

ALMAS Y DIFUNTOS : RITOS MORTUORIOS ENTRE LOS AYMARA LACUSTRES DEL TITICACA

Gerardo Fernández Juárez*

*Universidad de Castilla, Centro Superior de Humanidades, La Mancha, Alamillos de San Martín N° 9, 45002 Toledo, España. E-mail: gjuarez@csh-to.uclm.es.

Se describen las prácticas rituales derivadas de la muerte en el altiplano aymara lacustre de Bolivia, incluyendo las celebraciones colectivas, los banquetes y agasajos ceremoniales, así como la inhumación y sus ofrendas o las manifestaciones de duelo. Se hace referencia a los diferentes procedimientos de agasajo ceremonial empleados durante el "retorno" de las "almas" en las comunidades aymara durante la festividad de Todos los Santos.

Palabras claves: Duelo, regreso de los muertos, rituales mortuorios.

This presentation attempts to document the ritual practices surrounding death in the lacustrine Aymara highlands of Bolivia including collective celebrations, banquets and ceremonial feasting, as well as burials and their offerings or the manifestations of mourning. The second part of the presentation makes reference to the different procedures of ceremonial feasting carried out during the "return" of the "souls" in the Aymara communities during the All Saints festivities.

Key words: Mourning, the return of the dead, mortuary rituals.

Tuqi Ajllata Alta es una pequeña comunidad aymara de agricultores en las proximidades del Lago Titicaca, en su orilla boliviana. Diferentes variedades de papa (*wila imilla*, *janq`u imilla*, *ch`iyara imilla*) junto a otras especies de tubérculos de altura como la oca (*aphilla*) e *isañu*, gramíneas como la quinoa (*jupha*) y el cereal representado por la cebada, constituyen los principales referentes de producción agrícola de sus tierras de cultivo. Las escasas cabezas de ganado vacuno (al menos para poder ajustar una yunta) y ovino, junto al asno, el chancho (*khuchi*) y los conejos de Indias (*wank`u*) que se reproducen prolíficamente al amparo de las despensas y el calor del fogón (*qhiri awichu*) en las cocinas, configuran los principales soportes económicos de los Ajllateños. La comunidad está incluida en el Cantón de Ajllata Grande perteneciendo a la provincia Omasuyos y localizándose a unos veinte kilómetros de la capital provincial, Achacachi y a unos 120 kms. de La Paz.

A finales del mes de Julio de 1991 Ignacio Caillanti vino a buscarme al amparo de las sombras pertrechado con su poncho color "nogal" para que pasáramos juntos a recoger a Carmelo Condori y emprendiéramos los tres el largo camino hacia el cerro Pachjiri, "el repartidor" o "partido".¹ Una piedra en el techo de calamina era la señal convenida de que Ignacio me estaba esperando. Salté del catre y me acerqué a la sombra que se recortaba a duras penas sobre el camino. Era Ignacio, su cojera persistente le obligaba a adoptar un perfil característico. Nos saludamos y emprendimos la pendiente del camino que pasaba junto a la casa de Carmelo. El frío puso alas en nuestros pies, por lo que alcanzamos con rapidez el collado próximo donde vive Carmelo. De pronto, una sombra surgió de un recodo del camino y se detuvo desafiante a media ladera de donde nos encontrábamos. Pensé que era un perro vulgar y corriente y así se lo hice saber a Ignacio. "No!, *kharisiri* debe ser", me contestó él al tiempo que lanzaba una piedra en dirección de la sombra². Le imité, pero aquella masa informe no se inmutó con nuestras amenazas; cuando doblamos el tramo final del collado, desapareció, provocando la confirmación del diagnóstico de Ignacio: "*Kharisiri* siempre había sido". De regreso a

casa, al amanecer (decidimos suspender la caminata), me enteré de la noticia: Rosa Calisaya había muerto aquella noche con el estómago inflamado, víctima del *kharisiri*.

A las once de la mañana fuimos a casa de los dolientes para darles el pésame. La fallecida vivía en la casa de su padre con un hermano. Al entrar en el domicilio ya había varios acompañantes acomodados sobre unos bancos habilitados en el terreno más próximo al domicilio. Al entrar, la difunta estaba colocada sobre su catre al fondo de la habitación, en uno de sus márgenes, con dos velas encendidas a cada lado del rostro ([Albó 1971- 74: 1598](#); [Buechler 1980: 129](#)). Rezamos una breve oración y nos incorporamos al grupo de varones que habían llegado antes que nosotros, no sin antes comentar en tono plañidero "que se reciba la oración". Saludamos a los dolientes (vestidos con poncho negro) y al resto de varones que estaban en el duelo sentados alrededor de los *taris* de *coca* extendidos. Los que se van incorporando al duelo depositan su *tari* abierto junto a los demás a la vez que invitan a todos a participar de su *coca* y son igualmente convidados para que se alcen la *coca* que gusten expuesta en el resto de *taris*. Es signo de cortesía servirse *coca* del *tari* del que se haya incorporado en último lugar como respuesta a su ofrecimiento.

