

La revuelta de las “ñatitas”: “Empoderamiento ritual” y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia)¹

The Revolt of the “Ñatitas”: “Ritual Empowerment” and Cycle of the Dead in La Paz, Bolivia

Gerardo Fernández Juárez
Facultad de Humanidades de Toledo
Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

La periódica exhumación y traslado de cadáveres constituye un comportamiento ritual de larga duración en los Andes Centrales, tal y como acreditan los “procesos de extirpación de idolatrías” de los siglos XVI y XVII, así como la etnografía contemporánea en relación con la festividad de Todos los Santos. A pesar de la actitud crítica y el celo de la Iglesia Católica contra este tipo de comportamientos ceremoniales “heterodoxos”, contamos con ejemplos especialmente elocuentes que continúan practicándose en la actualidad; es el caso de la llamada “Fiesta de las Ñatitas”, que corresponde al domingo siguiente a la del Primero de Noviembre y que se celebra en el camposanto y en el templo del Cementerio General de La Paz. El actual proceso de “empoderamiento ritual” de los pueblos originarios y los movimientos sociales en Bolivia hace resaltar el alcance significativo de esta fiesta y su éxito rotundo en tiempos de vivo conflicto con los responsables de la Iglesia Católica boliviana.

Palabras clave: Fiesta de las Ñatitas, Ciclo de difuntos, Comunidades aymaras, Larga duración cultural, Pueblos originarios, Empoderamiento ritual, Iglesia Católica.

SUMMARY

The periodic exhumation and moving of dead bodies is a ritual of long history in the Central Andes, as revealed by “programs to extirpate idolatry” in the 16th and 17th centuries as well as ethnography on current All-Saints Day celebrations. Despite the open hostility of the Catholic Church toward “unorthodox” customs regarding the dead, re-

¹ Este ensayo es fruto del proyecto de investigación MICINN: HUM2007-61752HIST.

markable instances of them can still be observed and studied at present, such as the so-called “Feast of the Ñatitas” which is held on every Sunday following All-Saints Day in the premises and church of “the General Cemetery” of La Paz. The current process of “ritual empowerment” of native peoples and social movements in Bolivia makes it all too clear the full significance of this feast as well as its commanding presence in ritual time and space against the policy of Catholic Church authorities in the country.

Key Words: Feast of the Ñatitas, Cycle of the Dead, Aymara Communities, Long-term Cultural Tradition, Native Peoples, Ritual Empowerment, Catholic Church.

El pasado 8 de noviembre de 2009 se celebró en el Cementerio General de La Paz (Bolivia) el homenaje a los cráneos humanos o “ñatitas”², que buena parte de los paceños tutelan en sus hogares en privado y ese día de cada año llevan a la iglesia del Cementerio para que los cráneos reciban las bendiciones públicas de la misa católica y la ofrenda ansiada del agua bendita.

La Iglesia Católica ha reprobado en varias ocasiones esta tradición en los últimos años, negándose a officiar la eucaristía que solía ofrecer ese día y en la que el sacerdote bendecía los cráneos y los asperjaba con el hisopo de agua bendita, para regocijo de los devotos. Tras años de tensión por este motivo, el pasado 8 de noviembre de 2009 la eucaristía se convirtió en un acto asambleario en el que el párroco del Cementerio empleó la oportunidad de un largo sermón (cerca de 45 minutos) para criticar y veladamente condenar el culto de las ñatitas, insistiendo en los errores que en ocasiones la prédica católica produce cuando no se comprende correctamente. Finalmente, se colocaron cubos de agua bendita en las puertas de acceso al templo para que, a la salida, los propios devotos, familiares y dueños de las ñatitas pudieran cumplir, ellos mismos, con la recomendada aspersión de agua bendita sobre los cráneos.

El incidente, difícil de imaginar no hace muchos años, escenificaba en pocas horas el profundo conflicto político-cultural presente en la Bolivia de Evo Morales. Las comunidades aymaras del país están sacando a la vista de todo el que quiera verlos ritos que, durante los siglos de dominio colonial y después neo-colonial, se afanaron por disimular o encubrir.

² El término “ñatita” hace alusión al cráneo desnarigado, chato. Los jóvenes utilizan actualmente el término para referirse a sus coetáneos del sexo femenino. Igualmente se emplea de forma coloquial en La Paz en referencia a las mujeres “de compañía”. Para no confundirnos, debe quedar claro al lector que son las “descarnadas” las que nos interesan en el presente ensayo.

ÑATITAS Y DEVOTOS

Los devotos homenajean habitualmente a las ñatitas los lunes en los altares respectivos de sus casas, según confiesan ellos mismos. Estas calaveras —que pueden ser de parientes o simples cráneos de difuntos “a los que se da nombre”³ y que se cuidan de generación en generación— participan de los compromisos y obligaciones domésticas; también vigilan la casa, protegiéndola de los ladrones, e intervienen en las consultas de los conflictos y problemas familiares, entre los que descuellan los asuntos relacionados con la salud, el trabajo y la fortuna o la suerte⁴. La víspera del primer domingo después de Todos los Santos, los devotos engalanan los cráneos y los trasladan al día siguiente, domingo, al Cementerio en capillas portátiles o, en los casos más modestos, en cajas de cartón, para que oigan la misa y reciban el agua bendita.

Los creyentes y familiares toman sitio en los predios del Cementerio, sentándose junto con sus ñatitas y exponiéndolas a la veneración pública. Así se puede contemplar una sucesión de ñatitas y familiares a su lado en las calles y avenidas del Camposanto (véase Figura 1).

Los devotos de las distintas ñatitas y el público en general presente en el Cementerio ofrecen oraciones a estas calaveras. Tras preguntar a los acompañantes por el nombre de aquella a la que desean rezar, le ofrecen flores, alguna vela o mixtura de papel; en algunos casos, hojas de coca. Las ñatitas aceptan gustosas las ofrendas de flores, hojas de coca y velas, así como tonadas musicales criollas. No falta algún *yatiri*⁵ que ofrezca sus servicios a las calaveras en la elaboración de alguna mesa ritual⁶, *ch'alla* (ofrecimiento) de alcohol y hojas de coca. Todas estas ofrendas y oraciones se hacen en nombre de la ñatita para que, a cambio, ésta satisfaga los deseos del oferente.

Las ñatitas se presentan adornadas con sus mejores galas y, en algunos casos, en compañía varias de ellas en la misma “capilla” portátil. Se dice

³ Cada ñatita tiene su nombre propio: “Pacesa”, “Josefin”, “Carlita”, “Joven Gustavo”, “Monjita”. El nombre puede reflejar la identidad del familiar en vida o no, pues puede también tratarse de un cráneo de cualquier difunto desconocido bajo custodia de la familia.

⁴ Son múltiples los ejemplos que los informantes ofrecen sobre relatos de autoridad de sus ñatitas. Provocan diferentes fenómenos “paranormales” en la protección de la casa para asustar a los ladrones. Igualmente suelen ofrecer su opinión a través del sueño de los familiares, o bien mediante diferentes sonidos. Severino Vila decidió deshacerse de “ñatita Carlita” porque molestaba demasiado por la noche y dificultaba el sueño de su familia.

⁵ *Yatiri*: sabio, especialista ritual aymara (Fernández Juárez 2004).

⁶ Ofrenda ritual compleja elaborada con sustancias olorosas, grasas y dulces (Fernández Juárez 1995).



FIGURA 1: Ñatitas y devotos en las calles del Camposanto.

que ya algunas ñatitas se conocen y esperan encontrarse en el Cementerio con ocasión de la fiesta, por lo que sus familiares suelen colocarse cerca para acceder a sus deseos.

Otra expresión de la humanización de los cráneos es el llevar abalorios propios de la vida cotidiana, que surgen tanto del gusto del devoto como de la propia solicitud de la ñatita. Por esta circunstancia, los cráneos pueden mostrarse tocados con coronas de flores, gorros andinos de colores (*lluch'u*) de los que se emplean en las comunidades del Altiplano, sombreros, gorras de militar (que atestiguan el carácter y profesión de la ñatita), diademas (*winchas*) e, incluso, “boinas chavistas”, caso del gusto de la ñatita conocida como “joven Gustavo” (Figura 2).

