

La muerte y el mundo espiritual en las actividades socioproductivas de las poblaciones campesinas del Municipio de Torotoro

Amílcar Zambrana Balladares¹

Resumen

La problemática abordada en nuestro artículo tiene que ver con los discursos y prácticas sobre la muerte y el mundo espiritual en el contexto de las actividades socioproductivas de las poblaciones campesinas del Municipio de Torotoro, norte de Potosí. Durante la exposición de nuestro argumento subrayamos la importancia que tiene, para las comunidades campesinas de Torotoro, conocer y guardar observancia a las normas de convivencia con los muertos y otros seres espirituales del universo en el que viven, para que sus actividades socioproductivas tengan buenos resultados y se mantenga la paz y la armonía entre los elementos del cosmos.

Desde periodos prehispánicos, entre otros elementos, los discursos y prácticas sobre los muertos y los seres míticos han permitido articular el trabajo comunitario y afrontar los riesgos que implica producir alimentos en un medio adverso (con lluvias inciertas y posibles heladas). Entre las estrategias que permitieron afrontar aquello, consideramos que una de las más importantes tiene que ver con el desarrollo de actitudes y aptitudes de sensibilidad y contemplación permanente de su entorno y sus cambios. Sin embargo, estas concepciones y prácticas religiosas (de origen prehispánico) frecuentemente son interpeladas y presionadas en su convivencia con otras civilizaciones y sus modelos de desarrollo, formas de vida y pensamientos religioso.

Palabras clave: Muerte y seres míticos, interculturalidad, territorialidad.



Abstract

The problem addressed in our article has to do with the discourses and practices about death and the spiritual world in the context of the socio-productive activities of the peasant populations of the Municipality of Torotoro, north of Potosí. During the presentation of our argument we underline the importance that it has, for the peasant communities of Torotoro, to know and observe the norms of coexistence with the dead and other spiritual beings of the universe in which they live, so that their socio-productive activities have good results. and peace and harmony between the elements of the cosmos is maintained.

Since pre-Hispanic periods, among other elements, the discourses and practices about the dead and mythical beings have made it possible to articulate community work and face the risks involved in producing food in an adverse environment (with uncertain rains and possible frosts). Among the strategies that allowed us to face this, we consider that one of the most important has to do with the development of attitudes and skills of sensitivity and permanent contemplation of their environment and its changes. However, these religious conceptions and practices (of pre-Hispanic origin) are frequently challenged and pressured in their coexistence with other civilizations and their models of development, ways of life and religious thoughts.

Keywords: Death and mythical beings, interculturality, territoriality.

Introducción

Si existe una experiencia que de modo universal nos provoca incertidumbre y es un misterio para los humanos es sin duda la muerte. Así, mueren seres amados, familiares, amigos, mascotas, plantas y hasta nosotros mismos. Desde el punto de vista de la biología, la muerte simplemente supone la extinción de la vida, es decir, la finalización de la existencia de los organismos vivos (animales o vegetales). En antropología, sin embargo, el problema plantea mayor complejidad que en ciencias naturales, pues esta realidad orgánica y universal contrasta con una diversidad de concepciones, percepciones y representaciones sociales, así como con una multiplicidad de comportamientos, actitudes y rituales aprendidos, compartidos y recreados continuamente por los diferentes grupos sociales. Por ello, cabe subrayar que no existe una sola forma de interpretar la muerte, ni de actuar frente a ella, como tampoco existe una cultura universal que le dé un significado “único” y “verdadero”.

Por otro lado, la diversidad de casos reportados y documentados por los antropólogos da cuenta de que existen múltiples interpretaciones sobre lo que pasa después de la muerte en el mundo andino²; la mayoría de ellos coinciden en que la muerte marca el inicio de una nueva etapa en la vida y que no implica necesariamente el final de la existencia del ser. Así, por ejemplo, para muchos pueblos indígenas de la zona andina, la muerte es el principio de nuevas experiencias, aprendizajes y responsabilidades por parte de los seres cuyos cuerpos han muerto. Debido a que la descripción de esta diversidad de concepciones rebasa los objetivos de nuestro artículo, aquí no la realizaremos; sin embargo, sí abordaremos específicamente la forma en que las comunidades rurales del norte de Potosí comprenden lo que pasa después de la muerte, como parte del contexto en el que se establece la relación entre ella y la producción agropecuaria. Para ello, apelaremos a los datos obtenidos entre la población campesina del municipio de Torotoro, departamento de Potosí, Bolivia³.

Como punto de inicio, planteamos que, aunque la colonización europea conllevó un sistemático y prolongado proceso de dominación sobre los pueblos conquistados; en la actualidad, continúan vigentes concepciones, representaciones y prácticas prehispánicas sobre la muerte y el territorio andino, al que se considera sagrado. Dichos patrones desafían a la modernidad eurocéntrica y a sus unívocas cultura occidental y religión judeocristiana. A nuestro juicio, la vigencia de esta forma alterna de procesar la muerte principalmente tiene que ver con tres cosas: Primero, con el hecho de que la tradición cultural local y los recursos simbólicos con los que ésta cuenta -para hacerla inteligible y asimilable- aún son eficientes para enfrentar a la muerte y luego recomponer el orden social interpelado por dicho suceso. Segundo, con el hecho de que los modos particulares de concebir y experimentar esta realidad están articulados, de modo interdependiente,

2 Por ejemplo, ver cronistas como Garcilaso De la Vega (Comentarios reales de los Incas); Felipe Guamán Poma de Ayala (Nueva crónica y buen gobierno); Pedro Cieza de León (Crónica del Perú: el señorío de los Incas); Pablo Joseph de Arriaga (La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)); Francisco de Ávila (Dioses y hombres de Huarochiri); Cristóbal de Molina “El cuzqueño” (Ritos y fábulas de los incas).