Las mujeres comenzaron a llegar sobre las dos de la tarde vistiendo mantas, *awayus* y sombreros de color negro; se sentaron al lado de la construcción donde estaba recostada la difunta, bastante al margen de los varones. Las mujeres dejaron a sus guaguas en casa; prácticamente ningún infante se acercó a curiosear durante el sepelio. La presencia del difunto puede hacer enfermar gravemente a los niños por la debilidad de su espíritu ([Paredes 1976: 160](#); [Aguiló 1985: 16](#)).

Por su parte, los hombres intercambiaban tragos de alcohol costeados por los familiares de los deudos, amigos y autoridades comunitarias que, de cuando en cuando, formaban fila para convidar a todos los acompañantes del duelo. Los hombres constituyeron rápidamente un grupo de trabajo para preparar el ataúd con las maderas sueltas que habían aportado los familiares ([Palacios 1984: 52](#)). Justino Mamani se encargó de hacer el sudario cosiendo dos sacos deshilachados, de los utilizados para transportar cargas, que consiguió enlucir posteriormente con una cruz de papel oscuro cosida sobre su superficie. El pesar relativo de los participantes en el duelo contrastaba tremendamente con la algarabía, las risas y los chistes ruidosos del grupo que estaba construyendo el ataúd. Cualquier comentario era motivo de chanza. Nadie de los dolientes se sintió ofendido por este proceder, más bien agradecían constantemente con alcohol la "molestia" que se estaban tomando³.

Una vez preparado el ataúd, se sirvió un almuerzo colectivo. Las mujeres habían colaborado con la familia de los dolientes en la preparación del almuerzo. Además, cada una aportaba algo de sopa, condimentada con ají, que había cocinado para los miembros de su familia participantes en el duelo. Terminado el almuerzo, había que proceder al lavado de la difunta. Al tratarse de una mujer joven y soltera, debía cumplir con el requisito alguna mujer casada, viuda o varón casado o viudo de la comunidad emparentado con la difunta. En esta ocasión ante la renuencia general, se instó a Eduardo Condori (evangélico) a que cumpliera con la costumbre⁴.

Una vez lavada la difunta y vertido el contenido del baño en un cruce de caminos, se colocó a la fallecida en el interior del ataúd cubierta con el sudario. Los varones situaron recias cuerdas por debajo del féretro y entre cuatro voluntarios, que tiraban con fuerza de los extremos de cada cuerda amarrados con firmeza sobre los hombros, comenzaron a desplazar el cajón hacia el lugar decidido para su entierro definitivo⁵.

Los dolientes querían enterrar a la difunta en una de las laderas de la montaña donde estaban parte de los terrenos familiares. El difunto enterrado en las tierras de labor sigue velando por la familia, siempre que ésta le recuerde, al menos en Todos Santos, los tres primeros años consecutivos al de su defunción. En el momento en que los varones alzaron en vilo el ataúd con las cuerdas como si lo portaran en andas, las mujeres comenzaron a gritar con angustia y desesperación⁶. Fue el único detalle de

dolor que se hizo patente por parte de la comunidad. En contraste con las mujeres plañideras, los varones que portaban a duras penas el féretro por la pendiente del cerro intensificaban sus burlas jocosas. Aprovechaban las partes llanas del improvisado camino para, como si de una carrera se tratase, pasar el relevo a otro equipo de cuatro individuos y así de forma sucesiva ([Jordán 1981: 185](#)). De esta manera "jugando" transportaron el cuerpo de la difunta, hasta su última morada⁷.

