

INA RÖSING: LOS DIOS ANDINOS DE LA LLUVIA O EL MANEJO SIMBÓLICO DEL CLIMA

Reseñado por *Juan van Kessel*

Resumen

Se presenta y discute una obra maestra de Rösing sobre el manejo del clima en la tecnología simbólica andina y titulado 'Rituales de la llamada de la lluvia'. Se resume el contenido del libro agregando unas observaciones teóricas y metodológicas. El autor destaca la novedad y relevancia de las inferencias hechas sobre el concepto andino del ritual terapéutico (que pretende "curar el clima") en la medicina andina, y analiza con la autora del libro cuatro temas de la cosmovisión y ética andina: 1. el ajuste entre partes opuestas: *tinku*; 2. el trabajo productivo concebido como criar: *uywaña*; 3. la divinidad de los wiracocha: *mundo gloria*; y 4. la relación de reciprocidad entre los humanos y los divinos, la que se reproduce en la religiosidad popular urbana de los países andinos, definiendo siempre su diferencia relativa con la teología ortodoxa de la trascendencia divina.

Con un nuevo libro¹, recién aparecido en Ulm, Alemania, la Doctora Ina Rösing —a continuación: IR— inicia el segundo ciclo ANKARI. Los volúmenes de Mundo ANKARI 1-4, que constituyen el primer ciclo, trataron de los rituales de salud, practicados por los Kallawayas, los famosos curanderos andinos portadores de una rica tradición médica precolombina. Los Kallawayas son curanderos y ritualistas. Tradicionalmente se los aprecia en la literatura etnográfica andina como hierbateros, por sus conocimientos farmacológicos, pero no por sus prácticas sicoterapéuticas al estilo andino, con que curan, dentro del ambiente andino, en el contexto cultural de su pueblo y mediante sus rituales al hombre enfermo de angustias por celos, penas, rabias, melancolías y otros desequilibrios afectivos y sentimentales.

Más allá de los rituales curativos particulares que se desarrollan en el ambiente de la familia, los Kallawayas son también los maestros del ritual colectivo con que responden a las angustias y necesidades de la comunidad o del pueblo entero. A estos rituales colectivos de los Kallawayas se dedica el ciclo II, que comprende los volúmenes 5-6-7 de la obra magna de Ina Rösing: "Mundo ANKARI".

Es que la competencia curativa del maestro suele incluir, además de las personas, también su medio: casa y patio, chacra y ganado, clima y naturaleza del territorio. Esto ocurre particularmente en el caso de anomalías y desequilibrios que amenazan la vida del *ayllu*. Una prolongada sequía amenaza la cosecha de la chacra y los pastos del campo, trae hambruna a la comunidad y significa una necesidad existencial colectiva, la que exige un ritual colectivo especial de curación: *paraman purina*, la llamada de la lluvia. Mundo ANKARI 5 nos presenta, por vez primera en toda la historia de la etnografía, una documentación completa de este ritual andino y kallawayaya, practicado desde tiempos precolombinos a la sombra de la semi-clandestinidad y vigente hasta hoy día.

EL CONTENIDO DEL NUEVO LIBRO

Hasta ahora faltaba sustancialmente en la etnografía andina una documentación del ritual colectivo de los Kallawayas, tanto el ritual cíclico-agrario, como el ritual de necesidad

¹ Ina Rösing: *Rituale zur Rufung des Regens; Kollektivrituale del Kallawayaya-Region in den Anden Boliviens; zweiter Ankari-Ziclus; MUNDO ANKARI Band 5; Editorial Zweitausendeins, Frankfurt a.M.; 1993.*

Recibido: Junio 1995.

Aceptado: Septiembre 1995.

incidental. Esta tarea asumió la autora, a pesar de la inmensa variedad regional y diacrónica del ritual colectivo y de los numerosos prosencios donde éste se desarrolla.

El recién aparecido volumen 5 trata del ritual de la ‘llamada de la lluvia’ en tiempos de sequía. El volumen 6, así nos promete la autora, será un estudio del ritual colectivo completo —tanto el ritual cíclico como el ritual oportuno de necesidad— tal como se desarrolla en un pueblo determinado de Kallawayas: Amarete. En el volumen 7 ella se propone estudiar el ritual colectivo para la salud del ganado que se desarrolla en las alturas de la misma región, y con que se sierra el segundo ciclo de ANKARI.