3 Para este artículo, empleamos datos etnográficos recogidos entre 2019 y 2020 en la región de Norte Potosí.



con otros elementos culturales con los que entran en correlato y adoptan sentido lógico, al ser parte del mismo sistema de relaciones sociales. Tercero, porque estos conceptos, discursos y prácticas son el producto de una racionalidad alterna, un pensamiento mítico, que subyace a todas las acciones (ritualizadas o no) del hombre andino. Dicho pensamiento da sentido a la forma en que son percibidos los acontecimientos y la realidad, por parte de la población de ascendencia cultural indígena.

1. Abordaje metodológico

En función a nuestro problema de investigación, que tiene que ver con la forma en que, para los campesinos de Torotoro, es percibida su relación con la muerte y el mundo espiritual en la producción agrícola, la recolección de datos empíricos requirió que asumiéramos un enfoque cualitativo, de carácter etnográfico. Dichos enfoque y metodología nos permitieron introducirnos en la vida social y cultural de los diferentes actores sociales; es decir, prestar atención a sus hábitos, conductas, modos de sentir, percibir, interpretar y proyectar su realidad. Se trató, en otras palabras, de poner en ejecución un conjunto de técnicas de investigación para describir las prácticas de la gente e interpretar los significados que sobre ellas tiene la misma gente. Para este efecto, desarrollamos técnicas de investigación cualitativa, tales como la observación participante y las entrevistas individual y colectiva (historias de vida, entrevistas a profundidad, grupos focales). El trabajo de campo se realizó entre el año 2019 y 2020), con aproximadamente treinta personas pertenecientes a comunidades campesinas de Torotoro.

2. Resultados y discusión

La muerte, desde la tradición oral andina

Desde épocas prehispánicas, los pueblos de la región andina asignaron a la muerte una importancia sustancial, tanto en su vida diaria, como en sus sistemas de comprensión, interpretación y representación de la realidad. Desde una visión cíclica, en la que la historia y el tiempo no son lineales ni definitivos, sino circulares y reversibles (Fernando Silva 1998), la muerte representa una etapa más en la existencia de los sujetos, pero no su inexorable final, como en la cultura occidental. Ella permite el paso de un mundo hacia otro, el tránsito del mundo de los vivos hacia el mundo de los muertos, donde los difuntos pasan al plano de lo indómito y lo oculto, transformándose en espíritus protectores y benefactores de su grupo social, si éste los honra y rememora habitualmente; o se convierten en seres malignos y peligrosos, si su sociedad no guarda observancia a las normas de convivencia tradicionales o simplemente si su grupo social los olvida (Harris, 1983; Van den Berg, 1990).

Tiempo y espacio

A partir de nuestros hallazgos empíricos y por la literatura revisada, planteamos que el campesino torotoreño por lo menos vive entre dos dimensiones espaciotemporales: una de ellas está ocupada por la comunidad campesina y los animales y plantas que cultiva. La otra, en cambio, está ocupada y representada por el mundo de la oscuridad, por lo oculto y encubierto, por lo que no ha sido domesticado y permanece indómito, por lo *puruma* (virgen). Dicha dimensión es el territorio del mundo espiritual, *anchanchu*, *supay*, *sagra* (seres generalmente maléficos) y los muertos (que tienen ambivalencia, porque pueden ser benéficos o maléficos). Aunque en el imaginario local, estas dimensiones territoriales no siempre tienen fronteras claras (pues a veces irrumpen en el territorio de los seres míticos involuntariamente, y pueden ser afectados por ello), los campesinos de Torotoro han aprendido a respetar y cumplir con las normas de convivencia social propias de cada uno de estos territorios (que son tiempos y espacios dominados por humanos o por seres míticos).

Una expresión de la importancia que, para los pueblos andinos tiene la muerte y los seres míticos, tiene que ver con su particular concepción de tiempo y espacio, así como con la asociación que establecen entre el mundo espiritual, las estaciones del año y el territorio. Según esta, el calendario andino está dividido en dos épocas o periodos temporales (Jocquenghem, 1999; Harris, 1983): el primero está asociado al ámbito masculino (*awti*), a un tiempo seco, soleado y frío; el segundo, en cambio, está asociado al ámbito femenino de la realidad, a la llegada de la época lluviosa, húmeda y fértil (*Jallupacha*). La permanencia o el cambio de estaciones conllevan implícita la realización de una serie de ceremonias, rituales y ofrendas cuyos principales destinatarios son los muertos y los seres espirituales que pueblan el universo social andino.

La explicación mítica que rige este ritual consiste en que, en concordancia con la narrativa oral andina, las acciones humanas pueden romper el estado de equilibrio y armonía del universo y, si es que no se realizan rituales para pedir permiso de intervenir en la naturaleza y así restaurar el orden y la armonía con las fuerzas telúricas, el caos dañaría la producción agropecuaria y generaría la llegada de infortunios para la comunidad. En este sentido, Gerardo Fernández explica que:

... [el entorno geográfico “vivo”] exige con periodicidad convites, agasajos, *ch’allas* y ofrendas diversas; si los hombres no satisfacen este tipo de demanda alimenticia ritual corren el riesgo de sufrir alguna desgracia en su propia familia. (1994:156)

En esta narrativa mítica, las personas viven en un mundo en el que animales, plantas, espejos de agua, pampas, montañas y otros parajes, tienen personalidad y mantienen una frágil relación armónica, solidaria y complementaria (Albó, 1992). En esta lógica, el universo andino también está ocupado por una diversidad de seres espirituales que gobiernan diversos tiempos y espacios.