En una esquinita del terreno, en la parte del lindero que delimita las posesiones familiares del resto, se cavó la fosa. Los hombres se dividieron en dos grupos; por una parte, unos cuantos se dedicaron a la pesada tarea de excavar la tumba sin más herramientas que un pico y una pala. El otro grupo, junto a los dolientes, procuraba reconfortarles con trago y *coca*. Uno de los familiares de los dolientes entregó una botella de alcohol al grupo de excavadores que prodigaban los descansos en la faena para convivir entre sí. Las invitaciones entre los dos grupos se cruzaron con frecuencia, participando incluso las mujeres que, siempre a una distancia prudente del grupo de varones, se acercaban a los dolientes y a los trabajadores para ofrecerles un trago de alcohol. Mientras se acondicionaba la tumba un grupo de mujeres de la familia de la difunta se encargaron de introducir su ajuar en el ataúd. Una botella con aceite, unas naranjas, sus platos, perolas, cubiertos y su ropa preferida. Todo para el camino y para que pudiera utilizarlo en su nueva vida ([Llanque 1990: 109](#); [Bastien 1996: 171-187](#)).

Una vez colocado convenientemente el ajuar, el ataúd se deslizó hacia el fondo de la fosa y se tapó con suma rapidez, prodigando de nuevo los comentarios y actos jocosos; los hombres jugueteaban con la pala para ver quién era más diestro y rápido en su manejo. Se tapó la tumba y se colocó una cruz hecha con palos de eucalipto. La tumba fue marcada, delimitándose con claridad mediante piedras en su perímetro y superficie. Rosa ¡por fin! descansaba. Walter Mamani de la parcialidad de abajo pero vinculado con la parte alta por terrenos, conocedor de todo tipo de oraciones se quitó el sombrero, rezó brevemente y despidió para siempre a Rosa.

Los que habían participado en la excavación de la fosa se sirvieron una última copa de alcohol, libando algunas gotas sobre la tumba para retirarse después hacia la casa del padre de la difunta, donde se había efectuado el almuerzo en la tarde. Los hombres formaron un círculo en torno a los dolientes que sollozaban inconsolables, profundamente ebrios como la mayor parte de los que les acompañaban. Las autoridades introdujeron una oración colectiva efectuada por todos los varones descubiertos y agachándose sobre la tierra, marcaron una cruz en el suelo con el índice de la mano derecha, levantando un poco de tierra hasta la altura de la boca para besarla. A continuación todos extrajeron la *coca* mascada para renovar el akulli con *coca* fresca y las autoridades abrazaron a los dolientes y a todos los hombres que habían acompañado el duelo describiendo, en torno a los *tari* de *coca* situados en el centro, un círculo completo en sentido contrario a las agujas del reloj. Una vez que las autoridades habían saludado a los dolientes, el resto de acompañantes del duelo efectuaron, por orden, idéntico movimiento, saludando a los dolientes y al resto de varones. Finalmente dieron por terminado el duelo. Algunos, los más allegados y las autoridades comunitarias, permanecieron junto a la familia tomando; la mayoría se recogió con rapidez en sus casas antes de que la noche, camuflaje perfecto del *kharisiri*, volviera a propiciar una nueva víctima.

La muerte es considerada, entre los aymaras, como un descanso relativo. "Descansó" es el término frecuente con que se refieren a la muerte de una persona en relación con su cuerpo; el espíritu del difunto denominado "alma" tendrá que afrontar en su nueva vida trabajos no exentos de sufrimiento. La expectativa de una existencia difícil después de la muerte no es motivo de desesperación. La muerte es asumida con naturalidad, sin excesivo dramatismo aparentemente: "Bien está vivir, bien está morir", me indicaba un compadre alteño. El juego, la sonrisa y las bromas expresadas ritualmente canalizan, domesticar y racionalizan la sorpresa inevitable que produce la pérdida inesperada de un ser querido ([Carter y Mamani 1982: 330-369](#)).

Una vez que una persona muere, se multiplican los rituales encargados de eliminar la contaminación producida por la muerte, (de hecho se considera que el difunto produce un hálito nauseabundo), en la casa de la familia doliente así como de alejar de ella la pena resultante⁸. La persona muerta se convierte en "alma" y debe ser agasajada el día de Todos Santos durante tres años consecutivos, si se quiere evitar cualquier reclamación por parte del difunto.

