextos *saxra* se traduce mejor como 'secreto' (en prensa Cap. 3). Las tres esferas de la cosmología laymi están descritas en Harris (1980). Taylor en un artículo reciente afirma que la voz comúnmente usada hoy para referirse a los demonios *–supay–* pudo muy bien haberse referido a los antepasados en tiempos precristianos.

[29] Carter (1958), Albó (1972); la discusión sobre los cargos oficiales en rotación se aplica hoy día solamente a las tierras altas, *suni:* en la *likina* todos los cargos indígenas fueron abolidos después de la reforma agraria y reemplazados por una central de la Federación Nacional Boliviana de Trabajadores Campesinos.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, J. 1972 — "Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca", *América Indígena,* 32: 773-816.

ARRIAGA P.J. 1621-(1968) — Extirpación de la idolatría del Perú (trans. L. Clark Keating). Kentucky: University Press.

BASTIEN J. 1978 — Mountain of the Condor. Metaphor and ritual in an Andean ayllu. St. Paul: West Publishing Co.

BERTONIO L. 1612-(1956) — Vocabulario de la lengua aimara. Reimpreso en facsímil, La Paz.

BUECHLER H. 1980 — The Masked Media. The Hague: Mounton.

CARTER W. 1968 — "Secular reinforcement in Aymara death ritual". *American Anthropologist,* 70: 238-263.

CIEZA DE LEON P. 1553-(1947) — Primera parte de la crónica del Perú. (Trans. for the Hakluyt Society by C. Markham (1864), Madrid: *Biblioteca de Autores Españoles,* 26, 1947.

CIEZA DE LEON P. 1553-(1962) — La Crónica del Perú. Espasa-Calpe, Colección Austral, 3ª Edición.

DUVIOLS P. 1971 — "La lutte contre les religions autochthones". *Trav. Inst. Fr. des Etudes Andines*, 13, Lima.

1973 — "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional*, 39, Lima.

1978 — "Camaquen, Upani: un concept animiste des anciens Péruviens, in *Amerikanistische Studien.* Festschrift für Hermann Trimborn. Eds. R. Hartmann & U. Oberem St. Augustin: Collectanea Instituti Anthropos 20.

GODOY, R. (s.f.) — From Indian to Miner and back again: Small scale mining in the Jukumani ayllu of northern Potosí, Bolivia.

HARRIS O. 1978 a — "Complementarity and conflict. An Andean view of women and men; in *Sex and age as principles of social differentiation.* Ed. J. La Fontaine. ASA monograph 17. London: Academic Press.

1978 b — "De l'asymétrie au trangle. Transformations symobliques au nord de Potosí" *Annales* E.S.C., 33 (5-6).

1980 — "The power of signs; gender culture and the wild in the Bolivian Andes", in *Nature culture and gender.* Eds. C. MacCormack & M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.

1982 — "Labour and produce in an ethnic economy", in *Ecology and exchange in the Andes.* Ed. D. Lehamann. Cambridge: Cambridge University Press.

HERTZ, R. 1960 — Death and the right hand. (trans. R. & C. Needham) Oxford: Oxford University Press.

HYSLOP J. 1976 — An archaeological investigation of the Lupaqa Kingdom and its origins. Tesis doctoral sin publicar. Columbia University.

IBARRA, Grasso, D.E. 1965 — Prehistoria de Bolivia. La Paz: Amigos del Libro.

LA BARRE W. 1948 — The Aymara Indians of the Lake Titicaca plateau. *American Anthropologist*, Memorials Nº 68, Menasha.

MARTINEZ G. 1976 — El sistema de los uywiris en Isluga. Isluga Chile: Centro Isluga de Investigaciones Andinas Publ. 1.

NASH, J. 1975 — We eat the mines and the mines eat us. Columbia: University Press.

PLATT, T. 1978 — "Symetries en miroir: le concept de yanantin chez les macha de Bolivia", *Annales E.S.C.* 33 (5-6).

1982 a — El ayllu andino en el Estado boliviano. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

(s.f.) — The Macha Ayllu.

PLATT T. y R. Molina en prensa — Qhuya Runa Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TAYLOR, G. 1980 — "Supay" *Amerindia*, 5: 47-63.

TSCHOPIK H. 1951 — The Aymara of Chucuito. Perú. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 44 (2), New York.

VALCARCEL, L. 1948 — "The Inca calendar", *Handbook of South American.* Indians, 2, Washington.

WAMAN Puma de Ayala, F. 1613-(1936) — Nueva corónica y buen gobierno. Facsimile edn. París.

GUAMAN Poma de Ayala, F. — La Nueva Crónica y buen gobierno interpretada por Luis Bustos Gálvez, Lima, 1966.