Continuando con la idea anterior, numerosos estudios sobre la religiosidad andina nos informan que, en distintos periodos del año, los espacios físicos de la comunidad son

susceptibles de ser dominados por espíritus ancestrales. Por ejemplo, los meses de agosto y febrero son significativos para la comunidad andina porque, según ella, son periodos donde la Pachamama tiene hambre y “abre la boca para comer”. En esta lógica, cualquier accidente o calamidad ocurrida en estos meses es interpretada como el efecto de no haber atendido adecuadamente al “hambre de la Pachamama”, con rituales suplicatorios, mesas ceremoniales y otros pagos materiales y simbólicos.

Es por esta razón que, durante el periodo en que se marca el ganado, se siembra o se cosecha, la comunidad se esfuerza por entregar sahumeros con q'uwas y fetos de ganado, también sacrifica a sus mejores cabezas de ganado camélido para ofrendarlas a la Pachamama, en un ritual llamado “wilancha (de willa: sangre)” (Albó, 1992: 226). Cabe mencionar que, los meses en los que el trabajo se intensifica, los habitantes de la zona andina acrecientan sus rituales y sus ofrendas con el fin de reestablecer el equilibrio con el mundo espiritual, el ciclo agrícola y el espacio productivo.

En estos casos, los espíritus beben, se alimentan y se alegran: Consumiendo mediante el fuego los objetos ceremoniales ofrendados por las familias campesinas (Ochoa 1976: 11); a través de quienes comen la carne de las llamas sacrificadas (que no tiene sal ni condimento); mediante el alcohol que los campesinos consumen a nombre de los achachilas (dioses de la naturaleza) y los espíritus de sus ancestros.

En el mismo sentido, los primeros días de noviembre marcan el inicio del periodo en que las almas de los muertos vuelven a sus comunidades para deleitarse, alimentarse y beber junto a sus familiares. En este caso, los muertos consumen la bebida y el alimento ofrendado por sus seres amados mediante las personas que visitan sus hogares para rezar y acompañar a su familia. Es el mismo principio por el cual las familias regalan panes, dulces, frutas y bebidas sin alcohol a los niños que visitan la casa de la familia doliente para rezar y cantar alabanzas, pues es a través de ellos que las almas se alimentan y alegran. En este mismo sentido, Hans Van den Berg explica:

Todos los participantes en estos ritos de los difuntos reciben algo de los alimentos preparados para esta ocasión y colocados sobre la ‘tumba’ de las almas, no en retribución por las oraciones, los cantos o la música, sino que, para ayudar a los familiares a alimentar a sus difuntos, porque las almas se alimentan por medio de las personas que consumen lo preparado para ellas. (1990: 57)

Al igual que en febrero, agosto, noviembre, los primeros viernes de cada mes y los aniversarios de los diferentes seres espirituales andinos (asociados con los “Santos” de la Iglesia Católica), la población de ascendencia indígena urbana y rural realiza el ritual de la *q'uwa*, con motivo de ofrendar mesas blancas y suplicar que la Pachamama, u otro ser espiritual, les permita que el ingreso al nuevo ciclo sea benigno con la comunidad, y que las acciones humanas desarrolladas en este nuevo *Pacha* (tiempo-espacio) no rompan el equilibrio de la naturaleza. Cabe subrayar que la realización de este ritual es parte de las normas de convivencia de la comunidad, el mundo espiritual y el territorio; el incumplimiento a estas normas de relación intersubjetiva (comunidad – mundo físico – mundo espiritual) se constituye en una falta que podría tener como efecto la desgracia para la familia y la comunidad. Con respecto a la necesidad de realizar adecuadamente los ritua-

les, Van den Berg explica: “Aquí se trata, concretamente, de la ejecución regular, correcta y devota de los diferentes ritos y de las fiestas religiosas” (1990: 135). De este mismo modo, la inobservancia a la norma cultural que exige que las familias campesinas ofrenden q’uwas a la Pachamama para sembrar en ella, por cambio de religión o por olvido, es interpretada por la comunidad como la causa de la llegada de plagas, la sequía, la helada u otras calamidades (PRATEC: 2002).

Como producto de la presión ejercida por la colonización europea, muchas ceremonias y fiestas de origen prehispánico se encuentran encubiertas en el calendario de celebraciones oficiales de la Iglesia Católica. Como en todo proceso de encuentro cultural disímil, esta institución religiosa se ha esforzado por cambiar el contenido y los significados originales de las celebraciones religiosas indígenas para reemplazarlos por otros culturalmente más acordes con su sistema de dominación; sin embargo, al parecer, este esfuerzo ha tenido un éxito parcial, pues detrás de las celebraciones católicas continúan vigentes, y gozando de mucha vitalidad, lógicas, sentidos y propósitos prehispánicos.