El alma no abandona el entorno familiar tras la muerte⁹. Los familiares deben cumplir de forma estricta las obligaciones impuestas por el luto, las mujeres no deben cocinar, ni caminar solas fuera de la casa hasta cumplir con la purificación que se efectúa a los ocho días del fallecimiento ([Buechler 1980: 13](#)). La despedida del difunto se va concretando cada vez más, desde la misa de ocho días, a la de los seis meses y el cumplimiento estipulado en Todos Santos por tres veces consecutivas. Se cree que el alma consigue, con el apoyo familiar mostrado mediante las sucesivas misas y ofrendas alimenticias, alejarse de los vivos y alcanzar el espacio habitado por las almas. De esta forma, el carácter peligroso del difunto se domestica culturalmente a través de las diferentes ceremonias que se le ofrecen. Tras la muerte, efectuada la ceremonia de los ocho días, el difunto emprende un agotador camino por sendas espinosas debiendo atravesar una gran masa de agua (lago, río Jordán) ayudado por un perro negro ([Harris 1983: 146](#); [Monast 1972: 35](#); [Albó 1971-4: 0310](#); [Llanque 1990: 109](#); [Valderrama y Escalante 1980: 259](#)). Necesita los alimentos y el ajuar que sus familiares le han proporcionado durante el sepelio para superar las dificultades del viaje. No todas las almas son bien recibidas al llegar¹⁰; su salvación o condenación final está ligada, una vez más, al azar de la suerte ([Ochoa 1975: 1](#); [Monast 1972: 37](#)). Igual que en el mundo de los vivos el premio o el castigo que reciben las almas no se ajusta tanto a los méritos contraídos como al capricho de su suerte. Los condicionantes que marcan la vida aymara, parecen secundar también su existencia después de la muerte, haciendo de ésta nuevo motivo de sufrimiento. Las almas que no son recibidas penan como condenados por cerros y quebradas molestando a los vivos, mientras que el resto sufre lo indecible trabajando en lugares incómodos donde soportan hacinamiento y malos tratos, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

La ceremonia de ocho días posibilita la limpieza de los dolientes. Los parientes bilaterales lavan sus ropas, al tiempo que los dolientes se cambian. Se acostumbra rogar a alguna viuda de la familia, preferentemente, para que se encargue de la colada, volteando el agua sucia en algún cruce de caminos¹¹. En otras partes del lago Titicaca se utiliza la ropa del difunto en su lugar, colocada como si de una reproducción del fallecido se tratase, de la misma forma que cuando se efectuó el velorio; se le ofrece un conjunto de miniaturas que representan las herramientas propias de la actividad que desempeñaba en vida junto a determinados objetos rituales que son quemados para que el alma pueda recibirlos ([Ochoa 1976: 11](#)). Una vez concluida la ceremonia de los ocho días el alma del difunto ha partido y no molesta a su familia. Después de la misa de aniversario que se efectúa al año de su muerte (también se hace una misa de recordatorio a los seis meses del fallecimiento) y los agasajos por tres años consecutivos en Todos Santos, se ha cumplido escrupulosamente con el alma quien satisfecho procurará por el beneficio de su familia. El difunto es convocado en Todos Santos mediante comida, su comida preferida, así como fruta y panes de figuras caprichosas. Las almas sufren y padecen si sus familias no les procuran los abastos que precisan, al menos, durante Todos Santos.

A pesar de los esfuerzos repetidos por alejar a las almas del entorno de los vivos, las tumbas y enterramientos son lugares propicios para que las almas se presenten a los incautos que pasan solos de noche por sus inmediaciones. Las almas, cuentan los campesinos, celebran bailes en los cementerios situados en los márgenes de la comunidad apartados del entorno de los vivos¹². Son extremadamente caprichosos pudiendo arrebatarse el ajayu (parte del alma humana) a las personas que caminan de noche por sus dominios¹³. Les encanta hacer trastadas como sonar por la espalda a la gente con sus chicotes (los varones son enterrados con un chicote en las manos) o montarse encima de los burros repletos de carga hasta que cansados se tumban en el suelo sin que su dueño consiga ponerlos de nuevo en pie.

Ignacio Caillante perdió a su hijo menor víctima de la escarlatina. Aquella guagüita de apenas dos años de edad con el pelo completamente enmarañado no había podido superar el proceso infeccioso de la enfermedad a pesar de los repetidos intentos de su padre por recuperarle con sus conocimientos tradicionales. Ignacio achaca su muerte a un descuido personal ya que para bajarle la temperatura le bañó con agua fría lo que, considera, desencadenó su muerte. Esa misma noche Pedro Chura me acompañó hasta su casa para hacerle participe nuestro pésame.

