

LA COMUNIÓN DE LOS CERROS. RITUALIDAD Y ORDENAMIENTO SIMBÓLICO DEL PAISAJE EN UNA COMUNIDAD DEL ALTIPLANO SUR ANDINO*

THE COMMUNION OF THE MOUNTAINS. RITUALITY AND SYMBOLIC MANAGEMENT OF LANDSCAPE IN SOUTHERN ANDEAN HIGHLANDS COMMUNITY

*Francisco M. Gil García***

Este trabajo presenta una etnografía de los dos cerros tutelares de una comunidad de Nor Lipez (Potosí, Bolivia), atendiendo a su protagonismo en los rituales comunitarios y en el ordenamiento simbólico del paisaje. Luego de destacar su omnipresencia en la construcción del espacio social de la comunidad, se analiza el papel destacado de ambos cerros en diferentes expresiones de “ritualidad paisajística”. Para ello se presta atención a los espacios ceremoniales en y a partir de los cuales se desarrollan el llamado anual de lluvias (Chawpincha) y la festividad del Señor de Quillazas.

Palabras claves: espacios ceremoniales, paisaje, cerros.

This paper presents an ethnography of the two mountains guardians of a community in Nor Lipez (Potosí, Bolivia), paying attention to their prominence in community rituals and the symbolic management of landscape. After stressing its omnipresence in the construction of community social space, I analyze the role of this two mountains in different expressions of “landscape rituality”. Thus, I pay attention to the ceremonial spaces in and from which are developed the annual rite to call the rain (Chawpincha) and the fiesta of the Lord of Quillazas.

Key word: ceremonial spaces, landscape, mountains.

Introducción

Todos los grupos humanos, en mayor o menor medida, guardamos una relación singular con el entorno geográfico que nos hace ser-en-el-mundo, y que contribuye a que nos creamos dominadores del espacio y por tanto seguros en él. Así, cada pueblo buscará en el paisaje que le rodea los elementos sobre los cuales componer sus mitos, los enclaves donde ubicar a sus divinidades, las localizaciones hacia donde dirigir sus oraciones, expresiones culturales especialmente palpables en las sociedades tradicionales y entre esos mal llamados “*pueblos primitivos*”. En este sentido, el espacio físico deja de existir como mero entorno geográfico tan pronto empieza a ser habitado por el ser humano, transformado irremediabilmente en espacio social de acuerdo con la particular racionalidad cultural de cada grupo, y consecuentemente convertido en *paisaje*. Así, todo paisaje resulta

un producto de la percepción humana –sobre la cual pesan las ideologías y los sentimientos–, de manera que para mirar un paisaje primero hay que componerlo, delimitarlo existencialmente a partir de un punto central determinado en el tiempo y en el espacio, con lugares cualitativamente distintos, extendido de manera discontinua, en el que se dan tanto transiciones fluidas como límites tajantes, y en ningún caso relegado a zona neutral. De aquí que se utilice el término paisajismo para referir al género pictórico caracterizado por la representación de entornos naturales (paisajes) más o menos bucólicos, o al arte de diseñar parques y jardines, aunque construir un paisaje en términos socioculturales va mucho más allá del mero deleite estético. A efectos prácticos no puedo entretenerme mucho más en estas digresiones teóricas, aunque apelando a los extremos del tan manido binomio Naturaleza-Cultura concluiré que el paisaje encarna la culturización del espacio natural, su domesticación,

* Este trabajo deriva de la comunicación “El poder de los cerros: tradición oral, ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje andino”, presentada en la mesa redonda *Espacios ceremoniales andinos* celebrada 5 de octubre de 2011 en el Museo de América de Madrid.

** Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América). Correo electrónico: fmgilgar@ghis.ucm.es

su civilización, todo ello a partir de una malla de puntos de significado sociocultural en un tiempo concreto y dentro de una lógica particular. Por eso todos los pueblos han convertido sus paisajes en telón de fondo sobre el que proyectar sus mitos, miedos, metáforas y anhelos.

Sin lugar a dudas, para las gentes de los Andes, los cerros, las altas y nevadas cumbres de la cordillera, constituyen un punto de referencia destacado desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad. La tradición oral narra mil y una historias protagonizadas por los cerros y los habitantes fabulosos que allí habitan y que encarnan a distintas formas de alteridad más o menos extrema. Desde tiempos inmemoriales el paisaje andino está vivo, personificado; en otro tiempo y otro lugar las luchas entre distintos cerros fueron configurando el espacio geográfico que hoy podemos observar, dominado por los señores de las cumbres, llamados *apus*, *wamanis* o *awkillus* en Perú, y *machulas*, *achachilas* o *mallkus* en Bolivia. Estas entidades tutelares controlan los fenómenos meteorológicos, y son dueñas de los animales y plantas, salvajes y domesticados, que en ellos moran, incluso de las riquezas minerales que esconden en sus entrañas, recibiendo en este caso el nombre genérico de *tíos*, diablos, que tratarán de tentar a los lugareños con promesas de riqueza a cambio de sus almas. Por todo ello, las gentes de los Andes siempre han invocado a los cerros a fin de propiciar la multiplicación de cultivos y ganados y el buen curso de la vida social de las comunidades.

En el caso que aquí nos ocupa, puede decirse que la comunidad de Santiago (Nor Lípez, Potosí, Bolivia) vive, literal y simbólicamente hablando, a la sombra del Qaral y el Lliphi, sus cerros tutelares, sus *mallkus*. Así, el objetivo de este trabajo será el de esbozar una etnografía de estos dos cerros atendiendo a su protagonismo en la tradición oral y en la ordenación del paisaje de esta comunidad. Para ello, en primer lugar analizaré los distintos relatos que hablan del que denominaré “*paisajismo mítico*” de estos dos cerros que se remonta a un tiempo inmemorial y que tienen que ver con la civilización por parte del Inca de un paisaje antropomorfizado y en conflicto. Seguidamente, trataré de resolver la significación que los cerros Qaral y Lliphi tienen dentro del pensamiento local de las gentes de Santiago, para lo cual me fijaré en distintas manifestaciones comunitarias de lo que daré en llamar “*ritualidad paisajística*”, analizando

para ello el ritual de llamado de lluvia que esta comunidad celebra anualmente desde la cumbre del cerro Qaral, y la festividad del Señor de Quillazas, en la cual ambos cerros, y en particular el Lliphi, adquieren un protagonismo destacado.

La omnipresencia de los cerros en el paisaje cultural andino

Resulta evidente que el paisaje de los Andes está dominado por cerros y nevados, algo que ha marcado fuertemente los modos de pensar de sus gentes. Cerros que se constituyen así en elementos de referencia cultural de primer orden, desde época prehispánica hasta la actualidad, tal y como han dado buena cuenta la arqueología, la etnohistoria y la etnografía (v.gr. Gil y Fernández, 2008a). Los cerros sirven de base a las cosmologías y las mitologías; en torno a ellos se han generado creencias y se han desarrollado prácticas rituales, y a ellos se han ofrecido todo tipo de sacrificios, los más importantes en vidas humanas (Gil y Fernández, 2008b).

Pero, ¿por qué los cerros? ¿Qué tienen de particular las montañas, referencias estáticas en el orden espacial andino, para despertar entre los habitantes de los Andes un interés mantenido a lo largo del tiempo y resistente a los cambios socioculturales? La respuesta podría ser tan sencilla como que ellas siempre se han constituido como uno de los escenarios más proclives tanto para la proyección de historias y mitos como para la práctica de ritos de diverso signo; entornos salvajes, potencialmente peligrosos, que diferentes pueblos, en diferentes puntos del planeta y en diferentes períodos de la Historia han revestido de cierto halo de misterio y de sacralidad. En el caso que nos ocupa cabe sintetizar que para las gentes de los Andes los cerros fueron y son todavía lugares de origen, puntos de orientación direccional, destino de peregrinaciones, espacios económicos, escenarios para rituales y sacrificios, morada de alteridades más o menos extremas, entornos de aprendizaje ceremonial para los especialistas rituales. En este sentido, en su trabajo acerca de los dioses de los cerros en los Andes –hoy convertido en un clásico a veces injustamente olvidado–, G. Martínez (1983: 86-87) llama la atención sobre la “*ambigüedad*” que rodea a las ideas y prácticas en torno a los cerros, estableciendo así una clasificación según la cual éstos quedan asociados a 1) la provisión de

ganados y riquezas minerales, 2) la fertilización de los sembradíos y 3) la protección de la vida, el bienestar de las gentes y la provisión de prosperidad. De este modo, Martínez resuelve que los cerros, o mejor dicho las entidades tutelares que en ellos se localizan, pueden ser a la vez buenas o malas, y se comportarán con mesura o exceso en correspondencia al trato que reciban de los humanos.

De cerros, mitos, ritos y sacrificios trataron prolijamente las fuentes coloniales, destacando en particular su papel como lugares de origen o como puntos sagrados en el paisaje. Lugares de origen de las divinidades, pero también lugares de origen de diferentes pueblos, incluso de humanidades pretéritas, quedando así los cerros ligados a las cuevas, puertas de un mundo subterráneo del que emergen protagonistas de diversa categoría. Unos paisajes humanizados sobre los que se recrean mitos donde las pasiones mundanas se tornan en eje argumental; ciclos míticos protagonizados por Tunupa, Illimani, Illampu, Huayna Potosí, Sabaya, Sajama, los imponentes nevados y volcanes de las cordilleras andinas, titanes en lucha en un tiempo ancestral. Pero también paisajes humanizados en el entorno local que contribuyen a configurar los límites del espacio social de las comunidades. Cerros que, apelando a relaciones metafóricas, pueden ser considerados como un trasunto de la propia comunidad, y por tanto dotados de un cuerpo humano y por ende social (Bastien, 1996).