El culto a la muerte y a los seres míticos se explicita en la realización periódica de rituales al espíritu de sus muertos, como el encendido de velas que los días lunes muchas familias realizan en torno a la imagen de sus seres queridos; la realización de las “misas de almas”, que por encargo de los familiares se realizan en la Iglesia Católica; la celebración de la fiesta de los Difuntos, a principios de noviembre; las ofrendas que se hacen en honor a los espíritus que moran en áreas deshabitadas; las ofrendas y libaciones que los padres de niños asustados hacen a la zona en que se asustaron; los diversos rituales que se realizan en torno a los recién nacidos y no bautizados, para garantizar su seguridad emocional; entre otros.

Intuimos que la realización de los diversos rituales y eventos festivos agrocentrícos tienen el propósito de restaurar la armonía y tejer lazos de reciprocidad y solidaridad con la naturaleza, a través de la mediación de los difuntos; asimismo, tienen el propósito de restituir a los muertos en el grupo social al que pertenecieron en vida. Así, por un lado, los muertos son incorporados al conjunto de seres espirituales que ayudan y protegen a su comunidad de origen; y, por otro lado, se constituyen en modelos ideales a imitar, por parte de las generaciones más jóvenes del grupo.

Relación con el territorio

El hombre andino conoce detalladamente su espacio y emplea una serie de estrategias y recursos nemotécnicos para aprehender sobre la realidad social de su territorio; reconocer cada parte de él e identificar sus características y atributos individuales. Así, por ejemplo, nuestra entrevistada dice lo siguiente:

Cada familia, en su propio territorio conoce qué lugares son peligrosos, sabe cómo hacer sus rituales. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 13/10/19)

Entre dichas estrategias podemos mencionar el uso de toponimias que hacen alusión a las características morfológicas de la zona, a los elementos naturales que en ella existen, al color y temperatura de la tierra, a la proximidad o lejanía de su comunidad, de

entre otros factores. Como parte de estos conocimientos se destaca el conocimiento que los campesinos tienen acerca de la presencia de seres espirituales en espacios y tiempos concretos.

Asimismo, los comunarios reconocen detalladamente cuándo un lugar es peligroso, o no. A continuación, Victoria nos informa lo siguiente:

Donde hay esos lugarcitos ¿no ve?, [donde habitan los malignos. Término frecuentemente repetido por nuestros entrevistados] siempre te va a dar sueño, dice, [Recurrentemente legitima sus afirmaciones empleando el término: “dice”, en alusión a lo que su comunidad conoce y enseña], cuando te descansas te hace dormir. Y algunos llegan a aparecer en otro lugar distinto al que estaban, no donde estaban. Dice que a otro lugar les arrastra siempre. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

Los campesinos de la zona andina tienen certeza de que el universo en el que viven también está ocupado por los espíritus de los muertos y por espíritus que habitan e influyen en su realidad. Desde esta perspectiva, si no respetan y cumplen las normas de comportamiento tradicionales, los espíritus pueden causarles enfermedades, ocasionarles pesadillas, hacerles advertencias (en sueños o en otros momentos), ¿impedir? que tengan buena producción agrícola, pecuaria o minera.

Castiga el alma cuando no le obedeces. Así ofrendas, *phillus*, todos los vecinos, así los que conocían, así le llevan, rosca le llaman ¿no ve? [¿Al cementerio?] No. Mesa preparado hay. Ahí llevamos, esta mesa para el alma es. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

Sin embargo, si los sujetos honran a sus muertos y respetan a los espíritus que moran en el territorio andino, éstos pueden ayudarles directamente o interceder por ellos para que obtengan una buena cosecha. A propósito de esto, nuestra entrevistada explica lo siguiente:

Está de hambre la tierra, la Pachamama, entonces hay que darle su alimento. Toda su virgina todo le controlan, de nuevo le ponen. [¿Virgina?] Sí, Virgina le llaman, hay el lugar también, hay que darle vino, alcohol, para que de buena producción. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

[Cuando dices que es “sagrado” ¿te refieres a que es un lugar bueno o también puede ser malo?] A veces, cuando no le das *q'was*, todo eso, te va mal, tienes que darle siempre. Hay Virgina, Sayanku, es en lo que siempre tenemos. Si no te curas rápido, se mueren. Si no cumples, igual, te va mal. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

Por ello, los indígenas mantienen un comportamiento cauteloso con los seres espirituales y cumplen con los rituales agrícolas tradicionales. A continuación, un agricultor norte potosino explica el proceso por el cual seres espirituales llamados “*achachila*” aparecen en su territorio:

Achachila le dicen al lugar donde cayó el rayo. A eso se le paga, se le da misa. Cada año tienes que dar misa. Eso es Achachila, pero casi siempre cae al árbol o en

cambio a un muro, casa puede ser, a una piedra, o a una lomita. Siempre cae ahí, no cae a cualquier lado. Entonces, no puedes decir a todos los lugares a los que ha caído el rayo: “Achachila”. (Ent. Félix Vásquez 10/08/2019)

En este caso, queda establecido que no basta con que un rayo caiga en un lugar para afirmar que este lugar esté ocupado por el *achachila*, sino que el lugar donde el rayo haya caído debe tener ciertos requisitos. Por otra parte, también ponemos evidenciar que un patrón cultural de la población indígena del área rural andina tiene que ver con su capacidad de registrar microscópicos cambios en su medio ambiente y de guiar su accionar según el significado local de dichos indicadores.