El niño había fallecido sin ser bautizado por lo que no se celebró el duelo propio de un angelito, sino que se enterró en las proximidades del cerro Qhapiqi, lejos del hogar familiar y en la más completa intimidad. La criatura había vuelto al seno del *achachila*. Una vez enterrado el cuerpo había que despedir definitivamente a la criatura y con él, eliminar la pena que afectaba a toda la familia. Llegamos a la casa de noche. Al entrar en el cuartito, a la derecha de la puerta, la señora de Ignacio sentada sobre una frazada negra velaba un pequeño altar constituido por naranjas, pan, una botella de refresco sin tapón y un manojo de flores amarradas, objetos situados sobre una *tari* listado y alrededor de una vela encendida; sin duda el conjunto de dones más apetecidos por el pequeño en vida, su universo más representativo eran aquellos alimentos y la anhelada botella de "papaya" (nombre genérico de refresco, sin considerar sabor ni marca). Después de ofrecer una oración por el pequeño y con el deseo expreso de que sea bien recibida, saludamos a la señora de Ignacio, y nos unimos a Ignacio y Carmelo Condori quienes están compartiendo *coca*. Colocamos el *tari* abierto junto a los suyos y les invitamos a compartir nuestra *coca*. Ellos por su parte nos ofrecen la suya. Carmelo me pasa una piedra de *llujt`a* preparada con ceniza de *quinoa*, fragmento una pequeña porción y acompaño a la *coca* con la piedra, succionando de cuando en cuando el conjunto que apoyo sobre el lado derecho de mi carrillo.

Apenas surge en nuestra conversación la muerte del niño. Si exceptuamos algunas breves referencias sobre el motivo de la muerte que sirven para iniciar la conversación, el tema no vuelve a concitar nuestra preocupación prioritaria, salvo en las acostumbradas *ch`allas* de alcohol, en que se pide no tanto por el niño fallecido como por el alejamiento de la pena que arrastra la familia.

A las nueve de la noche, los familiares recogen los objetos del altar y se dirigen hacia una quebrada próxima por la que discurre un magro riachuelo, efectuando libaciones con alcohol durante el trayecto completo para protegerse del daño de los malignos seres que pueblan las sombras así como de la propia presencia del espíritu del niño muerto. Al llegar al río, intensifican las *ch`allas*, se pasan los familiares las frutas y panes por todo su cuerpo y entregan los alimentos a Carmelo quien los rocía con alcohol y los arroja a la quebrada para que la pena se aleje de la familia como el agua del río se pierde en la distancia ([Rösing 1990, 1991](#)). Posteriormente todos los que han acompañado en la limpia se sacuden con violencia la ropa y regresan a la casa por otro camino distinto. Al llegar a la casa saludan a los que se encuentran en el interior. Se arroja el bolo de *coca* mascado y se hace una oración colectiva para que la pena se aleje definitivamente de la familia; después hay que agacharse para hacer una cruz con el dedo índice de la mano derecha sobre el suelo y besar alguna porción de tierra alzada al marcar la señal. Finalmente se renueva la *coca* y se vuelve a ofrecer trago entre los presentes. La despedida había concluido. Nadie volvió a comentar el asunto aquella noche.

La muerte parece suponer un mero descanso momentáneo en el altiplano aymara. Ni siquiera los niños que fallecen bautizados (angelitos) se libran de obligaciones especiales como regar y cuidar las plantas de Jesús en el cielo ([Ochoa 1975: 13](#)). La vida de ultratumba adopta en la conciencia de la gente un formato similar al de la vida cotidiana. Por esta circunstancia los difuntos necesitan de sus ajueres y herramientas, así como del cuidado alimenticio por parte de sus familiares como sucedía en la Colonia ([Arriaga 1968: 216](#)). Por otra parte el cuidado y el recuerdo de los difuntos favorece la consecución de solicitudes al "más allá", así como la abundancia de las cosechas. De esta forma los vivos concretan con sus muertos un acuerdo básico de intercambio que

se establece principalmente a través del recuerdo y el agasajo alimenticio de Todos Santos estableciendo un continuismo esencial en sus relaciones de las que mutuamente dependen ([Cadorette 1975: 16](#)).

"Echanles muy disimuladamente chicha en las sepultura para que beban y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así está prohibido en los Todos Santos no pongan nada de esto en las sepulturas" (Pablo José de [Arriaga: 1621/1968: 216](#)).

A finales de Octubre se escucha en las laderas y quebradas del Cantón de Ajllata Grande, con las luces del ocaso, una música de ritmo vibrante, no pensada para el regocijo de los seres humanos, sino de las "almas". Los jóvenes ensayan temas musicales con unos instrumentos peculiares denominados *muquni*, termino derivado de *muqu*, "codo" y "petiso" ([De Lucca 1987: 113](#)), puesto que su peculiaridad característica es su tamaño más reducido que los *wayrus* o *pinqillu* de carnaval y la presencia en el instrumento de una irregularidad, nudo o codo, que contrasta con el carácter liso y rectilíneo del *wayru* ([Gutiérrez 1995: 71](#)).