En su esencia, el volumen 5 presenta —después de una introducción del tema, que incluye el contexto geográfico y bibliográfico como también los métodos y técnicas usadas— tres variantes del ritual del *paraman purina* tal como éste se realizó durante la desastrosa sequía del año 1987 en el pueblo de Charazani (cap. 3-4-5); luego su variante en el pueblo de Quillabaya (cap. 6) y varios otros pueblos agrícolas (cap. 7) y ganaderos (cap. 8) de la región. Finalmente analiza los principales variantes y define el núcleo esencial del *paraman purina* (cap. 9), para terminar comparándolo con los escasos datos históricos y con los relatos muy deficientes de la bibliografía (cap. 10). A este último capítulo se agregan —más bien a modo de anticipo— las principales conclusiones a modo de tesis o hipótesis, que esperamos posteriormente sean retomadas.

La documentación presentada en el volumen 5 incluye, además de una revista completa de los pocos y muy deficientes estudios y referencias a la “llamada de la lluvia”, una descripción detallada del complicadísimo ritual en tres de sus variantes y presenciado en tres oportunidades. Es destacable el uso óptimo de dos poderosas herramientas de observación: la grabación y la fotografía. Con la grabadora IR capta consultas, conversaciones y oraciones durante el desarrollo del ritual, y posteriormente gran número de diálogos con los ritualistas, comentarios y explicaciones. Al mismo tiempo ella maneja la máquina fotográfica con delicadeza y con sorprendente eficacia técnica, artística y documental. Con estos dos recursos la autora logró hacernos presentes, como en vivo y en directo, ante los protagonistas del ritual y darles una cara y una personalidad propia. El lector se siente llevado a las sesiones del curandero y presenciar el ritual, que es fuertemente marcado por la personalidad del curandero y por su estilo personal. La viva presentación personal de cada uno de los ritualistas responde a una característica propia del ritual andino, la que siempre y en cada caso es un ritual personal del maestro y propio para el caso particular. Esta característica lo hace único e irrepetible.

El libro impresiona por la precisión y amplitud de su base de datos, recolectados con todo rigor de la metodología, pero también con la flexibilidad y creatividad que exigen el caso y la ocasión, el terreno y la situación. Esto —aparte de ser un gran mérito de la investigadora— es también sintomático para la nueva antropología. La creatividad de la investigadora —la que en última instancia “produce el dato” y que “crea el conocimiento”—, la hace inevitable y acentuadamente presente en el informe final, el libro. En ningún momento IR se esconde detrás de una pretendida y falsa “objetividad científica”. Todo lo contrario: en su observación participante, ella pasa a ser un personaje más en el prosenio del ritual, donde se encuentra con numerosos compadres y comadres. Éstos, y aun los maestros ritualistas mismos, la consideran como una actora más y una conocedora del ritual colectivo que se desarrolla. Centenas de veces aparece el pronombre de la primera persona singular: yo, mi, me..., y continuamente nos informamos de los recursos casuales y especiales para la recolección de datos, como también de los límites y los limitantes que IR tuvo que enfrentar y remediar o simplemente admitir.

Con el riesgo de provocar la inquietud y la crítica de los filósofos de la ciencia por la acentuada presencia activa de la investigadora misma en el prosenio de la investigación, IR enriquece de este modo sustancialmente la metodología clásica de la investigación etnográfica, tradicionalmente interesada en *el* ritual, *la* mitología, *la* cosmovisión de...,

siempre pretendiendo interpretarlo y explicarlo demitologizando y racionalizando la cultura diferente, no-occidental, y siempre persiguiendo aquella objetividad científica. Sin embargo, la autora misma en una sana actitud de auto-crítica no evita la pregunta metodológica por la objetividad y la científicidad de su —y de la— etnografía. Y nos promete una respuesta (p. 557), que con mucho interés esperamos encontrar en un próximo volumen.