Además del tocado del cráneo, son importantes otros complementos; como gafas de sol (Figura 3) y algodones que ocultan las oquedades de ojos y nariz, o cigarros en la boca. Todos ellos son argumentos sensibles para dotar de vitalidad y socializar en un ámbito de normalidad ceremonial el rostro de las ñatitas⁷. Este tipo de esfuerzo ceremonial por socializar las

⁷ Incluso el hecho de dotarles de un “nombre” —que no tiene por qué ser el que tuviera en vida el difunto en aquellos casos en que el cráneo no guarda ninguna rela-



FIGURA 2: La “ñatita Gustavo” con su boina “chavista”.

imágenes rituales andinas —por ejemplo, a través del *akulli*, el acto social de mascar hojas de coca, o el empleo de cigarrillos (Figura 4)— también lo vemos en otros contextos rituales; es el caso del interior de las minas en Potosí, con la imagen del “tío” o diablo (Fernández Juárez 2000; Absi 2005, 2006) o del propio “Niño Compadrito” en el Cusco, del que hablaré más adelante (Fernández Juárez 1998a).

ción de parentela con la familia que lo custodia— no hace sino justificar aquella célebre sentencia de Legee, seguidor de Confucio: “En el trato con los muertos, si los tratamos como si estuvieran totalmente muertos, eso demostraría una falta de afecto, y no debe hacerse; o si los tratamos como si estuvieran totalmente vivos, eso denotaría una falta de sabiduría, y no debe hacerse. Por este motivo, las vasijas de bambú (usadas en el entierro de los muertos) no son adecuadas al uso real; las de arcilla no pueden usarse para lavar en ellas, las de madera no se pueden esculpir; se templan los laúdes, pero sin exactitud; las flautas de pan están acabadas, pero no afinadas; allí están las campanas y las piedras musicales, pero carecen de soporte. Se llaman vasijas para el ojo de la fantasía; esto es tratar (a los muertos) como si fueran inteligencias espirituales” (citado en Radcliffe-Brown 1996: 182-183).

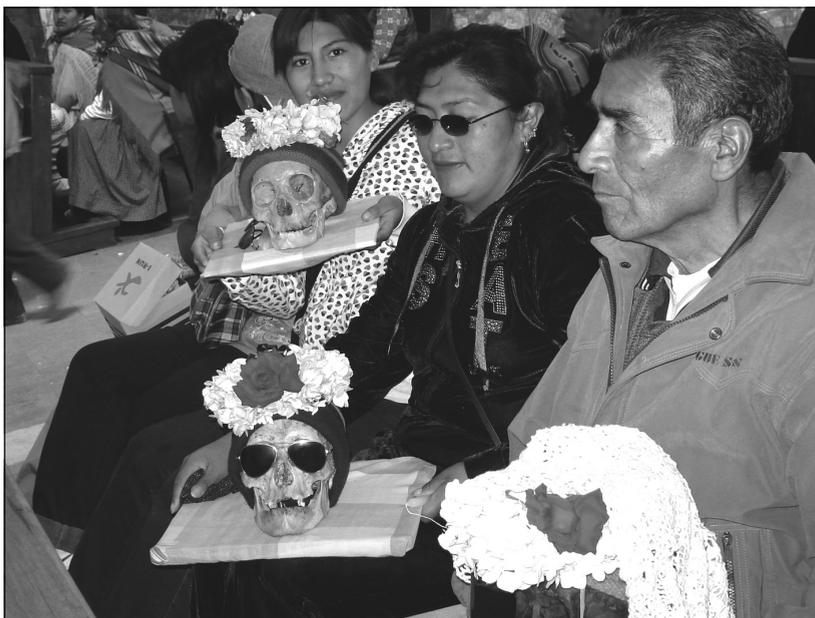


FIGURA 3: Ñatitas enfundadas en sus gorros y gafas oscuras en el interior de la iglesia del Cementerio General de La Paz.



FIGURA 4: “Ñatita” fumando.

El hecho de ocultar las oquedades de ojos y nariz —quizá los atributos más sensibles a la muerte que presentan las ñatitas— obedece a diferentes razones. Además de impedir la acumulación de polvo y la posible introducción de insectos en los orificios oculares y nasales de las calaveras en su traslado anual al Cementerio, la costumbre humaniza su expresión vital, al tiempo que evita de esta forma situaciones desagradables que puedan producirse entre los más pequeños al “asustarse”⁸.

SOBRE EL CATAFALCO

Dentro de la iglesia del Cementerio General de La Paz se realizó una reunión de ñatitas, colocándose éstas sobre el catafalco que se extiende a los pies del altar mayor (Figuras 5a y 5b). Allí fueron dispuestas apresuradamente un buen número de ellas ante el rumor de que, finalmente, la Iglesia Católica boliviana había accedido a ofrecer una misa para la ocasión. Pero aunque las naves del templo se llenaron de fieles con sus respectivas calaveras, la soñada eucaristía no pasaría de ser un sermón crítico con la tradición de los aymaras.

La razón de ser del día había sido la de trasladar a las ñatitas al interior del Cementerio para que recibieran las bendiciones de la misa y el agua bendita de manos del párroco de la iglesia, beneficiándose por ello de la liturgia católica al menos esa vez al año como solía ser la costumbre. Pero, para sorpresa de los congregados, en esta ocasión no fue así. El sacerdote terminó su sermón con un sencillo responso, negándose a rociar a cráneos y devotos con agua bendita e indicando a éstos, que se agolpaban en el recinto, que en las puertas del templo había suficientes cubos de agua bendita con la que cada uno, con comedimiento y en silencio, pudiese homenajear a sus ñatitas correspondientes. A continuación, solicitó a los presentes que abandonaran el templo (Figuras 6, 7, 8, 9, 10).

Pero los oferentes y devotos, finalizado el sermón y una vez conseguida la aspersion con el agua bendita de los cubos, continuaron con sus ñatitas y familiares la celebración festiva bajo la forma de “preste” en los locales existentes alrededor del Cementerio e incluso en el propio Camposanto, donde se prodigaron las canciones de música criolla y los platos cocinados (Figura 11).

⁸ Los niños pequeños acompañan a sus padres con las ñatitas en el interior de la iglesia en el Cementerio General. Si bien están acostumbrados a la propia, no así a todas las ñatitas extrañas que se reúnen en el Cementerio. Severino Vila atribuye la enfermedad del “susto” a la impresión que pueden ocasionar las ñatitas entre los más pequeños (Fernández Juárez 1998c: 85).

Terminado el festejo, los participantes retornaron a sus casas con sus ñatitas, para que éstas volvieran a lucir en los altares domésticos en los que recibir el homenaje pactado cada lunes, a cambio de su protección. Así culminaba por ese año el ciclo de difuntos en el Altiplano aymara⁹, que coincide con la “despedida (*kacharpaya*) de difuntos”¹⁰.

TODOS LOS SANTOS EN EL ALTIPLANO AYMARA

En las comunidades de la cuenca del Titicaca, la atención de los difuntos en la celebración de



FIGURA 5a: Ñatitas sobre el catafalco dentro de la iglesia.



FIGURA 5b: Las ñatitas frente al altar.

⁹ Como advirtiera la tristemente desaparecida Olivia Harris (1983), al menos hasta el carnaval, jugando con la ambigüedad característica de estos ciclos rituales.

¹⁰ En las comunidades ribereñas del Lago Titicaca, la “despedida” o *kacharpaya* de difuntos suele hacerse el día después de Todos los Santos; pero en algunos lugares, y especialmente en la ciudad de La Paz, se acostumbra alargar el proceso hasta el primer fin de semana después del Primero de Noviembre, coincidiendo con la Fiesta de las Ñatitas.



FIGURA 6: El sermón oficial.



FIGURA 7: Devotos y ñattitas escuchan el sermón en la iglesia del Camposanto.



FIGURA 8: La iglesia del Cementerio General, repleta de “ñatitas” en espera de ser bendecidas con el agua bendita.



FIGURA 9: Salida del templo por las puertas donde se encuentra el agua bendita.



FIGURA 10. Bendición de las ñatitas con el agua bendita.



FIGURA 11: Comiendo con una ñatita que “fuma” varios cigarrillos simultáneos.

Todos los Santos se inicia a finales de octubre con los ensayos de las comparsas musicales (*muquni* o *tarka*) y la elaboración de panes, especialmente por parte de los *machakanis* o *junt'unis*, que así se denomina a los parientes o familiares que han tenido un difunto a lo largo del año. Según la costumbre, éstos adquieren el compromiso de levantar generosos altares cubiertos de productos alimenticios (*apxatas*) en los que destacan las figuras

de pan (*t'ant'a achachis* y *t'ant'a wawas*). Con los altares deben agasajar tanto a su difunto como al resto de “almas”¹¹ anónimas (Figura 12).