Las comparsas de *muquni* que comienzan a escucharse por las diferentes estancias y comunidades de Ajllata (Tuqi Ajllata, Qurilaya, Chixilaya, Kunphuri Ajllata, Kukani Ajllata... etc), las noches que preceden a la celebración de Todos Santos, anticipan la llegada de las "almas", es decir, la visita de los difuntos a casa de sus familiares, trayendo consigo el agua que los campos precisan para los cultivos. Para Todos Santos tiene que llover y así lo esperan fervientemente los campesinos aymara del altiplano. Este aspecto vinculante entre los difuntos, el agua de lluvia y la producción agrícola ya ha sido analizado por diferentes autores ([Berg 1989: 155-175](#); [Oporto y Fernández 1981: 18-19](#); [Harris 1983: 142-144](#)), algunos inspirados en la información etnográfica aportada por [Guamán Poma \(1987: 1236-1237\)](#) y no merece la pena insistir más en ello. No pretendo profundizar en esta explicación de corte "funcionalista" sobre la relación entre Todos Santos, los difuntos, el agua y los cultivos en los Andes. Esta interpretación, aún siendo sugerente, deja sin cubrir otra serie de aspectos que exigen una observación conjunta de las celebraciones que tienen lugar en Todos Santos para tratar de comprender mejor cuál es su sentido en el altiplano aymara.

Ya no se celebra Todos Santos de igual forma en los diferentes sectores que constituyen el altiplano. Las variaciones son importantes como reflejan las diferentes formas ceremoniales que adoptan entre sí comunidades vecinas: "cada comunidad tiene su costumbre". Por eso voy a ceñirme a la forma de plasmar la festividad de Todos Santos en Ajllata, circunstancia que pude contrastar en dos ocasiones consecutivas, durante los años 1995 y 1996 y cuyos datos etnográficos constituyen la columna vertebral del presente artículo.

La fiesta de Todos Santos en Tuqi Ajllata presenta una serie de planos que se van implicando hasta tejer por completo una urdimbre compleja, de gran espectacularidad y potencialidad sensible. Los panes, los altares (*apxatas*) dispuestos para la visita de las almas y la música, canalizan el sentido más expresivo del agasajo que se efectúa a los difuntos. Sin perder la perspectiva general es necesario describir escrupulosamente cada uno de los hechos, para mejor articular el sentido que el agasajo a los difuntos adquiere en este sector del altiplano aymara.

La última semana de Octubre, las familias procuran hornear el pan que consideren va a hacer falta para la fiesta. Hay que procurarse la harina suficiente y la leña necesaria para que el horneado resulte satisfactorio.

El pan, objeto preciado y golosina inhabitual en los hogares de Ajllata, constituye el objeto deseado más ferviente durante la víspera de Todos Santos, especialmente en el caso de los *machaqani* (el que tiene "nuevo") o *junt`uni* (el que tiene "calor"), aquellas familias que han tenido algún fallecido a lo largo del año, existiendo el compromiso, sancionado por la colectividad, de festejar al difunto con especiales muestras de

"cariño" durante los tres años consecutivos al deceso ([Berg 1989](#)). Se trata de un "alma nueva" y debe ser agasajada con especial dedicación por sus familiares durante los tres años siguientes a su muerte. Los familiares y "compadres" se las arreglarán para cumplir con esta obligación contraída con el difunto. Todos aportarán en la medida de sus posibilidades, así como en relación con los compromisos que tuvieran adquiridos con la familia doliente o con el propio difunto.

No puede faltar harina de trigo para hornear el pan, ni las figuras *t`ant`a achachis* y *t`ant`a wawas* para decorar la *apxata*, cañas dulces procedentes de los yungas para elaborar el altar, así como frutas, maíz, *coca*, cigarrillos y "trago" en abundancia. Todos estos bienes son aportados por los familiares y compadres del "alma".

Indudablemente, los *machaqanis* o *junt`unis* poseen un compromiso especial con ese "alma nueva" a quien deben agasajar de forma onerosa y espectacular durante el periodo de tres años consecutivos; el resto de familias que no tienen "alma nueva", preparan igualmente *apxatas* mucho más modestas y hornear pan, en menor cantidad, con el que convidar a los probables visitantes que aparezcan durante los días de celebración a los difuntos.