Sea dicho también, que la presencia continua y acentuada de la investigadora en el informe no quita para nada la amenidad a la lectura. IR es una verdadera maestra de la palabra. Su redacción no es solamente amena, viva, entretenida y fascinante, sino también lúcida, transparente, penetrante y precisa. Al mismo tiempo el desarrollo de su discurso es como en sus libros anteriores: clásico y bien estructurado. Sin embargo, en ANKARI 5 estamos en el primer tomo del ciclo II lo que puede justificar que el capítulo final parece más bien pobre en conclusiones y no satisface realmente sino como anticipo de conclusiones, por completar en los siguientes tomos. Básicamente encontramos aquellas conclusiones que resultan de la confrontación crítica de los datos presentados con (las deficiencias de) la bibliografía existente sobre el tema. Dicho sea inmediatamente que el libro es completo en sí mismo y se lee perfectamente bien sin conocer los tomos anteriores de Mundo ANKARI, y sin esperar la aparición de los tomos venideros.

Destacamos una discusión crítica exhaustiva de la bibliografía pertinente, en algunos casos una crítica caústica (pp. 363, 382, 506-7). Por otra parte, ella reconoce cabalmente los vacíos en su propia base de datos (p. 444).

La edición y la impresión del libro son, igual que los volúmenes anteriores, de excelente calidad técnica y estética. Las abundantes fotografías además de ser hermosas constituyen una documentación inigualable. Agregamos aquí unas observaciones puntuales:

Igual que en el primer ciclo, IR critica despiadadamente la ‘etnografía muda’ en la bibliografía usual sobre el tema (la que describe rituales sin citar las oraciones, diálogos, conversaciones en la consulta de la coca, etc.) e insiste en una ‘etnografía hablante’ (pp. 97-117; 533-548), que deja saber quiénes son las divinidades destinatarias del ritual y de sus ofrendas y cuál es su modo distintivo de actuar: no concediendo favores y gracias como el dios trascendental de los cristianos, sino respondiendo a las ofrendas en términos de reciprocidad.

La autora domina perfectamente el quechwa de la región y procura transcribir, junto con una cuidadosa y concienzuda traducción, grandes partes de las oraciones enunciadas por los ritualistas. Parece no dominar tanto el aymara, la lengua vernacular de una minoría de comunidades indígenas de la región bajo estudio. Esto podría dejar una mancha blanca en el panorama investigado, porque ignorar los dos grupos lingüísticos de la región en relación con las diferencias rituales —y con ellos las dos tradiciones originarias— dejaría fuera de foco una posible fuente explicativa de estas diferencias.

Un enigma fascinante que pica continuamente su curiosidad de investigadora es la figura del *Ankari*: divinidad del viento, servicio de otras divinidades, mensajero. En ocho de los diez capítulos IR analiza y discute el significado de este personaje variable y fluido y que se desdobra, indagando su función ambigua en el proceso ritual del Kallawayá.

Como tema de gran relevancia aparece en el libro la relación de reciprocidad del andino con sus dioses y en su consecuencia la permanente deuda de ofrendas (*Opferschuld*) con ellos que carga su conciencia y que marca su culto. La conciencia de su permanente deuda en ofrendas y pagos, lo lleva a pedir perdón en todas sus oraciones y a presentar siempre nuevas ofrendas para conseguir el alivio en sus necesidades. Esta conciencia y esta actitud dominan todo el ritual, en claro contraste con el pensamiento cristiano que, según IR, considera en vez de una relación recíproca, solamente la trascendencia de Dios, cuyas bendiciones y favores son pura gracia.

Otros temas de atención casi continua y preferencial, aparte de la figura del *Ankari* y del *Opferschuld*, son: los destinatarios del ritual de la lluvia; los componentes esenciales del

culto: ofrendas y oraciones; los *parayoq* —¿quiénes son los dioses de la lluvia?— y la lógica del ritual andino: agradar y molestar a los dioses para conseguir sus dones.

Los capítulos 3 a 8 forman la parte central del libro en que se nos describen las múltiples variantes regionales del ritual de la llamada de la lluvia. Éstos forman un panorama sumamente complejo y complicado de ritos y símbolos. No siempre es posible interpretarlos y explicar su significado. Es más: nos encontramos con aparentes incompatibilidades y contradicciones en el sentido de los diferentes elementos rituales. IR no pretende armonizar a toda costa las diferencias en el ritual de los diferentes pueblos kallawayas, ni explicarlas cuando no son explicables. No parte de una teoría interpretativa ni de principios o normas absolutas del culto y de su simbolismo. Ella parte simplemente de la diversidad de estos datos reacios. En sus intentos de interpretarlos —véase capítulo 7— procede con una fidelidad absoluta a la realidad observada, dejando tal vez insatisfechos a los teóricos y los investigadores de escritorio deseosos de un cuadro armonioso y lógico que agrada a nuestras pautas estéticas. El resultado es que el libro ofrece sendas descripciones de rituales de la lluvia como base de datos, pero la cosecha en hipótesis interpretativas —al final del primer tomo de este ciclo— es, a la vez que valiosa y pura, relativamente parca.