Las comparsas de *muqunis* y *tarkas* merodean por las comunidades del cantón de Ajllata Grande, cerca del lago Titicaca¹², a partir del mediodía del Primero de noviembre, visitando las *apxatas* de los *machakanis* y recibiendo, a cambio de sus canciones y oraciones al frente del altar ceremonial en homenaje del difunto, pequeños bollos de pan, fruta, figuras de *k'ispiña* (elaboradas a base de quinua) y trago con alta gradación alcohólica. La noche del Primero de noviembre todo el Altiplano hierve con las tonadas musicales de estas comparsas y con las oraciones de los jóvenes *resiris*¹³ que les siguen.



FIGURA 12: *Apxata* de difuntos. Comunidad Kukany Ajllata.

¹¹ Los difuntos reciben la denominación de “almas”, en castellano.

¹² El cantón está adscrito a la provincia de Omasuyo y al departamento de La Paz. La república de Bolivia está dividida administrativamente en 9 regiones o departamentos, éstos en provincias, y éstas en cantones. La nueva Constitución, promulgada en 2009, prevé la creación de territorios indígenas autónomos dentro de los departamentos.

¹³ Los *resiris* son niños pequeños que siguen a las comparsas musicales y rezan, a voz en grito, frente a las *apxatas* las oraciones aprendidas en la escuela, recibiendo a cambio algún bollo de pan o fruta. También se aplica el término a los ancianos conocedores de oraciones que homenajean con sus plegarias a los difuntos en los cementerios.

Al mediodía del 2 de noviembre, la actividad comunal se detiene. Todos los participantes en la festividad se encuentran ebrios, pues la costumbre y la cortesía aymaras así lo demandan para con sus difuntos. Esa noche, sin embargo, la música retorna y, con ella, la frenética actividad en agasajo a los muertos. En las comunidades que poseen cementerio, el homenaje se traslada a la tumba del finado, sobre cuya sepultura se coloca la *apxata*, el altar ceremonial, que los recuerda. Si no hay cementerio, los ofrecimientos continúan en la casa del mismo, en compañía de sus familiares. Finalizada la celebración, al mediodía del 3 de noviembre, se conmina a “las almas”, mediante cartuchos de dinamita, a retirarse al lugar donde habían estado, y donde permanecerán enclaustradas hasta el año siguiente, para el comienzo de un nuevo ciclo, cargadas con sus oraciones y recomendaciones para todas “las almas”¹⁴. Se desmontan entonces las *apxatas*. Las figuras de pan se reparten, en especial a los más pequeños, quienes juegan con ellas: las pasean, como si fueran sus criaturas, en sus diminutos *awayus* o capachos a la espalda, como han visto hacer a sus propias madres. Hasta juegan a concertar matrimonios entre las figuras. Cuando se cansan de jugar, se las comen.

Lo mismo se hace con el resto de aditamentos alimenticios en la *apxata*: se reparten entre los dolientes y acompañantes de los *machakanis*, a cambio de oraciones para el difunto y “las almas”. En la comunidad de Tuqi Ajllata Alta, los *machakanis* se reúnen en un lugar establecido por la comunidad para despedir a los difuntos de tal forma que cambian sus ropas de luto por otras coloridas. La música de los *muqunis* es remplazada por música festiva de carnaval (Fernández Juárez 1998b)¹⁵.

Hay significativas diferencias entre la festividad de difuntos, tal y como se desarrolla en las comunidades aymaras para Todos los Santos, y la fiesta

¹⁴ En el cantón de Ajllata Grande se dice que las “almas” están haciendo adobe y construyendo una torre o campanario. Cuando están a punto de techar la torre, ésta se cae, por lo que deben reiniciar la obra; y así para toda la eternidad. Sólo cuando llegue el Juicio Final podrán terminar de techar la torre. Todos los difuntos realizan la misma labor; es decir, que no hay premio para los justos ni castigo para los condenados. Aparentemente, el impacto de los credos de la Iglesia Católica colonial ha generado esta idea o mentalidad de “condenados” entre los propios aymaras contemporáneos. El padre Monast (1972) se desesperaba con estas interpretaciones, cuando menos heterodoxas del dogma católico. Como “las almas” tienen apego a la comunidad de los vivos, hay que despacharlas con cierta violencia —haciendo estallar cartuchos de dinamita—, para que inicien su largo camino de regreso al lugar donde se encuentran confinadas. En la zona lacustre, ese lugar recibe la denominación de *Puliyanu*; el cual, según De Lucca (1987), se identifica con “un viento del poniente”.

¹⁵ Más sobre la fiesta de difuntos en el ámbito aymara en Fernández Juárez (1998c, 2002, 2006, 2007), Van den Berg (1989), Albó (2007).

urbana de las ñatitas celebrada entre indígenas y mestizos paceños. En el primer caso, son “las almas” las homenajeadas con comida¹⁶, figuras de pan, panecillos, habas cocidas, mote, papa cocida, *ch'uño*¹⁷, frutas, cebollas, caña de azúcar, música originaria indígena (*muqunis* y *tarkas*) y oraciones por parte de la comunidad. Llama la atención en esta fiesta la ausencia de hojas de coca como ofrenda, que por el contrario sí mascan constantemente los familiares y acompañantes del difunto. En la fiesta de las “ñatitas” urbanas de La Paz, por el contrario, son los cráneos los agasajados con oraciones, agua bendita, hojas de coca, cigarrillos, mesas rituales, flores, velas, alcohol, vino y música criolla.

Quizá la diferencia notable de sentido es que los difuntos, “las almas”, son despedidas por parte de la comunidad de los vivos para su retorno a ese lugar incierto en el que permanecen enclaustradas el resto del año; mientras que, por su parte, las ñatitas no son devueltas ni despachadas a su destino como finados, sino que regresan en sus “capillas ambulantes” a casa con sus dueños, tutores o familiares, para continuar allí compartiendo existencia con los vivos, velando por su seguridad. Nada testimonia mejor su socialización y presencia real entre los vivos que las hojas de coca y los cigarrillos que reciben como ofrenda, y que disfrutan con aparente fruición entre los suyos¹⁸.

PRECEDENTES COLONIALES EN LA EXHUMACIÓN DE CADÁVERES Y AGASAJO A LOS DIFUNTOS

Puede sorprender hoy que la observancia del Día de las Ñatitas, con la que se cierra el ciclo de difuntos en el Altiplano aymara, sea una pervivencia de tiempos remotos. Sin embargo, contamos con información precisa sobre la práctica de la exhumación y traslado de restos humanos en las festividades de difuntos en textos como los generados por los procesos de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII.

Pocas sociedades como las comunidades andinas parecen encontrar un regusto ceremonial tan explícito en la exhumación y transporte de cadáveres por motivos rituales, así como en el agasajo culinario otorgado a sus muertos. Los documentos relativos al culto a los difuntos en los Andes

¹⁶ El plato predilecto del difunto en vida también se puede colocar sobre la *apxata*.

¹⁷ Papa amasada y secada al sol.

¹⁸ Igualmente hay que destacar, en este sentido vital, la posesión de sus nombres individualizados, atributo característico de los seres “de este mundo” que comparten con los humanos. Los difuntos, por el contrario, difuminan sus caracteres propios en el marco genérico y anónimo de “las almas”.

son abundantes y prolijos. No voy a ofrecer aquí un repertorio exhaustivo sobre esta manifestación cultural, pero sí mostrar su pervivencia en el tiempo a partir de varios informes coloniales. Veamos algunos de estos antecedentes significativos, contemplados desde la perspectiva etnográfica.

El que fuera corregidor del Cusco, Polo de Ondegardo, redactaba hacia 1560 una *Instrucion contra las cerimonias y Ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad*, documento que sería incorporado veinte años más tarde a la *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios* del III Concilio Limense (1582-1583). En el acápite sobre el culto a los difuntos, Polo de Ondegardo informaba de que:

Vsan mucho dar de comer y beber en tiempo del entierro de sus defunctos y dar de beber cantando vn canto triste y lamentoso, gastando en esto y en otras cerimonias el tiempo de las exequias que dura en partes ocho días, y en partes menos, y vsan hazer sus aniuersarios acudiendo, o de mes a mes, o de año a año con comida, chicha, plata, ropa, y otras cosas para sacrificarla, o hazer otras ceremonias antiguas con todo el secreto que pueden (en *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios* 1985: 257).