Los muertos y los *Saqras*

Debido a que, en la visión local, la muerte es parte del ciclo de la vida, al morir, las personas continúan siendo susceptibles de ser atacadas por los espíritus malignos (o *Saqras*) que habitan en el *ukupacha* (mundo de adentro o dimensión oculta de la realidad); que es el plano al que son integradas con su muerte. En este caso, la muerte hace que el peligro de ser atacados por espíritus malignos se potencie, pues, así como cuando eran fetos o se encontraban sin recibir el bautismo, con la muerte ingresan a un mundo donde están sujetos a las reglas de la oscuridad, del mundo de lo indómito, lo *phuruma*. A propósito, una de nuestras entrevistadas explica lo siguiente:

Antes, para el *mast'aku* se usaba el blanco y el negro. Antes, no había ni colores. El *mast'aku* era, sus sábanas blancas, su verónica encima se ponía bizcocho, después *t'antawawa* y esas fruta-secas nomás; y flores de clavel y lirios nomás se ponía. Ahora, toda clase de flores le hacen llenar. Romero más hay que poner, siempre se pone el romero, es medicina, le protege de los *saqras* a las almitas. Porque, cuando te haces curar de las *saqras*, ¿no ve?, [la hierba del] romero siempre te piden. Por eso, siempre le plantan en su tumba también el romero. Aunque su rama nomás le ponen en su tumba; lirio más. Clavel más ponen siempre. No sé por qué, cuando ponen gallina entera, en su pico ponen también clavel y romero. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 13/10/19)

Por esta razón, familiares y amigos deben orar por ellas y facilitarles dones para sobrellevar su largo y solitario camino hacia su destino. Algunas acciones que sus familiares realizan para ayudarles, consisten en sacrificar perros negros para que éstos los acompañen en su larga caminata hacia el mundo de los muertos (el oeste), brindarles alimentos, lavar y quemar sus prendas íntimas, perdonar sus deudas o iluminar su camino en los denominados “alma días” (ocho días, tres meses, un año, tres años, Carnavales, Pascua, Todos Santos y cada primer viernes del mes).

Si bien las almas son susceptibles de daño por parte de los *Saqras*, también tienen la capacidad de influir en las fuerzas espirituales que manejan los fenómenos climáticos.

A las almitas más se les pide pues. Igual también se les pide, con incienso, alzando sus manos, recordando a quiénes han muerto, todo; en nombre de ellos *piqchean*, así pues, y con incienso les piden. “Ya que estás al lado de Dios, mándanos

lluvia pues, haz que llueva”, les dicen a las almas. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

Por ello, en calidad de representantes de su familia y su comunidad pueden ayudar a que haya lluvia, que no caiga la helada u otras desgracias. Por ello, los campesinos dialogan con los espíritus de sus seres queridos y piden la ayuda de quienes en vida fueron grandes líderes en su comunidad, aunque no hayan sido sus familiares en vida, pues en la muerte son *Achachilas* (seres espirituales que si son bien tratados se constituyen en benefactores de toda su comunidad). Al respecto, un entrevistado explica los impactos de la pérdida de respeto hacia los seres espirituales:

Cuando antes había ese respeto a la naturaleza, a la Pachamama, a la madre tierra, también la producción, la lluvia, en nuestro entorno, era bien; hoy en día ya no hay. A veces llueve, a veces ya no llueve, todo está cambiado. (Juvenal Choque. 01/11/2019)

Así, por ejemplo, antes de realizar la roturación de los suelos agrícolas, deben ofrendar una *q'ua* y pedir permiso a las “cumbreras”, que son los lugares donde moran los espíritus de sus ancestros, además de otros parajes. A propósito de esto, Victoria explica lo siguiente:

Después, a las cumbres hay que creer siempre. Hay que *q'uar* también. Cumbres le llaman donde han hecho ritual y hemos llevado panza y su cabeza del cordeiro llevan ahí, cuando hacen *jallqa cumbrerana*, le llaman. Eso hacemos con chicha, todo hacemos, al curandero ahí se lleva. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

Lo propio deben hacer para recoger los primeros productos agrícolas antes de la cosecha, luego de adornarlos, cargarlos y hacerlos bailar durante su visita a las diferentes chacras de sus familiares y amigos (en aymara, esto se conoce como Anata). Dicho ritual se realiza en el periodo de carnavales:

Esto que estamos armando, igual vamos a armar para carnavales. *Almasuyaku* le decimos, porque esperamos a las almitas. Tal como estamos esperando hoy, en Todos Santos, pero una vez nomás, para el primer año. (Obs. Casa de Juvenal Choque. 31/10/2019)

Lo interesante es que, en el caso norte potosino, la primera cosecha es motivo también para la realización de un ritual similar al de Todos Santos. Así, la familia que aún no ha realizado el ritual de Todos Santos, debido a que la muerte de su familiar no ha superado los seis meses de antigüedad, el día lunes de carnaval espera la llegada de su alma. Para ello, arma un altar -con la forma de una tumba- sobre la que pone la ropa del difunto y algunas ofrendas consistentes en panes, frutas, coca, alcohol y otros alimentos preferidos por de su difunto.