Asimismo, en tanto que puntos sagrados en el paisaje, los cerros constituyen al tiempo una de las categorías principales de *huacas* y el entorno más propicio para el establecimiento y adoración de las mismas (Astvaldsson, 2000; Sánchez, 1999). Una condición en virtud de la cual los cerros se convierten en escenarios para el ritual y el sacrificio, y por consiguiente en beneficiarios de ofrendas y pagos de distinta naturaleza. Cerros-huaca que el pensamiento local ordenará y jerarquizará (Morissette y Racine, 1973) en función del poder atribuido a cada uno de ellos, escogiendo así a sus favoritos o principales; y es que los cerros se comportan al estilo de los humanos a los que tutelan, reproduciendo sus formas de ejercer la autoridad comunitaria.

Es a estos cerros de primer orden a los que acuden precisamente los especialistas rituales (*yatiris*, *jampiris*, *pacos*, *altomesayoc*, *pampamesayoc*, *ch'amakanis*, etc.) dentro de su período de formación, para recibir sus enseñanzas y las de aquellas entidades tutelares que los habitan,

y reforzar así la efectividad de sus prácticas, ya sea para ejercer daño o para repararlo. Porque los cerros actúan como celosos tutores del saber ceremonial; por eso no resulta extraño que sea en sus “*calvarios*” y cumbres donde los aprendices de “maestro” realizan su toma de posesión y son juramentados (Fernández 2004; Contreras 1985). Por esta razón los cerros son objeto de culto, por su pertinencia en los rituales terapéuticos y por su comportamiento ambiguo en la generación y la sanación de aflicciones y dolencias. Poderosos cerros que el especialista recorrerá figuradamente en sus ensalmos, siguiendo un orden riguroso que va a coincidir con esas titánicas altas cumbres nevadas antes aludidas (Fernández, 1998a, 2004).

En cualquier caso, cada comunidad sabe cuál o cuáles son sus cerros de referencia, los que tienen “*mejor mano*” según lo que vaya a solicitárseles, a los que se sabe cómo atender de la forma adecuada en las diferentes letanías ceremoniales y cómo mejor pagar con ofrendas y sacrificios para que las peticiones surtan efecto, aunque en ocasiones la titularidad ceremonial de los cerros está compartida por varias comunidades, y es a éstos adonde, de acuerdo con un mestizaje de antiguas tradiciones indígenas y creencias cristianas, se encaminan peregrinaciones que pueden durar incluso varios días —quizás la más conocida y estudiada de todas ellas, la que asciende al Qoylluriti, en Cuzco, Perú, pero también otras muchas—.

Junto a este protagonismo en los paisajes imaginarios, los cerros también juegan un papel destacado dentro de los espacios económicos de las comunidades andinas. A excepción de las cotas más elevadas, donde la presencia de roca pelada y nieves y hielos perpetuos anulan o reducen al mínimo las posibilidades de vida animal y vegetal, lo cierto es que los cerros bullen de actividad agropastoril: sus faldas son aprovechadas para el cultivo de distintas variedades de *papa*, y a ellas se conduce también el ganado en busca de pastos y abrevaderos. Y es que a los cerros queda asociado un bien esencial para la vida: el agua; agua de manantial, agua proveniente del deshielo, agua de lluvia, una lluvia muchas veces atraída o llamada por los propios cerros o desde sus espacios sagrados (Gil, 2012). Sin embargo, porque nada es gratis dentro de esa lógica del pensamiento andino basada en el concepto de reciprocidad, los cerros constituyen un escenario idóneo para el ritual y el sacrificio, vehículo a través del cual *pagar* al cerro.

Los cerros andinos, en tanto que entidades vivas dentro del imaginario, tienen dueño; dueño del cerro y dueño de los animales que en él se crían, de las plantas que en él crecen y de los minerales que en su interior se atesoran. Un dueño encarnado en cualquiera de las múltiples entidades tutelares que moran en el cerro, y que como consecuencia de esa ambigüedad que caracteriza a las divinidades andinas pueden ser benefactoras o perjudicantes al mismo tiempo. El cerro, igual que da, puede quitar, por eso es peligroso. A ellos hay que aproximarse con respeto, negociando una serie de pagos y ofrendas que agraden a estas entidades tutelares que lo habitan, pero con precaución, pidiéndoles en la justa medida, sin caer víctima de la codicia, pues los cerros seducen, sí, pero también castigan (Bernard, 1990).

En función de lo que se pida al cerro, así habrá que retribuirle, con alcohol, hoja de coca y cigarrillo —una tríada recurrente en el mundo andino—, pero también poniendo en práctica una lógica del don basada en relaciones metonímicas de la parte por el todo. Para que el cerro interceda en la multiplicación de los recursos agrícolas y ganaderos, base del sustento de las comunidades, habrá que alimentarlo dándole de comer y de beber (Gose, 2001, 2004); maneras de mesa, comida ceremonial, ofrendas rituales, así es como las comunidades andinas establecen los criterios de relación que precisan para con los diferentes seres tutelares que pueblan los dominios del cerro. Sin embargo, para otros menesteres más delicados o peliagudos se requerirá de sacrificios mayores, sacrificios de sangre, prácticas idolátricas tal y como las vieron los religiosos de época colonial, y en cuya erradicación se aplicaron concienzudamente aunque con un éxito relativo a juzgar por su pervivencia actual, muchas veces mezclada con manifestaciones de catolicismo popular. Dentro de estos sacrificios, lo más habitual, hoy como ayer, resulta el ofrecimiento al cerro de una vida animal, si bien a veces las circunstancias exigen un pago mayor: una vida humana, a ser posible la de un niño o un adolescente; un ritual que en época de los incas recibía el nombre de *capacocha* (Duviols, 1977).

Si bien el sacrificio humano a los cerros andinos es muy anterior a los incas —como prueban, por ejemplo, las representaciones plasmadas sobre cerámica de la cultura Moche (siglos I-VI d.C.) de la costa norte del Perú—, el consenso actual es a considerar la *capacocha* como una práctica netamente

inca relacionada con los llamados “*santuarios de altura*”, complejos ceremoniales por encima de los 5.000 m.s.n.m., cuya evidencia arqueológica generalmente se ve reducida a exiguas estructuras arquitectónicas simples a las que están asociados restos óseos y leña (Reinhard, 1983), y sólo en contadas ocasiones momias que saltan a la primera página de las publicaciones especializadas (Reinhard, 2006; Reinhard y Ceruti, 2011). Unos santuarios de altura cuyo censo actual supera los 150 sitios repartidos entre Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, países estos dos últimos en los que se concentra la mayor parte de ellos, quizás porque la situación política del extremo meridional del Tawantinsuyu exigió de este tipo de rituales más que en otros sectores. En este sentido, la *capacocha* es interpretada en relación con graves crisis político-económicas, teniendo para P. Duviols (1977: 40) un carácter expiatorio de las culpas de ese gobernante considerado último responsable del curso de los acontecimientos; por ello las momias encontradas en cumbres del Ampato (Perú), del cerro El Plomo (Chile), del Lullaillo, del Toro o del Aconcagua (Argentina) apuntan a que los sacrificados eran niños pertenecientes a la alta nobleza, víctimas inocentes entregadas a las divinidades para aplacar su ira contra los hombres, mensajeros encargados de redimir los errores de sus progenitores en representación de todo su pueblo.

Considerando estos términos, en los cerros confluyen dos extremos antagónicos: multiplicación, orden y conservación por un lado, y esterilidad, caos y destrucción por otro. De ahí la importancia que en el culto a los cerros ocupan las ofrendas y el sacrificio, pagos que las comunidades hacen a las entidades tutelares que en ellos habitan a fin de mantenerlas satisfechas, porque un cerro hambriento o un cerro furioso es difícil de aplacar, pudiendo descargar su furia a través de lluvias a destiempo, inundaciones y granizos, o al contrario, bloqueando a las nubes de lluvia y originando pertinaces sequías, dando así lugar a épocas de escasez y hambruna. Por eso las sociedades andinas, campesinas y pastoriles, han puesto desde siempre tanto cuidado en estar a bien con los dueños de *sus* cerros.

Sin embargo, aun cuando todos los cerros son potencialmente peligrosos, algunos lo son más que otros, *cerros bravos*, y éstos son especialmente aquellos que albergan riquezas minerales en su interior; en ellos habita el *Tío*, el *Supay*, el *Muqui*, el

Anchanchu, el diablo a fin de cuentas, una creencia que quizás derive de las políticas coloniales de extirpación de las idolatrías, o en la que cuando menos la conquista espiritual del mundo andino tuvo mucho que ver. Por eso las actividades mineras entrañan tantos riesgos, porque los cerros que horadan están custodiados por entidades tutelares hambrientas de hombres, que entregan plata a cambio de almas (Absi, 2005; Fernández, 1998b; Gil, 2006; Nash, 1993; Salazar-Soler, 2006).