Si tenemos que señalar una carencia, sería la falta de mapas geográficos. En todo el libro encontramos no más que un pequeño mapa local, sumamente útil, pero sin mapa de ubicación (p.351). No podemos ubicar lugares y pueblos más distantes, como Socaire, Lircay, Manco Kapac, Corani, Arani, Huancabamba, Huancaraylla, Chucuito, Pucarani, Compi, Chinchero y muchos otros más cuyo ritual de lluvia se discute en la bibliografía estudiada por la autora. Tampoco podemos ubicar los numerosos cerros sagrados, locales, regionales o distantes, donde se desarrollan estos rituales.

QUEDAN UNOS TEMAS PARA DISCUSIÓN:

A nivel teórico, el libro invita a reflexiones profundizadas sobre la cosmovisión kallawayaya y andina, específicamente sobre algunos conceptos andinos como: *tinku* y ‘mundo gloria’, sobre el concepto andino de tecnología agraria y sobre el desarrollo sincrético del ritual colectivo andino. Levantaremos aquí solamente unas observaciones e interrogantes que pueden iniciar una discusión:

1. *Tinku*

IR describe en sus bases de datos continuamente y en múltiples formas y variantes un simbolismo típicamente andino: el ‘*tinku*’, que no ha sido profundizado satisfactoriamente en su interpretación del ritual. En la ‘filosofía andina’, *tinku* es el encuentro, o ajuste, de dos elementos complementarios en un equilibrio tenso, móvil y fértil. Como *tinku* el aymara concibe la lucha, sea la guerra, sea el combate ritual o deportivo, pero también el matrimonio, o la carga de un burro (en dos bultos de igual peso). Como *tinku* concibe también la relación entre ambas *sayas* de una comunidad. Del mismo modo como *tinku*, se concibe la fertilidad productiva de las aguas de arriba (de lagunas productoras de la lluvia; *parayoq cocha*) que se juntan con las de abajo (las fuentes del pueblo, o del valle, el mar, etc., p. 529). La unión del binomio es vital y es fértil. Esta unión ha de ser correcta y ajustada. El binomio, o conjunto, tiene prioridad, y no sus términos. Éstos por separado no tienen ningún sentido, representan una frustración o un aborto. *Tinku* es un paradigma básico en la cosmovisión andina, al menos en la cosmovisión aymara. En todo momento el ritual de la ‘llamada de la lluvia’ expresa, en formas simbólicas y por ello eficaces, aquel ajuste de los elementos vitales que se ha perdido pero que es necesario y anhelado, para que los elementos vuelvan a su estado de equilibrio y armonía curándose así el clima y reproduciendo normalmente la vida y la prosperidad del ayllu: chacras y campos, ganado y comunidad.

2. *Uywaña*: la tecnología de la crianza

En su esencia, el *paraman purina* es juntar ritualmente las aguas de arriba y de abajo, asperjar el campo (la plaza, el pueblo) con ellas. El saber del ritualista es antes que nada un ‘saber criar la vida’, en particular cuando ésta corre peligro, como cuando una sequía —el desajuste o el ‘divorcio’ de las aguas— la amenaza mortalmente. En la ética y la religión andina, la (crianza de la) vida es el paradigma que resume toda la existencia y el objetivo último de la actividad humana; el valor supremo que mueve la persona y la comunidad. En el medio andino todo tiene vida. Para el andino, el trabajo agropecuario paradigmáticamente es ‘criar’ y la tecnología agropecuaria es ‘saber criar’. Trabajar (especialmente en el agro andino) es en su definición andina: criar la vida. ‘(Saber-)criar’ (*uywaña*), podría ser la mejor traducción de nuestro concepto de trabajar, de producir y de tecnología. No solamente la tecnología del campesino, también la maternidad de la mujer andina y la sabiduría del *yatiri* se resumen en: “saber criar la vida y saber dejarse criar por la vida”, en la familia y en la comunidad, en el hogar, en la chacra y en el campo, y siempre en diálogo con los dioses y la naturaleza. “Criar la vida” es otro concepto central en la cosmovisión andina, en su ética y su religión, su economía y su tecnología; su ritual y su arte médica. Un análisis del ritual de la ‘llamada de la lluvia’, *paraman purina*, bajo la luz de este concepto de “criar la vida”, podría ser interesante e ilustrador.