Eso el lunes de carnaval se hace. Desde el domingo en la noche hacen su velorio, velaku, así. Con flautas, así vienen a velarle, en la casa del que ha muerto pues, la familia hace velar pues, preparando todo, carne, es un proceso largo, estamos haciendo también. Chicha, todo se hace, después su *k'anka*, todo se hace pues,

t'impus, todo se hace. Después frutas hay que juntar. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

Complementando la información sobre este ritual, otro entrevistado cita lo siguiente:

Esto se hace para la entrada del domingo, por la noche es el velorio, toda la noche. Ahí hacen *p'illus*. Como dueño, el que queda vivo hace un *p'illu*, así cuadrado, como el color del bizcocho. Ahí se arma igualito la mesa, encima se ponen las ropas del que ha finado. Si es hombre, se ponen sus pantalones, las ropas que utilizaba, y su sombrero más. Encima del sombrero colocan el *p'illu*. Ahí le siguen taucando los que vienen a visitar, con *p'illu* siempre vienen los familiares. Si es demasiado, al ladito también se taucan unas cuatro filas, seis filas, así. Harto se prepara. (Ent. Leónidas Pérez. 31/10/2019)

Al acudir a recoger leña, los pobladores del campo deben pedir permiso para ingresar a las áreas forestales, y en particular deben evitar acercarse y recoger leña de donde cayó el rayo, pues estos lugares y la leña queman la piel de los visitantes y contienen portales que llevan a otros mundos diabólicos.

Hay lugares que son malos, donde ha llegado el rayo no hay que alzar ni leña, ni nada. (Ent. Leónidas Pérez. 31/10/2019)

Sabía que hay *jap'iqua*. Cuando pisas una tierra reventada por rayo, clarito es pues, así está reventada, por lo menos así, de este tamaño [un metro aproximadamente] de reventada, se nota. Cualquier arbusto que estaba ahí está seco. Ahí no tienes que acercarte, de ahí tienes que alejarte más bien. Si te vas a acercar, vas a pisar, tus pies se revientan. Entonces, otra vuelta con el *jampiri* tienes que hacerte *millurar*, eso sana. (Ent. Félix Vásquez. 30.09.19)

Dichos espacios son parte del territorio de espíritus llamados *sagras* (malignos), los cuales podrían maldecir y hacer enfermar a los recolectores de leña. Esto mismo pasa con los remolinos de viento, las vertientes, los arcoíris o los humedales, pues los espíritus que moran en ellos no tienen piedad con los visitantes inoportunos; por ello, los torotoreños deben guardar estricta observancia a las normas y reglas de comportamiento social y cultural.

Periodos de reencuentro con los difuntos

En cuanto a los rituales funerarios, sin embargo, al igual que otras comunidades de la región⁴, evidenciamos que los campesinos de Torotoro reconocen dos periodos temporales que coinciden con las dos veces en que realizan ceremonias dedicadas a los muertos. El primero de ellos se vincula con los rituales que dan inicio a las actividades de siembra y pedido de lluvias, que a su vez se caracteriza por ser de mayor laboriosidad y solemnidad; el otro, por su parte, se relaciona con los rituales de precosecha, conocidos como “anata”,

4 Por ejemplo, de acuerdo a Harris (1983), los Laymis también reconocen dos periodos festivo-rituales: el tiempo que inaugura la siembra y el tiempo que inaugura la cosecha.

entre los aymaras. Este último es un periodo más bien alegre y festivo, que, tal vez por influjo del carnaval europeo, propicia el juego y la ruptura del orden social establecido; ejemplos de ello son el robo consentido de productos agrícolas entre vecinos y el pícaro contenido de las coplas que se cantan en carnavales.

La división del calendario ritual funerario en los dos periodos citados se refuerza por el hecho de que existen ritmos e instrumentos musicales sacralizados exclusivos de cada uno de ellos. Así, durante la época seca, que está asociada al lado masculino de las cosas, pues, en el mundo andino, hasta los cerros y las plantas poseen identidad sexual, los instrumentos que pueden tocarse son el *siku* y el *jula jula*. En cambio, en la época lluviosa, asociada a la fertilidad y el lado femenino, los instrumentos que pueden tocarse son la *tarka* y el pinquillo. Decimos “pueden” porque no deben tocarse los instrumentos de la época seca en tiempo lluvioso, y viceversa; lo contrario implicaría provocar la llegada de alguna calamidad a la comunidad.

Las melodías que corresponden a cada uno de estos dos periodos también guardan relación con el estado de ánimo de los comunarios, pues durante las épocas fría y seca, la música que se ejecuta con los aerófonos es pausadas y, según los comunarios, melancólica. En la época lluviosa, que es donde crece la producción agrícola y el paisaje se transforma en verde y colorido, como producto del florecimiento de las chacras, la música es más rápida y animada.

Pinkillos tocamos todo el año, tocamos nomás. Solamente la *tarka* tocamos desde el ocho de septiembre hasta Todos Santos nomás. Tiene sus límites. El ocho de septiembre en Añahuani hay fiesta, es una fiesta patronal. De ahí siempre empezamos a tocar hasta Todos Santos. [¿Por qué es la fiesta?] La virgen de Guadalupe, aquí hacemos. San Isidro se hace. Pero ahora ya no es como antes [la fiesta del 8 de septiembre en Añahuani]. La mayoría son hermanos. Evangélicos ya no creen nada. En esa parte hacen desaparecer la cultura. (Ent. Elmer Vásquez. Torotoro. 10/10/19)

Observamos que el hecho de que cada época tenga su propio repertorio y sus propios instrumentos musicales, más allá de ser un patrón cultural recurrente entre las comunidades de zona andina, se constituye en una norma de convivencia con el universo y sus componentes, y también en el testimonio de la vigencia de una visión territorializada del tiempo y el espacio. Así, a continuación, presentamos algunos testimonios al respecto:

La *tarka* desde el ocho de septiembre hasta Todos Santos se toca. Pero el tono en Todos Santos es diferente y en Carnaval es diferente. No es el mismo. En Todos Santos, como para almitas, así, medio triste siempre, se llama *wayñu*, con *tarkas*, con flautas. En carnaval *Pinkillada* le llaman. (Ent. Victoria Pérez. Torotoro. 10/10/19)

En Todos Santos prohibido es que toquen charango, porque a las almitas pecado es tocar charango, de pena están las almitas y tú te estás alegrando, dicen. (Ent. Trinidad Rodríguez. Torotoro. 10/10/19)

En este sentido, cualquier transgresión a las normas de convivencia con la comunidad de seres espirituales podría desencadenar el desequilibrio en el cosmos, quebrantar la

armonía de la comunidad y repercutir en la salud, las relaciones sociales o la producción agropecuaria.