El primer protagonista que aparece concentrando el interés, el esfuerzo y el capital de los ajllateños la vísperas de Todos Santos, es el pan (*t`ant`a*). Durante el año, el pan es un bien de lujo y de escaso consumo en Ajllata. Los desayunos se realizan con una harina de *q`ala siwara*, denominada *pitú* o *aku*, acompañada de una infusión. El pan apenas se consume; no deja de ser objeto de atención por parte de los pequeños del hogar cuando el padre regresa de la ciudad con algo de dinero. En cualquier caso no es un producto que se consuma habitualmente. La última semana de Octubre los diferentes hornos de barro de Ajllata se encuentran a su máximo rendimiento. Algunos vecinos que no disponen de horno, ni de algún familiar que les pueda prestar un tiempo el suyo para cocer el pan, llevan la harina para cocer su pan a los hornos de Achacachi, la capital provincial.

Antes de iniciar la elaboración del pan resulta imprescindible preparar el horno convenientemente. Hay que procurar que el horno caliente bien y se encuentre en las mejores condiciones para efectuar un trabajo adecuado y satisfactorio. En primer lugar los familiares que se reúnen ante el horno mascan hojas de *coca*, comparten trago y cigarrillo, *ch`allando* alcohol, por orden, en honor del *urnu awicha* (abuela del horno). Cada uno de los presentes tiene que atender ceremonialmente al horno, dedicándole unas hojas de *coca* y una libación de alcohol, asperjando tanto sobre su superficie como en la boca del horno. Sin esta atención de cortesía hacia el *urnu awicha* no es posible garantizar un pan de calidad. Hay que limpiar completamente el interior del horno de posibles restos de cenizas anteriores.

La madera seca de eucalipto, su hoja y corteza, así como arbustos secos de *t`ula*, constituyen el combustible habitual para el horno. Previamente los familiares han tenido que preparar y secar la leña con la suficiente antelación. El día anterior al que comienza propiamente la horneada, tiene que mantenerse el horno con calor y generando las primeras brasas.

Entre el 29 y el 31 de Octubre las familias se dedican a preparar el pan, algunos demoran hasta la madrugada del mismo primero de Noviembre. Hay que tener en cuenta que visitan las comunidades gentes procedentes de otros sectores que han tenido que desplazarse muchos kilómetros para poder estar con sus respectivos *machaqanis* en Todos Santos y que se ven apurados para elaborar su propio pan.

Al amanecer, comienzan a disponer la masa de harina, agua, levadura y sal bien mezclado, para comenzar a elaborar pequeños bollos aplastados que se disponen sobre maderas hasta el momento de ser introducidos en el interior del horno.

El pan es de dos calidades. Por una parte destaca el "triguillo", pan elaborado con trigo autóctono de Ajllata, de aspecto amarillento que endurece y negrea con rapidez; por otro lado está el "chileno", pan de aspecto blancuzco y endeble, suave, que se reviene con idéntica prontitud¹⁴. Se alterna la cocción del "triguillo", aprovechando los momentos de máximo calor y temperatura del horno, con el "chileno", cuando la temperatura del interior decrece. Al "triguillo" le cuesta cocerse, precisa de mayor temperatura que el "chileno" quien fácilmente levanta.

La sucesión de "triguillo" y "chileno" va canalizando las horas largas que precisa la penosa cocción de los panes. Rápidamente se forman diferentes equipos de ayuda y asistencia. Una persona vigila el fuego del horno, introduce y retira los panes; la mayor parte de las mujeres y niños se encuentran amasando los bollos. Otro varón está pendiente de la retirada de los panes para meterlos en canastas, y finalmente varias mujeres se encargan de limpiar de cenizas los bollos y repartirlos en los sacos donde permanecerán hasta la fiesta. Las mujeres no se acercan al urnu awicha, son los varones los que introducen y extraen los panes de su interior. Una vez concluido el horneado, los titulares del pan que ha sido cocido regalan cierta cantidad a todos aquellos presentes que han colaborado en su elaboración.