Crean también, que las ánimas de los defunctos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frío, calor, y cansancio, y que las cabeças de los defunctos, o sus phantasmas, andan visitando los parientes, o otras personas en señal que han de morir, o les ha de venir algún mal. Por este respecto de creer que las ánimas tienen hambre o sed o otros trabajos, ofrecen en las sepulturas chicha y cosas de comer, y guisado, plata, ropa, lana y otras cosas para que aprouechen a los defunctos y por ello tienen tan especial cuydado de hazer sus anniversarios, y las mismas offrendas que hazen en las Yglesias a vso de christianos las endereçan muchos Indios, y Indias en sus intenciones a lo que vsaron sus antepassados (*ibid.*).

Como vemos por la información suministrada por este autor, ya se observaba hacia 1560 un periodo largo de tratamiento y homenaje a los muertos, de hasta ocho días de duración, así como el agasajo culinario de los mismos, a quienes se consideraba que padecían las mismas sensaciones y experiencias de los vivos. También hacía constar Polo de Ondegardo la prevalencia de las "cabezas" de los difuntos, que se aparecían a sus parientes para augurarles situaciones críticas.

En la citada *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios* —en concreto en el Sermón XIX, "En que se reprehenden los hechiceros y sus supersticiones y ritos vanos. Y se trata de la diferencia que hay en adorar los cristianos las imágenes de los Santos y adorar los infieles sus ídolos o guacas" (1985: 564-581)— se lee también lo siguiente:

Otros abren las entrañas de los carneros o cuyes, o otros animales y, por ellos adivinan lo que a de ser¹⁹. Todo esto enseñan los viejos hechizeros, y mandan os [sic] que tengays gran secreto. Tambien hazen que desenterreis vuestros muertos de la Yglesia, y que las [sic] sepulteys con huacas, y que les pongays comida y bebida (1985: 571).

En el siglo XVII, las informaciones relativas a los procesos por idolatrías proporcionan abundante documentación relativa a los cuidados ceremoniales otorgados a los difuntos, así como el celo de los visitantes cristianos por reconducir estas prácticas. Tomo del libro compilado por Pierre Duviols sobre la sierra de Lima, Cajatambo (2003), los siguientes ejemplos:

11-12 de marzo de 1656, en Cajamarquilla. Denuncia que hace don Juan Tocas, principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticllos, contra Alonso Ricari, principal y camachico del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas:

Y assimesmo bio y oyo en muchas ocassiones a los echizeros camachicos y mandones que sacasen los cuerpos de la yglessia porque los difuntos lloraban y se quejabam [sic] porque los tenian en la yglesia y en las sepulturas afligidos porque no se podian menear y alli se podrian y estaba ediondo aquel lugar y por esta causa mandaban que los sacasen y los llebassen a casa de sus aguelos malquis y machayes Carua tracay Curi tracay estaban pircados con losas y cubiertos por estar junto con ellos y por otro nombre llaman a dichos machayes Pisca coyllor Cota coyllur (Duviols 2003: 238).

24 de abril-13 de agosto de 1656, en Santo Domingo de Pariac. Causa hecha contra los camachicos del pueblo de Santo Domingo de Pariac, por haber sacado los cuerpos cristianos de la iglesia y llevádoslos a los machayes; y otras idolatrías. Testigo: Juan Guaras, ratificado:

Dixo ques verdad que los cuerpos christianos enterrados en la yglessia deste dicho pueblo se an sacado della y lleuados a los machaiees donde les an fecho sus cauos de año y ofrendas de llamas cuyees quemados seuo coca maiz y cuiées a lo qual an asistido todos los mas del pueblo y este testigo saco a su padre y madre y lo lleuo a su machay llamado Curis machay [...]. Y asi mismo bio este testigo que Pedro Condor saco de la sepultura a Miguel de Mendoça su hixo. Ana Rupai Colque a Domingo Guaras su padre y este testigo a Domingo Ricapa su padre a los quales quando los sacauan de la dicha yglessia los lleuaua [sic] a sus casas donde los sentauan en el lugar donde auia muerto y le ponian su camiseta y vna manta en la caueça y matauan vna llama por el coraçon y la sangre se la ofreçian al dicho difuncto y la carne comian con los yndios del dicho pueblo los

¹⁹ Esta práctica auspiciadora consistente en analizar e interpretar las vísceras de los cays o conejillos de Indias continúa en la actualidad con plena vigencia en buena parte de las comunidades andinas.

quales bailauan al son de los tamborillos²⁰ y a los primeros gallos salia la biuda o madre o padre del dicho difuncto acompañada con otras biexas puestas la manta del dicho difuncto en las caueças y con bordones mates de chicha y sangre de llama en las manos y vnos hisopos hechos de paxa de ycho llorando por las calles al vsso xentilico asperxando las dichas calles con la dicha sangre y chicha llamando a los dichos difuntos en la lengua diçiendoles que como no benian a consolarnos y deçirnos donde estais y como os va y luego se boluian a sus casas y otro dia los lleuauan a los dichos machaies y les açian ofrendas y cauos de año de chicha y maiz y cuiees y quemauan seuo coca y maiz y cuiees hasta que hedia que era el yncensio [sic] con que los ynçensauan (*ibid.*: 264-265).

24 de abril-7 de agosto de 1656, en Santa Catalina de Pimachi. Causa hecha a los yndios camachicos del pueblo de Santa Catalina de Pimachi, anejo de la doctrina de San Pedro de Hacas, por haber sacado los cuerpos de la iglesia y llevado a sus machayes, y haber adorado ídolos; y otros ritos y ceremonias antiguas. Testigo: Domingo Rimachin, alcalde:

Y siendole preguntado por el thenor de la causa del proçesso dixo que lo que de ella saue es que este testigo es verdad que a sacado de la yglesia de este dicho pueblo los cuerpos de sus padres y antepassados y los a puesto en Llagomachay un quarto de legua deste dicho pueblo donde ay muchos cuerpos de Cristianos de su aillo [...] a los quales dichos cuerpos quando los an sacado de la dicha yglesia los lleuan a sus cassas y ally le [sic] ponen camiseta limpia matan llamas por el coraçon y la sangre le [sic] ofrendan y açen otros ritos y çeremonias antiguas con ellos y otro dia las [sic] lleuan a los dichos machaies donde le [sic] ofrendan sangre de llama y la mesma llama y le [sic] queman en una callana seuo cuies mays y coca hasta que hiede que es el yncensio con los que los ynçensian (*ibid.*: 296-297).

La testigo Francisca Quillay Tanta declaraba:

Y siendo preguntada por la caueça de proçesso dixo que esta testiga tiene su machay llamado Puray machay donde tiene los cuerpos cristianos que a desenterrado de la yglessia y a sus padres entre ellos con los quales assy en el dicho machay como quando los a sacado de la yglessia [...] hiço con ellos los mesmos ritos y çeremonias ofrendas de sangre y llamas bailes con tamborillos que los demas an fecho con sus difuntos (*ibid.*: 301).

Por su parte, el padre Pablo José de Arriaga, en su obra *La extirpación de la idolatría en el Perú*, de 1621, recoge abundante información sobre el culto a los difuntos y los cuidados y el celo que el padre visitador de la idolatría debía seguir en la identificación de los lugares donde se enterraban "en tiempos de su gentilidad", con el aviso de los cuidados en la cus-

²⁰ El culto a los difuntos aparece resaltado en la comunidad por la presencia de comparsas musicales adecuadas, música de vientos y acompañamiento de percusión mediante pequeños tambores de mano denominados *wankaras* (Fernández Juárez 1998b).

todía de la llave de la iglesia para evitar la exhumación de cadáveres. Veamos algunos casos y ejemplos recogidos por este jesuita:

Después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus malquis que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las huacas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los machays, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con sus camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de cumbi. Tienen estos malquis sus particulares sacerdotes y ministros y les ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las huacas. Y suelen tener con ellos los instrumentos de que ellos usaban en vida: las mujeres husos y las mazorcas de algodón hilado, y los hombres las taclas o lampas con que labran el campo o las armas con que peleaban²¹. Y en uno de estos machays de los malquis estaba una lanza con su hierro, y recaton, que la había dado (según dijeron) un conquistador de los primeros de estos reinos para pendón de una iglesia. Y en otro estaba otra lanza muy vistosa que ellos llamaban Quilcasca choque, que quiere decir lanza pintada o esculpida, la cual se trujo al señor virrey. En estos malquis, como también en las huacas, tienen su vajilla para darles de comer y beber, que son mates, y vasos, unos de barro, otros de madera y algunas veces de plata y conchas de la mar (Arriaga 1999: 35).