Conclusiones

Una conclusión tácita a la que arribamos con nuestro trabajo es que, en el escenario colonial (que se mantiene vigente gracias al sistema económico capitalista), el encuentro entre diferentes no se desarrolla de manera armónica, ni horizontal. Por el contrario, el encuentro entre diferentes está mediatizada por factores como la jerarquía social se da en territorios en disputa.

Si bien existe literatura sobre discursos y prácticas relacionadas a la muerte, y a los seres espirituales en los Andes, no se ha estudiado lo suficiente sobre la manera en que estas expresiones culturales se vinculan con la vigencia de formas alternas de ser, de existir e interrelacionarse con el territorio y sus habitantes. Decimos: “formas alternas” pues como producto de procesos de dominación política, económica y cultural occidental de larga data, los actuales pobladores de la zona andina (en la ciudad y el campo) han internalizado la idea de que existe una forma correcta de ser, y en consecuencia de relacionarse con el medio que les rodea. Dicha forma está indisolublemente asociada con la sociedad occidental y su cultura, pues ellas han sido presentadas (por parte las agencias estatales y la sociedad dominante) como “correctas”, “normales” o “aceptables” en la conducta de los ciudadanos.

En este sentido, con nuestra investigación constatamos que además del pensamiento racional occidental, promovido tradicionalmente por el Estado y sus instituciones, en las comunidades campesinas de la zona andina opera también un pensamiento alterno, es decir, un pensamiento basado en las emociones y las sensaciones. En dicho sistema cognitivo, los hombres y su entorno afectivo están gobernados por entes espirituales, que poseen su propio territorio espacial y temporal, y tienen poder sobre él. Los entes espirituales pueden categorizarse (de manera provisional, pues la investigación requiere profundizarse) santos, almas y espíritus malignos (saqras).

De manera similar a las comunidades indígenas de tierras bajas, en las que evidenciamos la vigencia de una visión territorializada del universo⁵, en la que cada ser (individual, colectivo o espiritual) posee su propio “dominio territorial”, es decir, su propio campo de acción, que le permite reproducirse material y simbólicamente⁶; en las comunidades indígenas de tierras altas encontramos una visión sorprendentemente análoga. En ambas visiones, la conjunción de espacio y tiempo configura un dominio territorial específico, tanto de la comunidad humana, como del universo de seres espirituales que habitan en el mismo hábitat.

En la visión andina, el tiempo transforma las características fundamentales del espa-

5 Ver Zambrana (2009); Zambrana (2015).

6 Por ejemplo, el mito y la historia oral son parte del dominio territorial de los ancianos; el manejo del arco y la flecha lo es de los cazadores; animales, plantas, arroyos y otros parajes son parte del territorio de los espíritus o “dueño del monte”, razón por la cual hay que implorarles su permiso, para poder tocarlos.

cio, transfigurando un lugar seguro en un lugar peligroso, de manera continua y cíclica. En este sentido, el calendario (festivo, religioso y productivo) se constituye en un indicador de las transformaciones del espacio en el que habita la comunidad campesina, de los cambios en la personalidad de los sitios y la continua mutación andina entre lo profano y lo sagrado.

En esta lógica, cada espacio-tiempo⁷ es parte del dominio territorial de un ser espiritual particular; así, cuando algún miembro de la comunidad requiere desplazarse en las chacras, las pampas o las serranías, sabe al hacerlo inevitablemente ingresará al dominio territorial de algún ser espiritual, y que, si no pide adecuadamente permiso para hacerlo, podría ofenderlo y recibir su castigo. Por ello, hombres y mujeres se esmeran por realizar apropiadamente los rituales suplicatorios y por realizar ofrendas significativas a los dueños del territorio visitado; lo contrario significaría arriesgarse a ser objeto de una maldición o una calamidad.

La convivencia andina con el mundo espiritual, en la región norte de Potosí, y en particular en Torotoro, debe entenderse en el contexto de la vigencia de un “modelo ideal”⁸ que, de modo alterno al de la sociedad occidental, se constituye en una trama pan andina de sentidos y significados sobre la realidad. Desde épocas prehispánicas, dicha trama discursiva/explicativa se fue generalizando entre las poblaciones nativas del territorio andino⁹ (en tanto que, como producto de diversos acontecimientos históricos, como la conformación de confederaciones aymaras o la expansión del incario, por ejemplo, permitieron que se constituyera en una gran “comunidad de comunicación”). Dicha narración terminó por consolidarse como la versión andina de la realidad, es decir, el universo (verso único) o la “gran narrativa”¹⁰ que de un modo amplio explica y da sentido al mundo en el que los andinos habitan; la forma en que reconstruyen e interpretan su historia, emociones, sensaciones y experiencias de vida.