Por último, tratando de redondear esta breve y sintética introducción al universo de los cerros andinos, cabe apuntar que junto con diferentes tipos de diablos que tientan a los incautos con riquezas minerales, *las alturas* se encuentran habitadas por un sinfín de entidades tutelares peligrosas y burlonas (Rivera, 2008, 2010). Por eso no se puede acudir al cerro sin guardar las precauciones adecuadas ni mostrar el respeto debido, porque a fin de cuentas se está penetrando un espacio salvaje en los márgenes de la civilización, la cultura e incluso la humanidad: condenados, gentiles y vestigios de otras humanidades, *Mama-Huaca*, *Anchanchu*, degolladores de diversa ralea, afuerinos entrañables o antisociales, entidades miserables y envidiosas, diablos, por citar tan sólo algunos de estos habitantes del cerro que resultan peligrosos para los humanos.

En suma, valga esta reseña para ilustrar cómo las gentes de los Andes despliegan en torno a los cerros un abanico de experiencias culturales que hablan del modo en que históricamente vienen concibiendo el paisaje y su propia relación con el entorno, algo que permite bucear en lo ideológico y desde ahí penetrar en aspectos de organización sociopolítica y económica, y que a través de la ritualidad y el ordenamiento simbólico del paisaje los sitúa en una posición privilegiada dentro de lo

que son los espacios ceremoniales andinos. Pasaré a continuación al escenario local, tratando de concretar buena parte de estos puntos.

Santiago: una comunidad a la sombra de los *mallkus*

Abandonar el Salar de Uyuni por la península de Colcha “K”, en su orilla sureste, supone penetrar en los dominios de los cerros Qaral (4.997 m.s.n.m.) y Lliphi (4.848 m.s.n.m.)¹ (Figura 1), sólo superados en altura por el cercano cerro Kolligi (5.074 m.s.n.m.). Ambos se yerguen como puntos de referencia geográfica, visibles uno, otro o ambos desde muchas de las comunidades de la comarca, convirtiéndose así en protagonistas de distintos paisajes construidos y en destinatarios de las miradas, ofrendas y plegarias de los *comunarios*. Con todo, si hay una población para la que estos dos cerros Qaral y Lliphi cobran especial significación, ésa es la de Santiago “K” (provincia Nor Lípez, departamento de Potosí, Bolivia)², comunidad agropastoril de en torno a 350 habitantes, que a unos aproximadamente 3.800 m.s.n.m. queda encajada en la hoyada que se forma entre ambos, cortada por la quebrada Agua de Castilla, a través de la cual discurre un curso de agua estacional la mayor parte del tiempo seco.

Tal es el encajonamiento de Santiago entre estos dos cerros, que la comunidad no se divisa hasta que uno está prácticamente llegando, ya sea por la ruta que viene de Colcha “K” siguiendo el piedemonte del Lliphi, o por el camino que viene desde San Juan bordeando el Qaral; accediendo desde el sur, esta “invisibilidad” resulta aún mayor, pues en tal caso, ya se venga bordeando uno u otro cerro, hay además que cambiar de vertiente y salvar una colina que en



Figura 1. Los cerros Qaral y Lliphi sobresaliendo en el horizonte del Altiplano de Lípez (Fotografía del autor).

realidad forma parte del piedemonte del Qaral, y en la cual se emplaza un calvario consagrado al Señor de Quillazas. Ya en Santiago, resulta imposible obviar la imponente de ambas montañas, salvo que nos situemos a las afueras de la comunidad y mirando hacia el norte, en dirección al Salar. Las fachadas principales del corregimiento, del cabildo, del complejo educativo y de la posta sanitaria se encaran hacia el Lliphi, de manera que para acceder a estas instituciones es necesario mirar en dirección al Qaral. También al Lliphi se abren la plaza principal y la del cabildo, y la explanada anexa al sagrado de la iglesia, donde se celebra al santo patrón; un sagrado amurallado al que se entra de frente al Lliphi y se sale mirando al Qaral. Cuando cada lunes se celebra el acto cívico de izado de la bandera de Bolivia en el patio principal del núcleo educativo, los alumnos entonan el Himno Nacional mirando al Qaral, y el cuadro docente al Lliphi.

Nadie es ajeno a la presencia de estos dos titanes, ni siquiera niños o adolescentes, como dejó patente el taller de dibujo que en septiembre de 2001 planteé entre los alumnos del Núcleo Educativo “*Miguel Cuzco*”, integrado por la Unidad Educativa “*Franz Tamayo*” y el Colegio Técnico Humanístico “*Mejillones*”³. El tema fue “*Mi Comunidad*”, y la idea, que la dibujasen tal y como ellos la veían, persiguiendo yo un análisis de los usos del espacio social de la comunidad por parte de este sector de la población. Por lo estereotipado de los trabajos entregados, el experimento no ofreció los resultados entonces esperados, aunque sí me sirve en esta ocasión para ilustrar la preeminencia de estos cerros Qaral y Lliphi en la construcción del paisaje de la comunidad. De los 65 dibujos voluntariamente entregados por alumnos de entre 9 y 15 años, 45 ofrecieron una representación de Santiago con montañas al fondo. A priori puede pensarse que éste es el modo más *naïf* de pintar un paisaje: montañas nevadas sobre el horizonte, un camino que lleva hasta una casa, un árbol y una persona o algún animal, como todos hemos dibujado seguramente en más de una ocasión. Efectivamente, siete de estos dibujos (15,5%) reprodujeron una estampa similar, ofreciendo una vista nada representativa de Santiago. Sin embargo, un dibujo (2,2%) representó la silueta reconocible de ambos cerros, y seis (13,3%) la del Qaral. Además, cuatro (8,8%) identificaron expresamente al Qaral con su nombre, dos (4,4%) hicieron lo mismo con el Lliphi, y uno (2,2%) indicó el nombre de ambos cerros (Figura 2). Del total, 21 (46,6%) eligieron

una perspectiva de la comunidad que implica indefectiblemente identificar las montañas representadas al fondo con el cerro Qaral, mientras que sólo dos (4,4%) pintaron Santiago mirando al Lliphi, y uno (2,2%) escogió una perspectiva que obliga a identificar con estos dos cerros a las montañas que bordean su representación de la comunidad.

Considerando los datos anteriores, que el 68,8% de aquellos dibujos establecieron un vínculo estrecho entre la comunidad de Santiago y el cerro Qaral, y sólo el 8,8% lo hiciera con el cerro Lliphi, contrasta con esa morfología urbana en la que los principales edificios civiles, políticos y religiosos se orientan hacia el Lliphi, siendo a este cerro hacia el que se dirigen la mayor parte de libaciones que forman parte de distintos rituales. La explicación a esta aparente paradoja, a priori, podría ser sencilla. Si hiciésemos un corte topográfico oeste-este del emplazamiento de Santiago, el perfil en forma de M quedaría: cerro Qaral, comunidad de Santiago, una pampa descendente hacia Agua de Castilla, cerro Lliphi. Así, lograr una perspectiva completa de la comunidad con el Lliphi al fondo implica subir un buen trecho del Qaral, y además sacar de espaldas todos los edificios relevantes anteriormente señalados. Sin embargo, desde la pampa que se extiende entre Santiago y Agua de Castilla, simplemente alejándose un trecho de la comunidad, se obtiene una perspectiva mucho más representativa de ésta, con el cementerio, las canchas de deporte (espacio de gran relevancia para niños y adolescentes), la posta sanitaria, la caseta del motor que provee de luz eléctrica y la iglesia en primer término, la plaza con su quiosco de música, las fachadas principales del corregimiento y del complejo educativo, y el Qaral al fondo. En términos meramente pictóricos, ésta sería la razón por la que casi el 70% de los dibujos que recogí en 2001 ofreciesen una imagen de Santiago tutelado por el Qaral. En materia simbólica, sin embargo, hay otros motivos que contribuirían a explicar esta aparente preeminencia del Qaral frente al Lliphi, y que son precisamente los que en las páginas que siguen iré desentrañando desde el ritual. Pero antes de entrar en esta materia me gustaría, a fin de ahondar un poco más en una etnografía de los cerros Qaral y Lliphi, señalar una cuestión fundamental que tiene que ver con la construcción del espacio social de la comunidad de Santiago a partir de estos dos referentes paisajísticos.

Volviendo a ese perfil en forma de M, diremos que el vértice inferior en el que se ubica la comunidad