Otra causa [de la persistencia de las idolatrías denunciadas por Arriaga] es no haberles quitado hasta ahora delante de los ojos, que hubiera sido motivo para quitárselas también del corazón, las huacas móviles que tienen, no sólo todos los pueblos, sino también todos los ayllos y parcialidades por pequeños que sean, como se dijo arriba; no haberles quemado sus munaos de los llanos, que son los malquis de la Sierra, a quien estiman más que sus huacas; no haberles destruydo sus machais, que son las sepulturas de sus agüelos y progenitores, adonde llevan los cuerpos hurtados de las iglesias (*ibid.*: 80).

En Andaguaylas tuvimos noticia de una famosa y muy dañosa licenciada y de otro buen viejo en Uramarca, el cual me contó lo que hacen cuando alguno muere, cómo lo entierran con ropa nueva y le ofrecen comida, y cada año renuevan la misma ofrenda. Y lo que hacen con los cuerpos de sus progenitores gentiles, que guardan en sus cuevas y entierros antiguos. A éstos sacrifican cuando empiezan a labrar la tierra, para sembrar, echando chicha en las chácaras. Si el fuego chispea dicen que las almas de sus antepasados padecen sed y hambre, y echan en el fuego maíz y chicha, papas y otras cosas de comida para que coman y beban (*ibid.*: 88).

En las instrucciones para la visita, Arriaga recomienda expresamente en el interrogatorio a los hechiceros o indios responsables:

Vigesimoprimeró: qué malquis adoran, que son los cuerpos de sus progenitores, y cómo se llama el padre y cuántos hijos tuvo y en qué parte los tienen, en qué cueva o machay y de qué manera (*ibid.*: 129).

²¹ Todavía se incluye en los féretros de los difuntos como ajuar, además del viático, la ropa más querida o representativa del difunto o difunta, su poncho o pollera, junto a su plato de comida, el chicote o látigo, otros alimentos, etc.

Vigesimoséptimo: los cuerpos muertos que han desenterrado de las iglesias (*ibid.*: 130).

Entre las preguntas a la comunidad, aldea o pueblo durante la visita, merece la pena anotar:

6. Qué cuerpos saben que hayan hurtado de la iglesia (*ibid.*: 134)

Finalmente, en el "Edicto contra la Idolatría" que es preciso formular en la visita, según indicación del autor, leemos:

16. Item si saben que alguna o algunas personas hayan desenterrado los cuerpos de difuntos cristianos de las iglesias, hurtándolos de ellas y llevándolos a los sepulcros que llaman Sachay, donde están sus malquis (*ibid.*: 171).

Y en las "Constituciones" que deja el visitador tras su paso, indica con cierta vehemencia:

Item de aquí adelante los indios de este pueblo no pondrán sobre las sepulturas de los difuntos cosa alguna cocida ni asada, por cuanto es común error de los indios y hasta hoy están en él, que las almas de los difuntos comen y beben, y el cura de este pueblo tendrá muy particular cuidado de que las puertas de las iglesias tengan buenas llaves, guarda y custodia y que tengan las dichas llaves persona de confianza, por cuanto la experiencia ha enseñado que suelen desenterrar los cuerpos cristianos de las iglesias y llevárselos a los sepulcros de sus progenitores gentiles; y el que quebrantara esta constitución se procederá contra él como contra relapso en la idolatría (*ibid.*: 175).

Pocos años antes (1615), el controvertido cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala había señalado en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* lo siguiente, en relación con el ciclo de difuntos:

Noviembre.

Este mes fue el mes de los defuntos, *aya* quiere dezir defunto, es la fiesta de los defuntos.

En este mes sacan los defuntos de sus bóvedas que llama *pucullo* y le [*sic*] dan de comer y de ueuer y le [*sic*] bisten de sus bestidos ricos y le [*sic*] ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y le [*sic*] pone en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y después tornan a metella [*sic*] en sus *pucullos*, dándole sus comidas y bagilla al prencipal, de plata y de oro y al pobre, de barro. Y le dan sus careros y ropa y lo entierra [*sic*] con ellas y gasta [*sic*] en esta fiesta muy mucho (Guamán Poma de Ayala 1987: 248-249).

Vemos así, por las crónicas coloniales, que el culto a los difuntos y la costumbre de exhumar cadáveres²², vestirlos con sus mejores galas, agasa-

²² Recordemos en la tradición inka la importancia del traslado regular de las momias de la "Panaka Real" y la consulta de que eran objeto por el Inka (comentario personal del Dr. Henrique Urbano).

jarlos con comida y bebida ceremonial y trasladarlos tanto a los lugares tradicionales de culto como a la iglesia, responden a una larga tradición, junto con la preeminencia otorgada a las cabezas de los muertos como objetos protagonistas en rituales de auguración y pronóstico.

CRÁNEOS EN LA ETNOGRAFÍA ANDINA CONTEMPORÁNEA

Aparte de la fiesta de las Ñatitas en La Paz, contamos con otros ejemplos etnográficos contemporáneos en diferentes sectores de los Andes Centrales, que nos permiten avalar y contrastar la pervivencia del uso de los cráneos humanos en los ceremoniales del ciclo de difuntos, así como el talante auspiciador y ceremonial de los mismos.

Uno de los casos más relevantes lo proporciona la tradición de los Chipaya situados en las inmediaciones del Lago Coipasa, en el área de Carangas del gélido altiplano orureño (Wachtel 2001; De la Zerda 1993: 31,48). Los Chipaya exponen cuatro cráneos de los antepasados —denominados “José Ankuira”, “María Mercedes”, “Mundoalma hombre” y “Mundoalma mujer”— en la calle principal del cementerio del pueblo el día 31 de octubre; y al día siguiente, al amanecer, los introducen en la iglesia, colocándolos sobre un sillón o trono y en el suelo de la propia capilla, donde les dedican diferentes atenciones rituales (Wachtel 2001: 204-208).

No tan conocido etnográficamente es el tratamiento ceremonial que los *yatiris* aymaras y los *kallawayas* del norte del departamento de La Paz conceden a ciertos cráneos de difuntos a los que usan en sus consultas de adivinación, especialmente en el caso de identificación y localización de objetos perdidos o robados²³. El sentido y lugar ocupados por los *riwutu*²⁴ —que así se denominan ritualmente estos cráneos en aymara—, así como su adopción por parte de un *yatiri*, claramente se deducen de una extensa

²³ Precisamente mi primer contacto con las ñatitas y su uso ceremonial fue con “ñatita Carlita”, convenientemente agasajada y empleada en los rituales de adivinación por el maestro kallawayaya Severino Vila. No obstante, la diferencia notable entre “ñatita Carlita” y las protagonistas de este ensayo es que aquél era un cráneo de *chullpa*; esto es, de un representante de la “época oscura” o *ch'amak pachá*: un “gentil de antes del diluvio”, según las tradiciones aymaras y kallawayas, que resultaba especialmente útil en la custodia de la casa y averiguación de robos —como hacen las ñatitas—, aunque muy ruidosa y exigente en sus reclamaciones domésticas, lo que dificultada el descanso familiar (Fernández Juárez 1998c).

²⁴ Existe cierto convencimiento de que los *riwutu*, útiles en el dominio ceremonial aymara, deben proceder de personas muertas de forma violenta (Huanca 1990: 112). En este sentido son considerados “condenados”, puesto que sus actuaciones y competencias están asociadas a las necesidades de los vivos.

entrevista realizada por Tomás Huanca al *yatiri* Hilario Sánchez, de la comunidad de Ch’usamarca (provincia Murillo del departamento de La Paz), quien custodiaba tres calaveras o *riwutu* para su desempeño ritual.