3. El mundo gloria

Las divinidades cristianas no tienen que ver con la lluvia; ésta es asunto, o competencia, exclusiva de las divinidades andinas; así la tesis de IR (p. 478).

Cuando aparecen Santiago, San Isidro Labrador, etc., en el ritual andino en relación con la lluvia, ellos no son representantes del ‘mundo Gloria’, sino son un camuflaje y un seudónimo para las divinidades andinas pertinentes.

Esto vale para el ambiente de los Kallawayas (tesis de IR, muy aceptable) y para el mundo andino en general (hipótesis).

Sin embargo, para el Altiplano chileno y para Bolivia-aymara vale agregar algo más. Al respecto habría que examinar más de cerca y más detenidamente la figura de la Virgen Candelaria (patrona de Copacabana, y de muchas parroquias aymaras de Bolivia y Chile), Santa Lucía, Santa Bárbara, Santiago, San Isidro y el “Señor Cruz de Mayo”, tanto en la devoción popular, como en el culto anual de su fiesta (encabezado en parte por el cura o el catequista, y en parte por el ritualista andino).

Fray Alonso Ramos Gavilán², autor de la crónica del Santuario de Copacabana, relata entre los más famosos milagros de la Virgen Candelaria: la lluvia milagrosa en tiempos de sequía. Si bien se trata de teología clerical de la época, estas leyendas tienen por protagonistas a los peregrinos indígenas y ciertamente habrán dejado huellas en el pensamiento religioso de la feligresía andina que acude desde siempre a este santuario que es precolombino. La Virgen de Copacabana, si bien es sucesora de la Pachamama, está tan encerrada en la jaula dorada del culto cristiano que para el indígena ella es parte del ‘mundo Gloria’, ineludiblemente.

La Virgen Candelaria, celebrada en muchas comunidades aymaras de Chile como ‘Patrona’, tiene dos ritualistas: el cura (para la víspera, la misa de gloria y la procesión) y el *yatiri* (para la ante-víspera y los ritos de clausura en el ‘calvario’ de la Virgen). Ambos ritualistas y ambos rituales son infaltables. La celebración de su fiesta patronal en la cordillera chilena (Cultane, Ancaque, etc.) tiene carácter innegable de un ritual colectivo cíclico de la comunidad, claramente centrado en la lluvia necesaria para los pastos y la

² Historia de nuestra Señora de Copacabana. Ed. Academia Histórica Boliviana (1621), 1976.

chacra. En la precordillera (Tarapacá, Guaviña, etc.), la Candelaria ('compañera' del Santo Patrono) es una patrona segunda(ria), y su competencia (no exclusiva) es también: la lluvia.

La inauguración del año agrícola (1ª semana de agosto) tiene también un componente ritual centrado en la lluvia (su previsión y su llamada), pero este ritual está desapareciendo. Un ritual de necesidad específico, la llamada de la lluvia (que ocurría generalmente en enero) en Chile se ha practicado esporádicamente en los últimos quince años. Los mayores de edad lo han presenciado todos y conocen todavía en esencia sus ritos. Esto me llevaría a las siguientes hipótesis, o sugerencias:

* El ritual de la 'llamada de la lluvia' ha incluido a la Candelaria, sin negarle su calidad de "Gloria", como a una instancia principal de invocación en la necesidad de lluvia. En muchas comunidades ya no se manejan, sino en forma esporádica, sus ritos esenciales (la junta de las aguas). Estos ritos andinos desaparecieron virtualmente y cedieron el paso a otros ritos y símbolos, como flores, frutos y productos de la chacra; aspersiones y paseos (en procesión) por el campo; ayunos y ofrenda de velas; juegos simbólicos expresivos de la lluvia y la fertilidad en el 'calvario' de la Candelaria.

* Ella es 'la divina chacarera' y es una divinidad cristiana, católica que, sin duda, tiene que ver con la lluvia y la chacra. No ES la lluvia, pero en su calidad de 'Gloria' tiene poder, controla y hasta maneja la lluvia, aunque tal vez no en propiedad sino 'en última instancia' o 'en forma indirecta'.