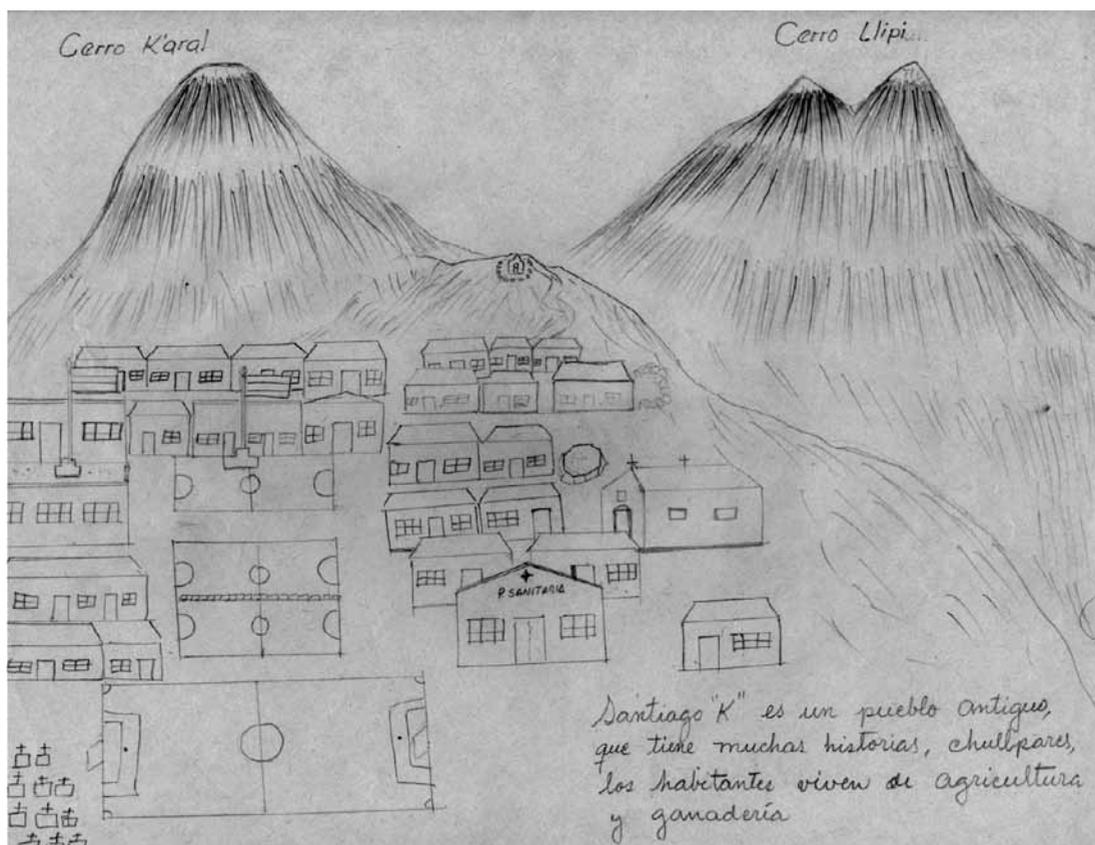


Figura 2. Santiago: “mi comunidad”. Dibujo realizado en septiembre de 2001 por Mariluz Jimena Salvatierra Yura (9 años), alumna de la Unidad Educativa “Franz Tamayo”, de la comunidad de Santiago.

de Santiago corresponde con el espacio culturizado seguro, mientras que a medida que ascendemos hacia los vértices superiores que representan a las cimas de ambos cerros penetramos en esas “*alturas*” peligrosas habitadas por entidades peligrosas y terribles; sólo reconvertidas temporalmente estas cimas –y en especial la del Qaral– en lugares medianamente seguros al transformarse en escenarios para el rito. Así, mientras que las faldas intermedias y el piedemonte de ambos cerros –lo mismo que la pampa en torno a Agua de Castilla, vértice topográfico de ambas vertientes– juegan un papel importante en las actividades económicas de los comunarios en tanto que terrenos propicios para el pastoreo, la agricultura y horticultura, la recolección de leña, plantas medicinales, e incluso para la “*caza menor*”, también constituyen la morada de esos *otros* que infunden terror a las gentes de la comunidad: chullpas (*gentiles*), condenados, apariciones burlonas y entidades tutelares terribles⁴.

Paisajismo mítico de los cerros Qaral y Lliphi

Antes de entrar a comentar cuestiones directamente relacionadas con el simbolismo de los cerros Qaral y Lliphi, me resisto a comentar –aún de manera sucinta, pues de ello me ocupé ya en otro lugar con mayor detalle (Gil 2008b)– su protagonismo en la construcción del paisaje mítico en medio del cual se ubica la comunidad de Santiago.

Según cuentan, en un tiempo inmemorial los cerros hablaban entre sí, como también los animales conversaban entre ellos; los cerros hablaban y se desafiaban unos a otros, para ver quién dominaba, quién tenía que mandar. De la pelea entre el Qaral y el Lliphi, don Erasmo, uno de mis interlocutores más pacientes y buen conocedor de las tradiciones y los *costumbres* (= ritos) de la comunidad, me ofreció el siguiente relato:

Dicen que el Qaral y el Lliphi se habían disgustado entre ellos. Y decían que uno

era más fuerte, y el otro decía que no, yo soy más. Así entre los dos se habían dicho. Discutían, y bueno, finalmente ya han dicho: 'Bueno, ¿quién es más?'. Y bueno, se pusieron a pelear los dos, a ver quién gana. Y justamente el Qaral ya se pone a pelear y le sacó, dice, el corazón pues al Llipo con su waraka, con la honda que tiene. Con eso lo hondeó hasta allí, a la pampa. Hasta ahí, dice, que con su honda; que lo ha hondeao, dicen. Ahí quedó el corazón de Llipo, por eso le llaman Llipo-Llipo a ese cerrito. En la pampa está pues, hecho del corazón de Llipo. Y el otro, claro, el otro no ha podido pues. El corazón de Qaral ha sacado [el Llipo], pero muy poco. Acasito no más, ese Pujtín que decimos. Ahí no más, muy cerca lo ha hondeao. El de él, más lejos. Mira que por eso han discutido entre ellos: el uno quiere ser más, el más superior. Así pues, la jerarquía: el uno quería ser el más superior, el otro que el más superior quería, que el más superior... Así, que quién tiene más fuerza. Y así se sacaron [el corazón] entre ellos. Ya el otro [= Llipo] sacó también su corazón [al Qaral], pero no lo ha hondeao lejos, acasito no más, enfrente de Uchumiles. El otro está más lejos, en la pampa del río Grande. De este lado, ahísito. Ahí existían pues. Pero es un cuento no más (Erasmus Condori Ticona. 60 años. Santiago, 2002).

También don Fermín, uno de los hombres que más *saber* acumula en Santiago, *Tata Umachi* (máximo especialista ritual) de la comunidad hasta 2004, habla de este enfrentamiento, aunque introduciendo en la historia la figura del Inca:

El rey Inca, dicen que ha sacado su corazón, o sus corazoncitos [a los dos cerros]. Es el rey Inca, que se los ha unido a su Madre [= Pacha Mama]. Antes, antes debe ser este cerro, antes. ¿Pero de qué tiempo será? Dijeron que hablaron. Su cabeza [del Llipo], todo, está cortao, allí en Milqui Pampa, río Grande, dice. Ahí está, su cabeza ahí está. Así es, exactamente. El rey Inca acabaría acusado. Lo mismo que para este otro, aquí atrás, el Qaral. También a éste. El rey Inca, igual que hace así con su honda, así le voló su cabeza. Todo del

Llipo, en aquella pampa está, hasta el río Grande. Y de este Qaral es el Pujtín, atrás de Uchumiles. Eso es, claro. Tienen su cosa los cerros, pues. De qué tiempo será. Así no más, amiguito (Fermín Bernal Ticona. 75 años. Santiago, 2002).

Sintetizando, según la versión de don Erasmus, Qaral y Llipo eran dos cerros rivales, que en disputa por ver quién de los dos era más fuerte entraron en combate con sus hondas. El Qaral arrancó el corazón de Llipo y lo lanzó lejos, a la Pampa de Río Grande, hacia el oeste, dando origen al cerro Llipo-Llipo. El Llipo, por su parte, arrancó el corazón al Qaral y lo lanzó en la misma dirección, aunque éste cayó más cerca, resultando entonces el cerro Pujtín (4.225 m.s.n.m.). Para don Fermín, por el contrario, sería el Inca quien mutilase a ambos cerros, no sólo sacándoles el corazón, sino arrancándoles de un hondazo sus cabezas, siendo éstas, una vez arrojadas a la pampa, las que darían origen al Llipo-Llipo y al Pujtín (Figura 3). Por este motivo, me explicaron, la cumbre de ambos cerros está como desmochada, y por lo mismo el Llipo presenta un cráter a media altura, donde iría alojado su corazón.

Ambos relatos hablan pues de un paisaje antropomorfizado a partir del cual se ordena el espacio y se compone una geografía mítica: los cerros están ahí, majestuosos, imponentes, atrayendo hipnóticamente las miradas de las gentes, proyectando su sombra sobre la comunidad de Santiago. Sólo hay que explicarse por qué están ahí, domesticando con ello su naturaleza salvaje, civilizándola. Unos cerros humanizados y un paisaje antropomorfizado que constituyen así un trasunto de nuestro propio mundo, proyectando sobre él pasiones, ambiciones, disputas, todas ellas muy humanas. Sin embargo, la versión de don Fermín, en la que el Inca se convierte en tercer protagonista del combate entre titanes, ofrece un interés añadido en tanto que remite a ese rol que desde el llamado *pensamiento andino* se atribuye a los Incas, el de ordenadores del paisaje. Pero antes de abordar esta cuestión y de relacionarla con la tradición oral santiagueña sobre los cerros Qaral y Llipo, presentaré otras dos versiones protagonizadas igualmente por el Inca. Ambas me las contó don Félix Raimundo Quispe Ticona, forastero asentado hace años en Santiago, profesor inactivo, que en 2004 ocupaba el cargo de corregidor. Nos habíamos citado un par