En el contexto ritual aymara, los *riwutu* se aparecen en sueños e inco-modan a los ladrones hasta que éstos confiesen sus fechorías. Los *riwutu* se alimentan de vino, flores y velas (Huanca 1990: 105-109). La comunicación con ellos del *yatiri* que los guarda —fruto de hallazgos ocasionales o de intermediación ceremonial del *riwutu* en el proceder del propio *yatiri*— suele precisar, la primera vez, de otro especialista ritual aymara experto en el contacto con entidades espirituales, “almas” y seres tutelares del Altiplano; caso de los *ch’amakanis* (Fernández Juárez 2004).

La oración que el *yatiri* realiza en el pacto con su *riwutu*, así como el cometido de éste en la custodia de los bienes de los miembros de la comunidad, aparecen expresamente recogidos en la entrevista con Huanca (1990: 106)²⁵:

Yus tata
 jich’a ajayuprak uñtānit
 aka ñata riwutur
 t’alañapataki pālañapataki.
 Ñata riwutu
 jich’ax k’it’itānas uka lunt’atax
 t’alayama arsuyama
 arumay urus parlxayam
 janiw ikt’apiyapxātati
 churayam aka kijanirux
 uka taqikuntix apsinkix
 jaytayam jaytayam.

(Dios Padre
 ahora guía a sus “ajayus”,
 a la “ñata Riwutu”,
 de manera que ellos sean sacudidos y confiesen
 diciendo “debemos rogar a Dios”.
 Luego debemos decírselo al “Riwutu”.
 Ahora, “ñata Riwutu”, quien quiera que sea el ladrón,
 sacúdelos, haz que ellos confiesen,
 háblales día y noche,
 haz que no puedan conciliar el sueño,
 y haz que lo devuelvan a sus dueños
 lo que sea que hayan [robado].
 Haz que lo devuelvan, que se los devuelvan.)

²⁵ He respetado la grafía aymara empleada por el autor en su libro, que corresponde a los criterios propios de Juan de Dios Yapita del ILCA (Instituto de Lengua y Cultura Aymara) de La Paz.

Tras ser mostrado, el cráneo fue llevado a la capilla de la comunidad. Al parecer, el “*alma p’iqi*”, la cabeza del difunto, producía mucho ruido y confusión²⁶:

El cráneo fue llevado al templo o capilla de la comunidad esa noche, mientras las autoridades locales acompañaban al terrateniente, escucharon gente que gritaba fuera de la casa del patrón. Eventualmente, ellos salieron a percatarse y ver quién estaba gritando, pero no encontraron a nadie. Este hecho se repitió varias veces, pero al final le sugirieron al patrón que pudo haber sido el *alma piq’i*, “la cabeza del muerto” (Huanca 1990: 109).

A pesar de las recomendaciones que el *yatiri* recibió para enterrar la cabeza en el cementerio, él sabía por sus abuelos que la tradición aymara enseñaba que los *riwutu* son buenos para adivinar, *riwututux waliw*, “el *riwutu* es bueno” (*ibid.*: 109).

Sigamos el relato de Huanca:

Pero él [el *yatiri*] no sabía cómo dirigirse al *riwutu*, cómo servirle, o qué cosa ofrecerle. De modo que para averiguar estas cosas tuvo que buscar y pedir ayuda al *cb’amakani* (Jerónimo Kilwa) y luego el *riwutu* habló:

Marianu Lusa Santo Ispiritu:
 “nāw q’ip’amat p’iqimat kayumat sarāma sayāma
 mis churitāta tul alarapita”. Siwa:
 “tul alarapita mis churitātapi
 maransa i pāmaratasa churapinitātaw misxa
 naya kumpañ
 nāw p’iqimats kayuts sayaskām
 nayapiniw nayapiniw kumpañāmax
 nāw qulqits qurits apuyām”.
 Sasaki aka riwutux parlxirixa.

(Espíritu Santo Mariano Loza:
 “yo iré detrás de ti, de tu cabeza y de tus pies.
 Yo te representaré
 y tú me ofrecerás una misa en mi honor
 y me comprarás un velo”. Así dijo:
 “cómprame un velo y ofréceme una misa,
 al menos una vez al año o dos veces al año.
 A cambio yo te acompañaré,
 yo representaré a tu cabeza y a tus pies,
 yo siempre estaré contigo,
 y te apoyaré con oro y plata”.
 Diciendo estas palabras, el *riwutu* habló)
 (*ibid.*: 110).

²⁶ Éste es un atributo frecuente que confiesan los devotos al referirse a algunas ñatitas, de las que dicen que son muy “pesadas” por el ruido que generan en casa.

Vemos así que el *riwutu* establece, por mediación del *ch’amakani*, condiciones de su pacto con el *yatiri*. Como a las ñatitas de nuestra fiesta, el *yatiri* debe procurarle sus ofrendas de vino, vela y flores, su velo o ropa ceremonial, y hacerle escuchar al menos una o dos misas al año:

Simbólicamente los versos de las oraciones del *riwutu* reflejan la idea de que el *riwutu* permanecerá vigilante a las solicitudes del *yatiri* y le dará fuerza y poder, para curar y adivinar; y de este modo encontrar, principalmente, los objetos perdidos, y hacer que los ladrones confiesen sus robos por una parte, y por otra hacer que la gente no olvide a sus difuntos, como consecuencia ellos tendrán riqueza, autoridad y compañía (*ibid.*: 111).

OSAMENTAS “INCÓMODAS” Y “EMPODERAMIENTO RITUAL”

La tradición de la fiesta de difuntos, el agasajo ceremonial a éstos con comida, bebida y música en la festividad de Todos los Santos y, finalmente, el traslado de cráneos exhumados de las tumbas —ya sea de familiares o de cuerpos anónimos—, constituyen, en definitiva, un legado de comportamiento ceremonial de larga duración en las comunidades de los Andes Centrales. Frente a este tipo de comportamiento vertebrador en este área cultural de la celebración de los difuntos, la Iglesia Católica boliviana ha intentado “convencer” a los devotos de las ñatitas del error y de la heterodoxia idolátrica que tal culto supone, hasta el punto de rehusar, en relación con él, la celebración de la eucaristía y la bendición ritual con el agua bendita. Sin embargo, a pesar de los avisos aparecidos en la prensa sobre esta decisión —contraria a la tomada en años anteriores—, el Cementerio General apareció el 8 de noviembre de 2009 repleto de devotos y de ñatitas, ocupando por completo la iglesia del Camposanto y los terrenos adyacentes. Es más: buena parte de las ñatitas ocuparon el predio del templo situado enfrente del altar mayor, el lugar de mayor prestigio sagrado, justo delante del lugar que el sacerdote suele ocupar para la homilía. La asistencia fue tan abrumadora que al párroco del Cementerio no le quedó más remedio que aparecer en la iglesia y ofrecer un sermón y responso final, además de preparar la correspondiente agua bendita para uso de los creyentes, con lo que las expectativas de los devotos no se vieron del todo frustradas.

El incidente venía a mostrar de nuevo que, en Bolivia, cualquier intento por parte de la Iglesia Católica de cercenar o quebrar tradiciones religiosas de marcado carácter popular suelen producir el efecto contrario; es decir, potenciar exponencialmente el rito que se desea combatir y muy especialmente en las actuales circunstancias de “empoderamiento ritual” de la sociedad civil y originaria boliviana, tras el éxito electoral de Evo Morales Ayma.

Curiosamente, no hizo falta que interviniera esta vez ningún alto repre-

sentante del Gobierno o de las asociaciones locales paceñas para reorientar el proceso. La presencia masiva de los devotos —mestizos unos, originarios aymaras la mayor parte—, con sus ñatitas en brazos, fue más que suficiente para que las autoridades de la Iglesia Católica modificaran su postura intransigente inicial. Es inevitable preguntarse entonces: ¿hubiera sucedido lo mismo en el caso de presidir el país un Gobierno de corte neoliberal, como hasta enero de 2006? Sin la visibilización y puesta en valor de los comportamientos ceremoniales de los pueblos originarios que el Gobierno de Evo Morales ha reconocido en la nueva constitución boliviana, a través de la medicina tradicional y el desempeño de políticas interculturales²⁷, ¿se habría conseguido una respuesta favorable por parte de la Iglesia Católica o, por el contrario, ésta hubiera reaccionado cerrando el acceso al propio Cementerio General?

Hay precedentes en otros escenarios muy próximos a Bolivia, como es el del Cusco a propósito de la veneración por la imagen del “Niño Compadrito” (Figura 13) de la que ya me he ocupado en otras ocasiones (Fernández Juárez 1998a; 2007)²⁸ y que la Iglesia Católica peruana insiste periódicamente en estigmatizar y condenar²⁹.