En este caso, el presente artículo constituye una aproximación empírica a esta “gran narrativa andina”, desde las acciones, opiniones y discursos que los habitantes del municipio de Torotoro tienen con respecto al mundo de los muertos y los espíritus que moran en su territorio. En segunda instancia, también se constituye en un acercamiento al estudio de la convivencia contemporánea de por lo menos dos distintos modelos ideales, o dos grandes narrativas, que confluyen en el territorio de una comunidad campesina; es decir, de los procesos de encuentro, tensión y lucha por lograr la hegemonía en los

7 Por ejemplo, leer la suerte en la hoja de coca o hacer que, de un gajo salga una nueva planta, es exclusivo de algunos miembros de la familia o la comunidad.

8 De acuerdo con Juan José Bautista (2014), el modelo ideal constituye una “gran narrativa” que explica “todo lo que es y existe en el cosmos”. En el caso occidental, el modelo ideal, o gran narrativa, descansaría en los mitos fundacionales de la modernidad. Su perspectiva crítica al proceso colonial plantea la necesidad de reconocer que la “gran narrativa moderna” no es universal, sino más bien “local”, inherente única y exclusivamente a las sociedades de tradición europea y norteamericana. Esta versión de la realidad, “eurocéntrica”, sería presentada como si fuera universal entre las sociedades no occidentales, mediante las instituciones estatales y otros dispositivos de dominación y expansión colonial, propios de los grupos hegemónicos.

9 El término “andino” puede concebirse desde perspectivas geográficas o demográficas; sin embargo, para fines de este artículo, empleamos la expresión “andina” para referirnos a la producción cultural desarrollada en el marco de la tradición prehispánica.

10 Para profundizar este concepto, ver Juan José Bautista (2014).

procesos de significación de la realidad¹¹; de la imposición, resistencia y/o negociación de estos significados; de la coexistencia de proyectos de vida, de sentidos comunes y de horizontes de interpretación de disímiles actores sociales que interactúan en diferentes tiempos y espacios.

En este sentido, los hallazgos de la investigación podrían contribuir a repensar términos como ciudadanía, interculturalidad o desarrollo, pues se constituyen en aproximaciones ontológicas del hombre y mujer indígenas de la zona andina. Al ser un estudio concreto en una comunidad concreta, pero representativa de una realidad común a muchas regiones en las que la coexisten realidades culturales múltiples, saber que las sociedades heterogéneas no solo implican la presencia de una diversidad de lenguas, valores o estilos de vida, sino también una diversidad de formas de concebir al propio Ser y su entorno, se constituye en un punto de partida significativo para entender y comprender la otredad.

Referencias bibliográficas

Albó, Xavier (1992). *La experiencia religiosa aymara. En Marzal (Coord.), Rostros indios de Dios*, 81-140. <https://es.scribd.com/document/345707178/Timpuy-Taypi>

Albó, X. y Galindo, F. (2012). *Interculturalidad en el Desarrollo Rural Sostenible. El Caso Bolivia*. CIPCA.

Arriaga, P. J. [1621] (1968). *Extirpación de la idolatría del Perú* (Biblioteca de autores españoles 209) Atlas, Madrid.

Ávila, Francisco de [1648] (1918). *Prefación al libro de los Sermones, o homilias en la lengua castellana y la índica general quechua*. (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú XI, ed. de H. H. Urteaga y C. A. Romero) Sanmartín.

Bautista, J.J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Akal.

Bertely, M. (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. Paidós.

Carter W. y Mamani M. (1982). Irpa Chico. *Individuo y comunidad en la cultura aymara. Librería Editorial "Juventud"*.

CIEZA DE LEÓN, P. (2005). *Crónica del Perú : el señorío de los Incas. Fundación Biblioteca Ayacucho*. <https://biblioteca.org.ar/libros/211665.pdf>

Eliade, M. (1992). Mito y Realidad. En Colección Labor: 1992. Harper & Row Publishers.

Fernández G., (1994). *El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymarás*. Revista Andina. 12 (1), 155-189.

11 Bertely (2017)

Fernández G. (2001). *Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca*. Chungará (Arica), 33 (2), 201-219. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200005>

Fernández, G. (1994) “*El banquete aymara*”: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. Revista Andina. 12 (1), 155-189.

Giménez, G. (2003). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Harris, O. (1983). *Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia*. Revista Chungara, (11), 135-152.

Hinkelammert F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Editorial de la Universidad Católica.

Hocquenghem, A. (1999) *Lo fascinante y lo terrible del Señor de Sipán y otros señores antiguos y modernos*. Comunidad. Tierra - Hombre - Identidad. (3). 23-37.

Kottak C., (2011). *Antropología Cultural* (Decimocuarta edición). McGraw-Hill Companies.

Molina, C. de., (1959). *Ritos y fábulas de los incas*. Editorial Futuro, Buenos Aires 1959.

Ochoa, V. (1976). *Ritos para Difuntos*. Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras (39) 1-18.

Poma De Ayala, F. G. ([1615] 1988). El primer nueva coronica y buen gobierno. Siglo XXI.

PRATEC (2002). *Salud y Diversidad en la Chacra Andina*. PRATEC.

Silva, F. (1998). *Antropología. Conceptos y nociones generales*. Fondo de Cultura Económica S. A.

Van den Berg, H. (1990). *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Hisbol.

Vega, G., (1959). *Comentarios reales de los Incas*. Librería internacional del Perú S.A.