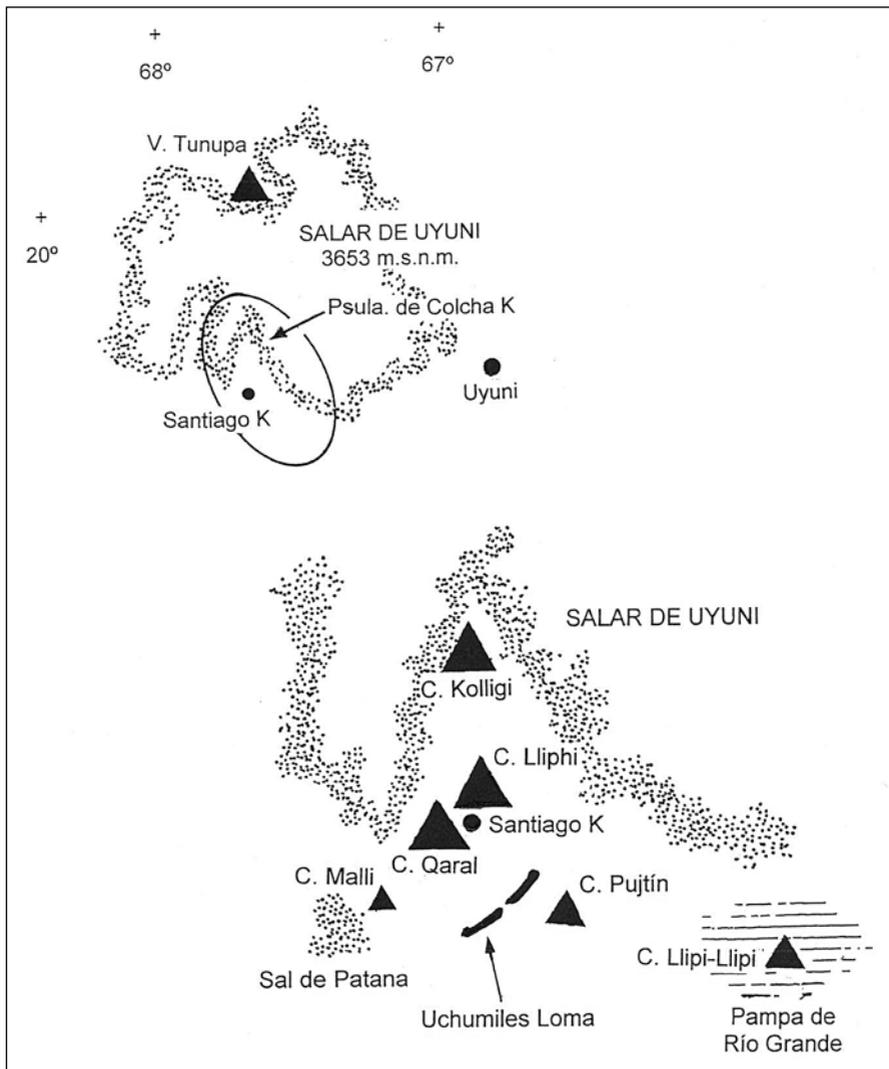


Figura 3. Croquis del paisaje mítico construido a partir de la tradición oral sobre los cerros Qaral y Lliphi (Dibujo del autor).

de días después de la celebración del “Llamado de Lluvia” de ese año, por la noche, después de que, en el ejercicio de su cargo, prendiera el motor de gasóleo que da luz a la comunidad durante dos horas diarias, a petición suya, pues yo estaba por dejar la comunidad y él quería hacer un balance de lo que había sido mi trabajo de campo en aquella temporada. Fue por tanto una entrevista bastante formal, larga, en la que por momentos se invertían los papeles de entrevistador y entrevistado. Comentamos la celebración del *costumbre* en el Qaral, y tras avisarme de que las historias de los cerros son “*cuentos de las personas antiguas, de los abuelos*”, me ofreció los siguientes relatos protagonizados por el Inca y el cerro Lliphi:

1ª versión.

El Inca caminaba siempre surgiendo [= haciendo surgir] oro. Aquellos tiempos era muy atrás. Entonces este cerro, Llipi, se negó a entregar su oro. Y como el Inca tenía mucho poder en este tiempo, y él se negó se negó, entonces el Inca renegó [= se enfadó] y tomó su honda y le hizo volar la cabeza, que fue a asentarse en la Pampa de Río Grande, que hoy se ve como un corazoncito que está ahí en la pampa. De ese modo me contaron que ese cerro se negó a entregar su mineral, y no entregó. Sí, así cuentan. Así ha debido ser, pero las versiones que hablan en ese sentido hablan

de que... La cabeza del cerro Qaral es el Pujtín que le llaman. También se la voló. Ahí bajó. Siempre el Inca buscaba oro; entonces [la cabeza] fue muy cerquita no más. El corazón del Llipi es el Llipi-Llipi, que está en la pampa.

2ª versión.

El Inca caminaba por los cerros y los sacaba la agüita. Tenía su bastón; con él punzaba y ahí salía el agua. Entonces lo vemos ahí al lado, porque en el cerro Llipes hay varias partecitas en las que sale agua. Podemos hablar de... bueno, infinidad de agüitas que hay en el Llipes (Félix Raimundo Quispe Ticona. 43 años. Santiago, 2004).

De acuerdo con este testimonio, Qaral y Lliphi no estarían enzarzados en una disputa resuelta por el Inca de modo expeditivo como me había contado don Fermín, sino que éste actuó *motu proprio* para obtener las riquezas de los cerros, ya fueran minerales o acuíferas. Ambos relatos se relacionan estrechamente con el ordenamiento del paisaje, aunque desde distintos prismas. La primera versión, explica la presencia en la Pampa de Río Grande de ese otro cerro, el Llipi-Llipi, y también el origen del cerro Pujtín, términos análogos a lo presentado anteriormente por don Erasmo y don Fermín: el Inca arranca de un hondazo la cabeza (o el corazón, según me contó don Erasmo) del Lliphi y la cabeza del Qaral, que al tocar nuevamente tierra se transforman en nuevos cerros. La segunda versión, por el contrario, no tiene tanto que ver con la construcción del paisaje regional sino con la explicación de elementos del paisaje propios del cerro Lliphi: las fuentes de agua, denominadas generalmente por los lugareños como “ojos de agua” desde una lectura metafórica del paisaje como cuerpo. En cualquier caso, en ambas versiones el Inca es presentado como ordenador del paisaje, y porta dos elementos de gran trascendencia, su honda y su bastón, que permiten entroncar estos mitos locales con el ciclo mítico de tradición inca de los Hermanos Ayar y el personaje de Ayar Cachi, que con su honda reorganizó parte del paisaje que él y sus hermanos atravesaron.

Ya sea poniendo paz de manera expeditiva entre los dos titanes enfrentados, o extrayéndoles sus riquezas minerales y acuíferas, la figura del Inca presentada en estos relatos sobre los cerros Qaral

y Lliphi queda en total consonancia con la imagen que de los incas se recrea en ese otro ciclo de la tradición oral santiagueña que trata de la guerra entre los chullpas y los incas. Como planteé en otro lugar (Gil 2005, especialmente 211-216), se cuenta que los chullpas, antiguos presolares, vivían en un estado de guerra total, al que la *pax incaica* puso fin por la vía de las armas. Esta pacificación forzosa conllevó el exterminio de buena parte de los chullpas, muriendo más tarde los supervivientes a consecuencia de la explotación a la que fueron sometidos, obligados a trabajar hasta la extenuación y a satisfacer exorbitantes tributos. De este modo, identifiqué entonces al Inca con el Sol, representando así la conquista de los chullpas por los incas y la salida del astro rey un mismo acontecimiento mítico de doble lectura que pone fin al *tiempo de los chullpas* y abre otra Edad dentro del pensamiento local y su discurso histórico. Al margen de estas otras historias, lo que aquí me interesa destacar es el hecho de que igual que los incas ponen paz entre los chullpas a través de la guerra, así el Inca de estos relatos pone paz entre los cerros Qaral y Lliphi enfrentados en eterno combate por decidir quién era el más fuerte; e igual que los incas exterminaron a los chullpas en la batalla, así el Inca zanja la disputa mutilando a ambos titanes. Del mismo modo, si los incas acabaron con los chullpas supervivientes a través de la explotación económica, ese mismo Inca arremete ferozmente contra unos cerros que no quieren entregarle sus riquezas. Pero al mismo tiempo, cambiando el punto de vista, las historias sobre los chullpas y los incas también refieren que fueron estos últimos quienes perfeccionaron la agricultura de los chullpas, un dato que podría relacionarse con el hecho de que el Inca referido por don Félix utiliza su bastón para hacer brotar fuentes de agua, elemento indispensable para el cultivo de los campos.

Antes de pasar a comentar la ritualidad paisajística de los cerros Qaral y Lliphi, no quisiera dejar de mencionar un último relato que sobre el primero de ellos en concreto me ofreció don Félix. Quizás por su condición de forastero y por haber recorrido varias comunidades como profesor, don Félix suele tener siempre dispuesta una apostilla según la cual en Santiago se cuenta ésta o aquella historia, aunque en otra parte existe una versión diferente. Por eso, después de referirme a las dos versiones protagonizadas por el Inca que he presentado anteriormente, superado un breve silencio dubitativo, y con el aviso

previo de “no sé si le gustará”, me contó este otro relato que había oído “por ahí”:

El cerro Qaral dicen que era un hombre. Un cerro hombre, ¿ya? Tenía su enamorada de Tunupa, allá al otro lado del Salar [de Uyuni], al lado de Llica. Entonces estos cerros se habían enamorado, y habían tenido un hijo. Y este cerro Qaral se lo había traído su hijo aquí; le había quitado al Tunupa. Y ahí atrás hay un pequeño cerrito: Malli lo llaman. Ése es. Pero Tunupa estaba allí, y como Qaral era hombre no podía dar leche. Entonces su madre, para que su hijo se alimente, hizo a la tierra... cavó un hoyito y ahí se lo dejó su leche, ¿no?, que le llaman la Sal de Patana, una partecita del Salar de Uyuni, que llega a caer eso, su leche de Tunupa. Ahí como en un ahoyadita está (Félix Raimundo Quispe Ticona. 43 años. Santiago, 2004).