Ya lo intentó el arzobispo Luis Vallejos Santoni en los años setenta del pasado siglo, declarando —poco antes del accidente que le costó la vida— que la imagen que se veneraba era “la momia disecada de un simio”; y obligando a sus devotos a un periplo peripatético clandestino del Niño por los barrios y comunidades aledañas del Cusco —según cuentan sus mayordomos— para evitar “su destrucción en la hoguera”, a la manera de los añejos procesos de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII.

Como las ñatitas paceñas, el Niño Compadrito pertenece al dominio de los difuntos. Quienes lo veneran, lo identifican en sueños bajo la forma de un niño rubio, de ojos celestes, o bien vestido de policía, médico o juez interviniendo en los asuntos que colman las promesas y oraciones que aquéllos le dedican en su pequeña capilla y que giran en torno a las problemá-

²⁷ Recordemos que Evo Morales ha creado un Viceministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad, dependiente del Ministerio de Salud, en el que tienen cabida buena parte de las expresiones ceremoniales de los pueblos originarios bolivianos. El propio Evo Morales realizó una ofrenda ritual, una *mesa*, en su toma de posesión en Tiwanaku el 21 de enero de 2006. Sobre las *mesas* aymaras, su tipología, composición y contextos de utilización, véase Fernández Juárez (1995, 1997, 2004), Girault (1988), Nava Cerball (2006).

²⁸ Sobre este culto y sus aspectos etnográficos e historia, los atributos de la imagen, etc., véase Fernández Juárez (1998a, 2007), Valencia (1983), Kato (1994, 2001).

²⁹ Hace apenas unos meses aparecieron reflejadas en la prensa peruana nuevas tensiones entre la Iglesia Católica y los devotos del Niño.



FIGURA 13. El Niño Compadrito, Cusco.

ticas habituales: salud, suerte, amor, trabajo, conflictos domésticos y otros. El Niño tiene unos días “fastos” y otros “nefastos”, en los que escucha las peticiones sancionadoras de sus devotos para con aquellas personas que los han tratado mal. Como ser tutelar andino que es, el Niño no es en sí mismo bueno o malo según los principios del catolicismo maniqueo; los seres tutelares en los Andes Centrales son buenos y malos a la vez; sus acciones dependen de la relación, ofrendas y peticiones que los humanos mantienen con ellos. Y como osamenta que materialmente es³⁰, el Niño recibe su homenaje el día de Todos los Santos, cuando es trasladado en su capilla móvil, como las ñatitas, a escuchar misa a una iglesia cercana.

La presencia y reconocimiento oficial de las creencias y rituales característicos de los pueblos originarios en Bolivia —ejemplificados en la toma de posesión del propio presidente Evo Morales en el lugar arqueológico de Tiwanaku—, así como la puesta en valor de los médicos y especialistas rituales tradicionales³¹, hacen difícil que un caso de acoso a un icono ceremonial de gran respaldo popular, como el del Niño Compadrito, se produzca

³⁰ En realidad parece una imagen vestida que debe de haber formado parte de algún retablo perdido (Fernández Juárez 1998a).

³¹ El presidente Evo Morales tiene sus propios asesores rituales (A. Burman, comentarista personal).

hoy en Bolivia sin consecuencias relevantes, por muy persistente que sea la propia Iglesia Católica en estigmatizar su culto.

En el año 1988, en plena eclosión del modelo neoliberal, coincidiendo con mi primer viaje a Bolivia, y de regreso de la comunidad aymara de Sotalaya, recuerdo ver a Modesto Capcha —quien me acompañaba en el volquete de un carro en el que a duras penas nos habíamos acomodado, envueltos en nuestros ponchos *wayruru*³², chalinas (bufandas) y *lluch'us* multicolores para protegernos del frío y de la gélida sensación térmica causada por el viento del Altiplano— afanándose, a la altura del barrio de *Wiñay jawira*, Río Seco, en las inmediaciones de El Alto, por abrir una bolsa de deportes en su *q'ipi*³³, de la que sacó finalmente una gorra deportiva con la que sustituir al eficaz *lluch'u* de orejeras contra el frío. Mirándole yo perplejo desde el fondo de mi abrigado rostro, me respondió sin titubear: “*Indio* van a decir”. Por aquel entonces, cuando se evitaba que las mujeres aymaras pudieran acudir con pollera a las aulas, o cuando los cadetes que pretendían entrar en la academias de policía debían incluso cambiar su apellido —en un intento imposible por camuflar su origen étnico—, los *yatiris*, ocultos por la oscuridad de la noche, y aprovechando el cambio de guardia, entraban en algunos hospitales públicos para realizar sus rituales de sanación a los enfermos aymaras. Eran también los tiempos en que los niños aprendían en las escuelas rurales una historia a la europea, que se iniciaba en los libros de la Editorial Bruño con “el descubrimiento” de 1492.

Eran tiempos de negación de lo originario, de decretos como el 21.060, del Gobierno de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989), impuestos por la racionalidad globalizadora del Fondo Monetario Internacional. Los *yatiris* eran considerados “brujos” en lugar de “sabios” (que es su verdadera traducción del aymara), a pesar de ser buscados con asiduidad por las elites paceñas para bendecir sus negocios y comercios cada primero de agosto, disculpándose cuando eran pillados in fraganti realizando los “pagos” y ofrendas rituales a la Pachamama: “son sus costumbres, por eso lo hacemos; no es que creamos en esto, ¡claro!”, insistían al ser sorprendidos por un extranjero.

En aquellos tiempos la *wiphala* —la bandera aymara que hoy representa la pluralidad étnica de Bolivia y de América Latina— lucía entonces en

³² Llamados así por su combinación de colores, rojo y negro, en listas verticales, a semejanza de las semillas de *wayruru* presentes en las mesas rituales. Estos ponchos son característicos de las comunidades aymaras del Altiplano, con especial relevancia en las riberas del Lago Titicaca.

³³ Bulto o saco anudado a la espalda, en donde se llevan los objetos personales. En los mercados paceños es usual la presencia de *q'ipiris* o cargadores que portan sobre sus espaldas importantes cantidades de objetos y productos.

los bloqueos de caminos, en las marchas de protesta de los grupos originarios y asociaciones de trabajadores, en los paros y huelgas³⁴; ahora acompaña pacíficamente a la tricolor enseña nacional desde la balconada del palacio presidencial en la Plaza Murillo de La Paz. Hasta los *yatiris* realizan sus mesas y ofrendas rituales en el propio Congreso Nacional en presencia del Presidente Morales o recorren las principales calles de La Paz para desagraviarla por los “500 años de conquista”, como hicieron el 12 de octubre de 2006 (Burman 2009: 259). De hecho, no es infrecuente que cualquier tipo de evento científico que se realice en Bolivia o en otros países del área de “empoderamiento ritual” de los pueblos originarios (caso del Ecuador), se inicie con una puesta escénica ceremonial para canalizar de forma ritual las expectativas científicas de éxito del evento³⁵.

Tampoco podemos obviar el efecto que en Bolivia causó el reconocimiento por la UNESCO, en el año 2003, de la cultura y medicina kallawayas como “Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” en la visibilización y fortalecimiento de los modelos rituales y terapéuticos de los kallawayas, ahora reclamados por otros colectivos y grupos étnicos³⁶. La puesta en valor de lo

³⁴ En relación con las claves del ascenso de los movimientos indígenas, sus reivindicaciones y “empoderamiento” en Bolivia, véase Albó (2002, 2008) y el ensayo siguiente de Villarías Robles. Para América Latina, véase Martí i Puig (2007). Para los antecedentes históricos y políticos del proceso, véase Barre (1983).

³⁵ En Bolivia, en la parte occidental altiplánica, ya era costumbre, hace unos años, hacer un *pijchu* o *akulli* de coca antes de iniciar cualquier evento en Ciencias Sociales, como en el caso de las Reuniones Anuales de Etnología que propicia, desde hace ya tiempo, el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) de La Paz. En la última reunión del área andina relativa al “Seminario Taller Internacional: Interculturalidad y Ejercicio de los Derechos en la Subregión Andina con énfasis en la Salud Sexual y Reproductiva, para el fortalecimiento del Sumak Kawsay–Buen Vivir”, celebrado en Quito los días 10 a 13 de noviembre de 2009, en la que participé, el evento se inició con el himno nacional cantado en diferentes lenguas originarias oficiales, además del castellano, y con una ceremonia que, bajo la presidencia de varias ministras del Gobierno, pretendía canalizar adecuadamente, a la manera de los pueblos originarios del Ecuador, con varios oficiantes indígenas, todos los deseos de los participantes en aras de un resultado exitoso. Era cuando menos notorio ver a las ministras tan concienciadas, al menos aparentemente, con el procedimiento ritual indígena que se estaba oficiando.