* Punto de partida para un estudio del *parayoc* entre los aymaras de Chile y Bolivia ha de ser la aceptación del hecho de diferentes grados de mestizaje (o sincretismo) religioso en el proceso general de transculturación. Donde este proceso está más avanzado las divinidades cristianas asumieron variedad de funciones de las divinidades andinas y tienen que ver indudablemente con la lluvia. En cambio, donde este proceso está menos avanzado, el mundo Gloria (si bien no maneja en propiedad los fenómenos climáticos) tiene poder superior sobre los *parayoc* y las divinidades andinas del clima. Se acude a ellos como a una corte superior para conseguir la lluvia; citando a un pastor aymara de Lirima, E.T.T.: "El Señor Dios ordena y la Santa Tierra da, entrega, todo lo que tiene".

* Quedamos impresionados de la variabilidad demostrada por los Kallawayas y los andinos en general en materia de símbolos y ritos. Esta variabilidad y creatividad son realmente inimaginables. Sus rituales —de la lluvia y otros— nunca son repeticiones mecánicas, ni automatismos, ni formalismos, sino que se renuevan continuamente y se transforman rápidamente según la necesidad y las condiciones contextuales. Esto vale con mayor razón si tomamos en cuenta como variable contextual los diferentes grados y modos de mestizaje cultural. Un ejemplo es el *qallay*-ritual de Upinhuaya (p. 451). Todo esto hace sentir la necesidad de tematizar la historia de los rituales, hasta hoy no investigada (p.466).

4. El dios cristiano y los dioses andinos

"El dios católico y los dioses andinos se distinguen fundamentalmente en que el primero actúa según el principio de la gracia y la inmensidad: los humanos sólo pueden suplicarle a Dios por su gracia. Los dioses andinos actúan según el principio de la reciprocidad: Si los humanos nos traen ofrendas, nosotros les damos bienestar, suerte. Así es la lógica de la reciprocidad" (p. 531).

Esto es cierto, especialmente para el cristianismo reformatórico y para la teología y la práctica religiosa en las iglesias católicas de los países nórdicos de Europa. Sin embargo, en el catolicismo mediterráneo la contraparte del dogma (y visión) trascendentalista de Dios está siempre y fuertemente presente en la doctrina y en la práctica religiosa, y más aún en la religiosidad popular: el dogma de su encarnación en Jesucristo y la prolongación de ella en las Vírgenes y en los Santos. Es el dogma de la inmanencia divina, históricamente presente en la persona de Jesucristo. Los herederos de la religiosidad popular mediterránea (que

llenar ahora en forma masiva los santuarios andinos y las fiestas patronales de barrios populares y pueblos campesinos), ciertamente practican *semper et ubique* un ritual de reciprocidad con los Santos y las Vírgenes de su devoción, y con los Señores (de los Milagros, de los Temblores, Justo Juez, y Cruz de Mayo). Testigos de ello son las ofrendas: flores, cirios, bengalas, miniaturas de tipo *ex-voto*, coronas de plata, trajes de gala, billetes; y sacrificios personales, llamados ‘mortificaciones’, todo en el marco de un pacto sagrado con la divinidad en forma de promesas o ‘mandas’. Algunos ‘pagan su manda’ anticipadamente; otros la ‘pagan’ como una obligación sagrada de contraparte, o reciprocidad, después de recibir el favor (o ‘bendición’, o ‘milagro’) solicitado. Esta es una práctica muy generalizada en el mundo del catolicismo popular andino, tanto urbano como campesino. Por otra parte: ninguna instancia del magisterio de la Iglesia Católica la ha condenado o anatematizado jamás, aunque no faltan nunca las exhortaciones a ‘purificar’ tales prácticas de la religiosidad popular (interpretadas equivocadamente como “compraventa de favores”, lo que es inaceptable para la ortodoxia). La feligresía andina se justificaría en defensa de sus prácticas devocionales —como por ejemplo el “pago de la manda”— con el dogma de la inmanencia divina. La expresión “pagar la manda” es generalizada y típica para referirse al cumplimiento de una promesa, y demuestra la conciencia de una relación mutua y recíproca entre la divinidad y el devoto.

Dr. J.J.M.M. van Kessel

Iquique - 22 de Mayo, 1995