Contrastando este relato con el ciclo mítico de Tunupa (Juanez 1991: 1-40), llama la atención que el cerro Qaral no aparece en ningún momento vinculado a este volcán, la divinidad más importante del Collao dentro de la mitología de tradición preinca, desplazado posteriormente por Wiracocha. Una diosa Tunupa, como recogen T. Gisbert, J. C. Jemio y R. Montero (1994: 433, 435-436) al tratar del entorno mítico de la región de Carangas, relacionada con el fuego y los volcanes pese a ser también quien abrió el eje acuático Titicaca-Desaguadero-Poopó-Uyuni, y que los españoles consideraron un apóstol (San Bartolomé o Santo Tomás) que habría predicado el Evangelio en los Andes, y que distintas leyendas lo relacionan con la lucha entre San Miguel y el demonio. Muy a grandes rasgos, Tunupa era una pastora de inigualable belleza, a la que todos deseaban y envidiaban a la vez, pretendida por Illimani, Huayna Potosí, Illampu y Sabaya, y de la cual era amigo, protector y confidente Sajama, quien la amaba en secreto⁵. Con engaños, Huayna Potosí sedujo a Tunupa y mancilló su virginidad; un Huayna Potosí que don Félix cambia por Qaral en su relato. Ultrajada y encinta, Tunupa huyó. Al enterarse Sajama de la noticia acudió vengativo al encuentro de Huayna Potosí, aunque según otras versiones dirigió todo su odio contra Sabaya, un *apu* con el que comparte un ciclo mítico particular. Para el combate, ambos titanes emplearon su honda

como arma, mutilándose mutuamente, y brotando manantiales de agua de sus entrañas destripadas; exactamente, según he presentado, como sucede en la lucha entre Qaral y Lliphi, e igual que cuando el Inca dirige su honda contra éstos o hinca en ellos su bastón. Entretanto se desataba una guerra entre titanes, Tunupa anduvo errante por el Collao; ya había dado a luz a su hijo, inundando el lago Poopó con la hemorragia del parto. Al poco tiempo el niño enfermó y murió, siendo enterrado por su madre en los arenales de Quillazas, donde actualmente se levanta un importante santuario de peregrinación. Abatida, Tunupa apretó su pecho, brotando de sus senos tal cantidad de leche que inundó la región, originando así el Salar de Uyuni. Allí se dejó estar, y poco a poco fue recobrando su belleza.

A la vista de esta historia, tengo la impresión de que don Félix mezcló datos de aquí y de allá, infiltrando al Qaral en un ciclo mítico que no le pertenece, o quizás mezclando versiones de otros mitos en un intento de satisfacer mi curiosidad por los cerros en general y los *mallkus* de Santiago en particular. Tal vez su advertencia de “no sé si le gustará” dejase ya entrever que el relato que seguiría a continuación no gozaba de la misma categoría que los anteriores. En cualquier caso, no creo que ello reste validez a sus otras dos historias sobre el Inca y los cerros Qaral y Lliphi. En realidad, no creo que el hecho de que don Félix componga un nuevo mito a partir de otros deba ser invalidado, sino que más bien demuestra que la tradición oral está viva, y que el paisaje se construye de forma dinámica por aquellos que lo experimentan de manera sensible. Pudiera ser incluso que el relato que explica la presencia del cerro Malli y del paraje de Sal de Pantana tenga validez para las gentes que habitan en aquellos pagos; yo no lo he comprobado, y desde luego para los santiagueños lo que cuenta son los otros relatos, sus propias historias.

Llamando lluvia desde el cerro: el ritual del *chawpincha*⁶

Si bien es cierto que lo más habitual en los Andes es que los “*llamados de lluvia*” constituyan ritos coyunturales (Gil 2012), la comunidad de Santiago celebra su *chawpincha* todos los meses de noviembre, dos semanas después de la festividad de Todos los Santos, aunque sin fecha fija. La noche de antes, las autoridades rituales de la comunidad y los pasantes de ese año se reúnen

en el cabildo, donde realizan distintas lecturas de la hoja de coca y llevan a cabo diferentes *ch'allas* de alcohol acompañadas de letanías por las que se pide permiso para celebrar el ritual a ambos cerros Qaral y Lliphi, a Dios y a la *Pachamama*, a distintos santos y vírgenes, a *los antiguos*, a los míticos fundadores de la comunidad y al alma de quienes en vida fueron *Tata Umachi* (máxima autoridad ritual en la comunidad), a todos los cuales se ofrecen distintos pagos. A la mañana siguiente, con la amanecida, los comunarios, convocados por la campana de la iglesia, emprenden el ascenso al Qaral, cada uno por su cuenta, a su ritmo, siendo frecuente que se vayan formando grupos por el camino; las autoridades rituales son las primeras en iniciar la marcha. No existe un carácter procesional en este ascenso, siendo el objetivo juntarse arriba, aunque la mayoría procura llegar a tiempo a cada una de las tres "*paradas*" intermedias desde donde quienes dirigen el *costumbre* piden permiso al cerro para subir o le advierten de que ya están subiendo para que les sea favorable, y ofrecen plegarias, coca y alcohol, curiosamente no hacia la cima del Qaral, hacia donde dirigen sus pasos, sino en dirección al Lliphi, que queda en frente. Alcanzando la explanada de la precumbre, una piedra que evoca una llama recostada da la bienvenida a quienes hasta allí han llegado, siendo reconocida con coca y serpentinas o lanas de colores, y a la que en el momento de bajar de vuelta a Santiago se ofrecerá coca y alcohol en abundancia hasta el año próximo. Un poco más allá está el lugar donde se desarrollará el ritual, marcado por un afloramiento rocoso en forma de arco, en el que están dispuestas unas rústicas bancas de piedra. Por encima de este emplazamiento todavía restan unos 500 metros de abrupta ladera hasta alcanzar la cima del cerro, en la que según dicen hay un santuario inca del que quedan algunos muretes muy derruidos y una plataforma de piedra, descripción que encaja perfectamente con la morfología de los santuarios de altura de época Inca (Reinhard, 1983, 2006; Reinhard y Cerutti, 2011). Los santiagueños no se aventuran tan arriba, y personalmente tampoco he llegado tan alto ni he visto este dato consignado en los estudios arqueológicos sobre la región, lo cual no quiere decir que efectivamente en la cumbre del Qaral pudieran hallarse las ruinas de un santuario de altura. De ser así, la ritualidad paisajística de este cerro estaría ratificada por una continuidad de las creencias prehispánicas a pesar de las políticas coloniales de extirpación de las idolatrías, y por

ende intensificada; no en vano los santiagueños se refieren a veces a este cerro como Qaral Inca, nombre compuesto que denota su poder.

Una vez en el sitio del "*Llamado de lluvia*" se prende una suerte de fuego sagrado que habrá de mantenerse encendido hasta el final, alimentado con *coa* u otros inciensos. Se sacrifica una llama macho, cuya sangre es ofrecida al Lliphi a través de libaciones; reunidos todos los presentes de frente a este cerro, se elevan plegarias de lluvias, bonanza y prosperidad para la comunidad, acompañadas de la oración del Padre Nuestro (Figura 4). Mientras se carnea la llama sacrificada y se va cocinando, los entendidos preparan distintas mesas rituales para el cerro, y las "*bebidas*" que constituyen parte esencial del ritual (agua o alcohol en los que se diluyen distintos ingredientes molidos). Se desentierra el tesoro de la comunidad, se procede a su recuento y se hacen nuevas aportaciones, pues el ritual sirve tanto para llamar a las lluvias como para atraer la prosperidad económica a Santiago. En asamblea, se juzga el mandato del Corregidor durante ese año, y se tratan asuntos de especial trascendencia para la vida social de la comunidad. Leída el acta de la reunión y repasadas las cuentas del tesoro, éste es enterrado de vuelta y regado con esas "*bebidas*" antes preparadas por los entendidos. Acto seguido se da de beber de estos mismos preparados a todos los presentes, y se ofrecen libaciones al Lliphi que van destinadas a los *mallkus*, a la *Pachamama*, a las comunidades vecinas... a todos los "*sedientos*", para que a nadie falte y todos tengan prosperidad, y para que los males se alejen de Santiago (Figura 5). Con los líquidos que quedan, junto con las aguas de distinta procedencia que algunos han aportado al efecto, se riega generosamente el lugar donde está enterrado el tesoro. Es también éste el momento de buscar en la naturaleza signos que sirvan de augurio sobre el éxito del ritual y por tanto de su efectividad en la atracción de lluvia. Superado este momento culmen del ritual, y tras dar de comer al Qaral y a la *Pachamama*, los asistentes celebran un banquete comunitario, y el ambiente festivo se prolonga durante la tarde. De regreso en Santiago, la celebración se continúa en casa de quienes ese año han patrocinado el ritual.

A los efectos que me interesa destacar aquí de ritualidad y paisaje, llama la atención que en distintos momentos del desarrollo de este "*Llamado de lluvia*" se brinda repetidamente con el cerro Lliphi, y sólo al final se da de beber y de comer al cerro



Figura 4. Don Fermín Bernal Ticona, *Tata Umachi* de la comunidad de Santiago, ofreciendo un brindis al cerro Lliphi desde el cerro Qaral durante la celebración del “Llamado de Lluvia” de 2004 (Fotografía del autor).



Figura 5. Comunarios de Santiago elevando sus plegarias al cerro Lliphi desde el cerro Qaral en el momento final del “Llamado de Lluvia” de 2004. Sobre el cielo despejado, un Arco Iris, interpretado como signo de buen augurio y del éxito del rito (Fotografía del autor).