³⁶ La declaración de la UNESCO ha contribuido a “empoderar” más si cabe a los propios kallawayas dentro del organigrama de médicos tradicionales y originarios de Bolivia, aunque también ha generado problemas y situaciones no deseadas, como las luchas internas dentro de las asociaciones de medicina tradicional, el reclamo de “pureza kallawayaya” —con su marchamo acreditativo— en algunas de las nuevas asociaciones de médicos kallawayas que se han creado tras el reconocimiento de la UNESCO, o la propia degradación del concepto de “médico kallawayaya” y su variopinta proliferación en medios de prensa de todo tipo (Flores 2009). El impacto del reconocimiento de la

originario bajo la presidencia de Evo Morales y el “empoderamiento” de las organizaciones sociales ha cambiado sustancialmente el escenario de juego, si bien todavía es mucho lo que falta. Ya sabemos que las sociedades y las mentalidades no cambian por decreto ni por ley si no existe un convencimiento previo que lo haga posible.

Mientras, las ñatitas parecen sonreír sardónicamente desde el interior de sus descarnadas carcasas disfrutando, no sólo de los cigarrillos y hojas de coca que muestran en sus deslavazadas mandíbulas, sino del protagonismo que sus “empoderados” devotos lucen en los avatares políticos de una Bolivia diferente, adueñándose —al menos el día de su fiesta— de un escenario impensable tiempo atrás, el espacio sagrado del camposanto y su capilla católica en la ciudad de La Paz (Figura 14).

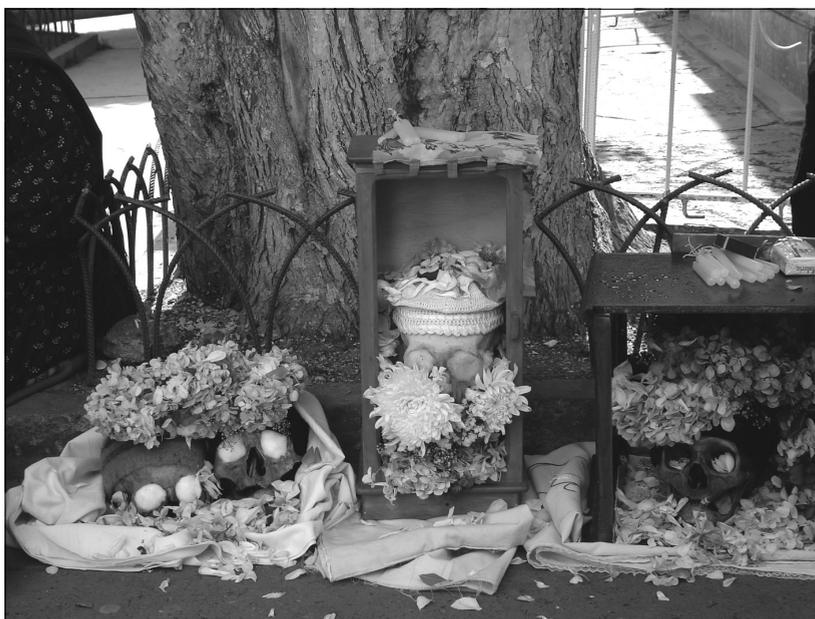


FIGURA 14: Ñatitas reunidas en el Cementerio General de La Paz.

UNESCO ha animado a otros grupos étnicos a intentar algo similar. En este sentido me parece especialmente importante el esfuerzo de los aymaras del Norte de Chile —en una situación especialmente difícil de degradación cultural por lo que vivieron en tiempos de Pinochet— por reclamar también su “empoderamiento ritual”, viendo el ejemplo kallawayaya como un útil camino a seguir.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Absi, P. 2005. *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IFEA /PIEB
- Absi, P. 2006. "La enfermedad no sólo enferma. Enfermedades e identidad profesional entre los mineros de Potosí", en G. Fernández Juárez (coord.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural*: 229-244. Quito: Abya-Yala.
- Albó, X. 2002. *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA y PLURAL.
- Albó, X. 2007. "Muerte andina, la otra vertiente de la vida", en J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*: 137-154. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Albó, X. 2008. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Arriaga, P. J. 1999 [1621]. *La extirpación de la idolatría en el Pirí*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Barre, M. Ch. 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.
- Burman, A. 2009. *As Though We Had No Spirit: Ritual, Politics and Existence in the Aymara Quest for Decolonization*. Tesis doctoral. Gotemburgo (Suecia): University of Gothenburg.
- De Lucca, M. 1987. *Diccionario práctico aymara-castellano; castellano-aymara*. La Paz: Los amigos del libro.
- De la Zerda, J. 1993. *Los chipayas. Modeladores del espacio*. La Paz: UMSA.
- Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsímil del texto trilingüe autenticado por José de Acosta 1985 [1584-1585]*. Madrid: CSIC, Col. Corpus Hispanorum De Pace, Vol. XXVI-2.
- Duviols, P. 2003. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Fernández Juárez, G. 1995. *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
- Fernández Juárez, G. 1997. *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Fernández Juárez, G. 1998a. "Religiosidad popular y heterodoxia en los Andes: El caso del 'Niño Compadrito'". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LIII (1): 101-124.
- Fernández Juárez, G. 1998b. "Todos Santos. Todos almas". *Revista Andina* 31: 139-159.
- Fernández Juárez, G. 1998c. *Los kallawayas. Medicina indígena en los Andes bolivianos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Fernández Juárez, G. 2000. "El culto al 'tío' en las minas bolivianas". *Cuadernos Hispanoamericanos* 597: 25-31.
- Fernández Juárez, G. 2002. *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. 2004. *Yatiris y ch'amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. 2006. "Apxatas de difuntos en el Altiplano aymara de Bolivia". *Revista Española de Antropología Americana* 36 (1): 165-182.
- Fernández Juárez, G. 2007. "Un difunto en el altar: Los 'niños difuntos' y su relevancia social en los Andes", en J. A. Flores y L. Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y*

- las culturas en América Latina: 183-208*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Flores, J. A. 2009. "Patrimonialización de la cultura indígena y tradicional en Bolivia y México: La UNESCO y los efectos no deseados en la medicina kallawayá y el día de muertos", en J. López y M. Gutiérrez (coords.), *América Indígena frente al siglo XXI: 463-498*. Madrid: Siglo XXI.
- Girault, L. 1988 [1972]. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: CERES, MUSEF, QUIPUS.
- Guamán Poma de Ayala, F. 1987 [1615]. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición de J. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste. Madrid: Historia 16, Col. Crónicas de América, Vol. 29.
- Harris, O. 1983. "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". *Revista Chungará* 11: 135-152.
- Huanca, T. 1990. *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.
- Kato, T. 1994. "Breve historia del Niño Compadrito del Cuzco", en H. Tomoeda y L. Millones (comps.), *La tradición andina en tiempos modernos: 31-47*. Osaka: Senri Ethnological Reports.
- Kato, T. 2001. "Historia tejida por los sueños. Formación de la imagen del Niño Compadrito", en T. Kato, H. Tomoeda y L. Millones (eds.), *Dioses y demonios del Cuzco: 99-162*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Martí i Puig, S. (ed.). 2007. *Pueblos indígenas y Política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Monast, J. E. 1972. *Los indios aimaraes. ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Lohle.
- Nava Cerball, R. 2006. *Prácticas y lenguaje ritual de mujeres yatiris aymaras. Estudio antropológico en espacios ceremoniales de las ciudades de La Paz y El Alto (2003-2005)*. Tesis de licenciatura. La Paz: UMSA.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1996 [1952]. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Valencia, A. 1983. *Religiosidad popular cuzqueña. El Niño Compadrito*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.
- Van den Berg, H. 1989. "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano". *Anthropos, Revista Internacional de Etnología y Lingüística* 84: 155-175.
- Wachtel, N. 2001 [1990]. *El regreso de los antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

Fecha de recepción: 11 de diciembre de 2009

Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2010