Qaral, que por otra parte dicen los santiagueños que es el más importante de ambos, el principal, el más poderoso, donde supuestamente está el santuario de época Inca, donde se esconde el tesoro de la comunidad, desde donde se llama a la lluvia. ¿No resulta paradójico? Pero además, no sólo ocurre así en este ritual, también en otros *costumbres* que se celebran en Santiago, como puedan ser aquellos en honor al Señor de Quillazas a los que me referiré a continuación. En este sentido, en la ritualidad paisajística de la comunidad de Santiago se observa una comunión de ambos cerros que anula esa preeminencia de uno sobre otro remarcada tanto desde la construcción de los paisajes míticos como desde la consideración que el pensamiento local hace de estos *mallkus*. Una comunión en la que participan además otras entidades tutelares tanto andinas como provenientes del catolicismo popular, entre las cuales destaca la asociación –que no su identificación sincrética directa– que en las plegarias se hace entre el cerro Qaral y el Patrón Santiago.

Relaciones Cristo –apu– cerro en la festividad del Señor de Quillazas

Recordando la epopeya de Tunupa a la que antes me referí, Quillazas es el arenal donde fue enterrado el hijo que esta deidad montañosa alumbró durante su periplo, y donde desde el siglo XVII se levanta uno de los santuarios indígenas de mayor devoción en Bolivia junto con los de la Virgen de Urkupiña y Nuestra Señora de Copacabana, atrayendo también a peregrinos de Perú y del Noroeste argentino. El Señor de Quillazas, festejado durante el mes de septiembre, es santo patrón de los arrieros, y por ende de los transportistas en general, homólogo así al San Cristóbal católico. Precisamente por esto, Quillazas es una festividad de especial importancia para cierto sector de la comunidad de Santiago, los chilaleños, originarios de la estancia Chilalo, por detrás del Lliphi, que pese a haberse trasladado a vivir de forma permanente a Santiago hace ya largo tiempo, siguen manteniendo allí casa, chacras y corrales, y llevando con orgullo esta identidad; por tradición, estos chilaleños se emplearon en el tráfico caravanero, y hoy son los únicos en Santiago que siguen criando y pastoreando llamas. Con ellos he compartido en 2001 la *costumbre* en honor a Quillazas, en el pueblo, en casa de don Enrique Quispe, y en 2002 su *fiesta*, en la iglesia, en casa de Nepomuceno Exequiel y en el ya mencionado

calvario consagrado a esta entidad tutelar a las afueras, en una colina emergente en el piedemonte del cerro Qaral. Sin entrar en los detalles del ritual ni de la fiesta (Gil, 2010), quisiera llamar la atención sobre el hecho de que, como en el “*Llamado de Lluvia*”, todas las libaciones, todos los brindis ofrecidos a los cerros en el trascurso del *costumbre* son destinados al Lliphi, ignorando por completo a un Qaral que, insisto, se supone *mallku* principal de la comunidad de Santiago. En teoría, y según me contaron, alcohol y sangre del llamo sacrificado como parte del ritual han de ofrecerse en dirección a los cuatro puntos cardinales, siempre, para conciliar a los distintos elementos del paisaje y a las entidades tutelares que en ellos residen, pero en la práctica, cumplido un primer brindis protocolario en este sentido, en el resto de ocasiones sólo vi brindar con el Lliphi. Evidentemente, el Qaral está presente en todas las letanías y plegarias, unas veces por sí mismo, otras asociado al Lliphi, pero a estos efectos de brindis con el cerro no es más que un “*protagonista secundario*” en la marcación de un paisaje ritualizado, otro más entre varios.

Considerando precisamente estas letanías, el Señor de Quillazas queda identificado como “*señor de los ganados*”, caracterización que asimismo podría estar evocando a esa entidad tutelar andina que representa al cerro o, mejor dicho, al “*dueño del cerro*”. Sin embargo, para los chilaleños el Señor de Quillazas no es el cerro, sino Cristo: el Cristo de los ganados.

Ahora bien –aun sin entrar en cuestiones de catolicismo popular y culto a los santos en los Andes–, tal vez no debiéramos perder aquí de vista que la incorporación de Jesucristo al sistema religioso andino lo convierte en *Taytacha* (quechua) o *Tatala* (aymara), “*nuestro padre pastor*”, el *Agnus Dei* (Cordero Pascual) convertido en un pastor de hombres que, investido de “*poderes metapastorales*”, cuida de sus rebaños y fertiliza sus campos de cultivo, dueño del espacio y el tiempo sociales con el que se imponen la necesidad de negociar desde esa lógica de reciprocidad que articula las relaciones con unas entidades tutelares andinas que suelen ser bondadosas y crueles al mismo tiempo (Abercrombie 2006: 427-430). Entonces, desde esta perspectiva, el Cristo-santo asume las mismas facultades que desde el pensamiento local corresponden al *apu*, la entidad tutelar del cerro, no en el sentido de una deidad que habita en la montaña, sino haciendo que *apu* y cerro sean la misma cosa: una entidad

tutelar, un jefe (*mallku*), la fuerza ordenadora del paisaje culturizado, dueño de los animales y plantas que crecen en sus laderas (espacios salvajes), de los pueblos, los sembradíos y los corrales de ganado (espacio domesticado); un cerro que se convierte, como detalla X. Ricard (2007: 53-75), en “*pastor de hombres*”. A él corresponde, junto a la *Pachamama*, el papel de ordenador, guardián y fertilizador; por eso se apela a él para llamar a las lluvias (fuente de vida), que a su vez devendrán en prosperidad, bonanza para la comunidad. Teniendo en cuenta que los cerros (masculinos y femeninos) son entendidos desde el imaginario de un paisaje antropomorfizado, la relación biunívoca entre *apu* y cerro es articulada de acuerdo a las mismas reglas metafóricas y metonímicas que la establecida entre santo e imagen, esto es, creando una unidad simbólica que polariza la atención de los devotos, anima sus deseos y esperanzas y canaliza sus expectativas, haciendo que la referencia de orden material (cerro, imagen) pueda visualizarse y, a partir de ahí, favorecer una interrelación directa. Por este motivo, señala M. Marzal (2002: 280-282, 411-412) los *apus* van a ser cristianizados y santificados en calidad de “*intermediarios/santos andinos*”: entidades puestas en el paisaje por Dios para vigilar y proteger a las comunidades, para premiarlas o castigarlas, “*realidades sagradas que alimentan a los hombres de parte de Dios*” y a las que por esta razón hay que mantener atendidas y satisfechas.

En tales términos, como el resto de santos populares, el Señor de Quillazas ejerce de intermediario entre el plano de existencia del aquí-y-ahora en que habitan las gentes de la comunidad de Santiago y ese otro mundo de “*las alturas*” donde moran Dios, los *apus* y los cuerpos celestes, con quienes éstas interactúan según las reglas de reciprocidad que determinan el pago de ofrendas en el contexto del *costumbre*. De este modo los santiagueños –o al menos parte de ellos– reafirman su opción a influir sobre sus propios destinos, comprendiendo que los “*poderes metapastorales*” del Cristo-*apu* quedan plasmados en el espacio-tiempo de un paisaje vivo. Un Cristo entendido como santo-imagen materializado en una cruz, que se transforma en Cristo-*apu* cuando el Divino Pastor se funde con el “*dueño del cerro*” y pastorea entonces tanto a los ganados como a los seres humanos. Y es que en el culto a este señor venerable confluyen elementos propios del catolicismo popular y de los sistemas religiosos andinos, manejados de manera

diferenciada de acuerdo con la naturaleza de los espacios ceremoniales implicados en la celebración del rito y la fiesta.

Al fusionar a Cristo con el *apu* el primero pasa entonces no sólo a habitar los espacios del cerro, sino a convertirse en el cerro mismo. Por este motivo no existirá un único Jesucristo ajustado al dogma cristiano, sino diferentes cristos, cada uno asociado a su correspondiente paisaje sagrado, cada uno con sus propios espacios ceremoniales. Esto es lo que ocurre con el Señor de Quillazas en Santiago, quedando este Cristo-*apu* adscrito a los dos cerros Qaral y Lliphi que ejercen de *mallkus* de la comunidad, y que nuevamente actúan en comunión: el Qaral detenta un papel destacado en las plegarias, y también recibe “*libaciones indirectas*”; al Lliphi se le ofrecen “*libaciones directas*”. Cerros en los que pastan los rebaños y en cuyas faldas se ubican los canchones para su recogida; rebaños propiedad del cerro, rebaños pastoreados por Cristo, rebaños

guardados por el Señor de Quillazas. Cerro, Cristo y santo que se funden en una misma entidad tutelar referenciada en el paisaje y protagonista de su ritualidad y su ordenamiento simbólico.

Consideraciones finales

Encarnando en ellos a dos titanes, la tradición oral de la comunidad de Santiago se sirve de ambos los cerros Qaral y Lliphi para componer un paisaje mítico a través del cual se racionalizan distintos accidentes del entorno orográfico e hidrográfico de la comarca; relatos en los que están presentes elementos de la mitología andina tales como la guerra entre cerros y la intervención del Inca como pacificador y ordenador del paisaje. Por otra parte, ambos cerros, Qaral y Lliphi, juegan un importante papel en eso que he denominado como ritualidad paisajística, siendo destinatarios de distintos *costumbres*, invitados a beber o a brindar según proceda, diferenciación ésta en la que se detecta una aparente contradicción entre lo que los santiagueños dicen y hacen: brindan muchas más veces con el Lliphi que con el Qaral a pesar de que es a éste al que consideran principal y al que dan de beber en el contexto del *Llamado de lluvia*, ritual propiciatorio para la fructificación de las cosechas, la multiplicación de los rebaños y la prosperidad de Santiago, y que desempeña además una función de cohesión de la comunidad comparable a la que se logra durante las fiestas en honor del santo patrón.

Con todo ello, he tratado que esta presentación etnográfica de estos dos cerros contribuya a ilustrar desde lo concreto aspectos generales sobre los cerros en el mundo andino. Para todas las culturas, las montañas han sido siempre objeto de seducción salvaje, morada de sus dioses y escenario de múltiples peligros. Resulta imposible ignorar su majestuosidad en el entorno y su protagonismo en el paisaje, un paisaje muchas veces construido en derredor suyo, como demostraron aquellos dibujos que recopilé en 2001, y a través de los cuales, antes incluso de conocer los paisajes míticos y de tener acceso a la ritualidad paisajística de estos dos cerros, los niños y adolescentes de Santiago ya me dejaron claro que la suya es, precisamente, una comunidad a la sombra de los *mallkus*.



Figura 6. Desde el calvario en el cerro Qaral, Nepomuceno Exequiel ofrece libaciones de alcohol al cerro Lliphi. Sobre la ladera de éste, un gran canchón para el ganado (Fotografía del autor, 2002).

Referencias Citadas

- Abercrombie, T.A.
2006 "Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia de una comunidad andina" [1998], Institut Français d'Études Andines-Instituto de Estudios Bolivianos-Cooperación ASDI-SAREC, La Paz.
- Absi, P.
2005 "Los ministros del diablo". El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí, IRD-IFEA-PIEB -Embajada de Francia, La Paz.
- Astvaldsson, A.
2000 "Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde". Tomo 4. Las Voces de los Waka's [1997]. Cuadernos de Investigación 54, CIPCA, La Paz.
- Bastien, J.W.
1996 "La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino" [1978], Hisbol, La Paz.
- Bernad, C.
1990 "Seducción o Castigo: el poder de los cerros en la Sierra del Ecuador", *Folklore Americano* N° 50: 213-228, México.
- Contreras, J.
1985 "Subsistencia, ritual y poder en los Andes", Mitre, Barcelona.
- Duviols, P.
1977 "La capacocha. Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu", *Allpanchis* N° 9: 11-57, Cuzco.
- Fernández Juárez, G.
1998a "Los Kallawayas: medicina indígena en los Andes bolivianos", *Colec. Humanidades* 23, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
1998b "Iqiyu y Anchanchu: Enanos, demonios y metales en el altiplano aymara", *Journal de la Société des Américanistes* N° 84 (1) 147-166, París.
2004 "Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales". Quito: Abya-Yala.
- Gil García, F.M.
2005 "Batallas del pasado en tiempo presente: 'guerra antigua', civilización y pensamiento local en Lípez" (Dpto. Potosí, Bolivia), *Bulletin del Institut Français d'Études Andines* N° 34(1): 1-24, Lima.
2006 "La parte por el todo, ya nunca más y así siempre". Memoria, ética e identidad en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia), o de cómo un sacrificio obstruye el resurgir económico, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* N° 6. <http://nuevomundo.revues.org/document1931.html> (puesto en línea 16.03.2006).
2008a "Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina, en *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*" (G. Fernández y J. M. Pedrosa, eds.), Calambur, Madrid, pp. 145-196.
2008b "A la sombra de los mallkus". Tradición oral, ritualidad paisajística y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia), *Revista Española de Antropología Americana* N° 38 (1): 217-238, Madrid.
2009 "Llamando lluvia desde el cerro. Ritualidad paisajística y cohesión social en una comunidad de Nor Lípez" (Potosí, Bolivia), Ponencia presentada al 53º Congreso Internacional de Americanistas (Ciudad de México, 19-24 de julio de 2009), Simposio ANT-28 "Espacios Ceremoniales Andinos: aspectos históricos y antropológicos", Francisco M. Gil García y Mónica L. Gudemos coords. Ms. [Volumen monográfico con los trabajos escogidos del simposio en preparación].
2010 "De casa al cerro pasando por la iglesia". El culto al Señor de Quillazas en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia), *Revista Española de Antropología Americana* N° 40(1): 261-286, Madrid.
2011 "Lo que a nadie asusta pero a todos preocupa". Etnografía de los miedos cotidianos en una comunidad del altiplano sur boliviano, *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* N° 17(33): 59-95, Caracas.
2012 "Loren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos". Rituales para llamar la lluvia en el centro y sur andino, *Revista Española de Antropología Americana* N° 42(1), Madrid [En prensa].
- Gil García, F.M. y G. Fernández Juárez
2008a (coords.) "El culto a los cerros en el mundo andino". Dossier monográfico incluido en el N° 38(1) de la *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid.
2008b "El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso", *Revista Española de Antropología Americana* N° 38(1): 105-113, Madrid.
- Gisbert, T., J.C. Gemio y R. Montero,
1994 "El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca", *Revista Andina* N° 12(2): 427-485, Cuzco.
- Gose, M.
2001 "Aguas mortíferas y cerros hambrientos". Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino, Editorial Mamahuaco, La Paz.
2004 "Aguas mortíferas y cerros hambrientos". Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino [2001]. Quito: Abya-Yala (2ª ed. revisada y corregida).
- Juanéz Pérez, D.
1991 "Leyenda del Tunupa y cuentos aymaras". Comité Departamental de Etnografía y Folklore de Oruro, Oruro.
- Martínez, G.
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes", *Journal de la Société des Américanistes* N° 69: 85-115, París.
- Marzal, M.
2002 "Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina", Pontificia Universidad Católica del Perú-Editorial Trotta, Madrid.
- Morissette, J. y L. Racine
1973 "La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua", *Recherches Amérindiennes au Québec* N° 3: 167-188, Québec.
- Nash, J.
1993 "We eat the mines and the mines eat us. Dependency and exploitation in Bolivian tin mines", Columbia University Press, Nueva York.
- Reinhard, J.
1983 "Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de las ruinas en las altas cumbres andinas", *Cuadernos de Historia* N° 3: 27-62, Santiago de Chile.
2006 "The Ice Maiden: Inca Mummies, Mountain Gods, and Sacred Sites in the Andes" [2005], National Geographic Society, Washington (2ª edición revisada).

Reinhard, J. y M^a C. Ceruti

2011 "Inca rituals and sacred mountains. A study of world's highest archaeological sites", Cotsen Institute of Archaeological Press, Los Angeles (CA).

Ricard Lanata, X.

2007 "Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate", Institut Français d'Études Andines-Centro Bartolomé de Las Casas, Lima.

Rivera Andía, J.J.

2008 Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario, Revista Española de Antropología Americana N° 38(1): 191-215, Madrid.

2010 Una geografía imaginaria del Perú. Aproximaciones a los espacios y a sus moradores en la tradición oral contemporánea del área andina, en Voces de la Tierra. Relatos sobre montañas y lagos (J.A. Lloréns, C. Rodríguez y J.J. Rivera), Serie Tradición Oral del Perú. Vol. 1, Instituto Nacional de Cultura, Lima, pp. 35-89.

Salazar-Soler, C.

2006 "Supay Muqui, dios del socavón. Vidas y mentalidades mineras", Fondo editorial del Congreso del Perú, Lima.

Sánchez Garrafa, R.

1999 "Wakas y Apus de Pamparaquay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau-Apurímac", Optimice Editores, Lima.

Notas

¹ De acuerdo con los mapas del Instituto Geográfico Militar boliviano (de los cuales tomo las cotas indicadas) la grafía oficial de ambos topónimos sería Caral y Llipe, siendo por otra parte frecuente encontrar sus nombres escritos como Karal, K'aral o Kjaral, y como Llipe o Llipi. En la actualidad parece que se han impuesto las formas Qaral y Lliphí, que son las que utilizaré en estas páginas.

² Cabría pensarse que, siguiendo una práctica frecuente en las viejas etnografías, estoy enmascarando aquí el nombre de la comunidad de Santiago "K", cuando en realidad se trata de éste: la letra "K" responde a una antigua demarcación cantonal hoy en desuso, aunque mantenida todavía en algunos topónimos de Nor Lípez como parte incorporada a los mismos. Sin embargo, los santiagueños sólo citan el nombre completo de su comunidad en instancias más o menos oficiales, y ocasionalmente para diferenciarla de la vecina Santiago Chuvica. Así, siguiendo los usos de la toponimia local, y a efectos prácticos de escritura y lectura, en lo sucesivo emplearé el nombre acertado de comunidad de Santiago.

³ Desde aquí, mi agradecimiento a la dirección y a todo el cuadro docente del Núcleo Educativo "Miguel Cuzco", por las atenciones dedicadas a mi persona y el tiempo prestado a mis talleres con los alumnos en cada una de mis estancias de trabajo de campo en Santiago entre 2001 y 2004.

⁴ No quisiera extenderme aquí demasiado en esta asociación de los cerros Qaral y Lliphí con los espacios del miedo de la comunidad de Santiago, pues de ello me ocupé ya con detalle en trabajos anteriores (Gil 2008a, 2011), a los cuales remito al lector interesado.

⁵ Note el lector que todos estos personajes son también importantes cerros, algunos con nieves perpetuas, de la Cordillera Occidental, otra muestra más de esa antropomorfización del paisaje aquí comentada.

⁶ Ofrezco a continuación una reseña de este ritual en función de los objetivos del presente trabajo. Para una descripción etnográfica más detallada del mismo y su interpretación ver Gil 2008b, 2009.