Las figuras *t`ant`a achachis* y *t`ant`a wawas* (literalmente "abuelos" y "bebés" de pan), junto con otras imágenes que representan bailarines, escaleras y caballos, se elaboran al final del horneado. El domingo anterior se compran rostros de escayola pintada con los que decorar a los *t`ant`a achachis* y *t`ant`a wawas*. Por otra parte también se compran figuras ya elaboradas en los puestos de venta que llenan por completo la plaza de Achacachi la víspera de la fiesta. El cuerpo de los *t`ant`a wawas* y *t`ant`a achachis* que se elaboran en casa muestra una decoración a base de escamas¹⁵. Las figuras de pan adquieren un relieve dualista, son precisamente los *t`ant`a achachis* y los *t`ant`a wawas* los que centran, frente a las otras figuras, la atención de los dolientes y de los visitantes de los altares (*apxatas*), así como la curiosidad e interés de los niños durante la fiesta de Todos Santos.

La definición de los *t`ant`a achachis* y *t`ant`a wawas*, resulta en ocasiones equívoca, sumamente ambigua. En primer lugar, los bebés de pan, *t`ant`a wawas*, muestran rostros barbados e incluso marcadas arrugas, motivos que en principio no parecen resultar los más propicios para adornar el semblante de las "wawas" (bebés). Este tipo de rostros enfundados en un cuerpo que semeja los arropes de los niños y niñas lactantes entre *wak`as* y *awayus*¹⁶ contrastan con otros indudablemente infantiles, de aspecto rollizo, con los mofletes coloreados. Curiosamente, los rostros "adultos" de las *wawas*, están tocados con un colorido *ch`ullu*, mientras que los sonrosados rostros infantiles, que parecen extraídos de la iconografía angelical eclesiástica, muestran cabellos rubios descubiertos. Estas diferencias significativas entre *t`ant`a wawas* serán analizadas más tarde. Baste de momento confirmar la ambigüedad que suponen con la denominación que alguno de los compradores empleaba al referirse a estos productos en el mercado de Achacachi: "*achachiwawa*" (bebé anciano). Por su parte los *t`ant`a achachis*, presentan otra diferenciación. Por un lado, las figuras de pan cuyo perfil no encaja con los rebozos de las *wawas* lactantes reciben la denominación de *t`ant`a achachis* (abuelos de pan). Esta denominación se aplica a figuras elaboradas con pan negro y rostros idealizados, así como a los que representan bailarines de la morenada, los *achachis* morenos¹⁷.

Las figuras de *t`ant`a achachis* y *t`ant`a wawas* se elaboran en la casa y se les coloca la máscara de escayola pintada que les otorga su verdadera identidad. Los *machaqanis* presentan múltiples *t`ant`a wawas* sobre la *apxata* y algunos *t`ant`a achachis* cuyas dimensiones superan el metro de altura.

Otras figuras de pan que completan la escenografía son las figuras de caballos y llamas, de las que se dice utilizarán las almas para llevarse su carga de oraciones, escaleras que son empleadas por las almas para "descender" sobre el altar (*apxata*) de sus familiares y otros personajes como los *k`usillus*, figuras de baile enmascaradas que

realizan bromas y monerías (en realidad representan monos), zancadillean a los otros bailarines y mudan la voz hablando en falsete.

Una vez preparado el pan y sus figuras, es necesario montar la *apxata*, el altar sobre el cual se sitúan todos los dones con los que agasajar a las almas en su visita ([Santos 1988: 34](#)). Tiene que estar dispuesta y sus velas encendidas justo el mediodía del primero de Noviembre, momento en que las almas llegan de su largo viaje y necesitan recuperarse con los dones colocados sobre el altar.

El soporte de la *apxata* son las cañas dulces que procedentes de los valles *yungueños* se adquieren en la feria de Achacachi. Cualquier *apxata* que se precie debe disponer de, al menos, dos cañas como marco apropiado del altar. La *apxata* es el lugar de las almas, concretamente el lugar donde las almas se reúnen, puesto que no solamente hay que pedir por las almas de los difuntos del hogar sino por todas, incluso por las "olvidadas", aquellas que ya ni siquiera sus propios familiares recuerdan. Las almas se reúnen en la *apxata*, llegan a partir del mediodía del primero de Noviembre, por eso todo tiene que estar dispuesto en ese preciso instante.

Al amanecer del primero de Noviembre, en el caso de los *machaqanis*, los familiares y compadres van aportando el conjunto de objetos, dones y bienes que configurarán la *apxata*¹⁸. En primer lugar se elige la estancia donde va a colocarse el altar. Suele ser la habitación principal de la casa, la que tenga mejores posibilidades de dar cobijo a mayor número de gente. En otras ocasiones se elegirá la propia habitación del difunto, esto dependiendo del número de acompañantes y de las dimensiones de la *apxata*¹⁹.

Las cañas se amarran de tres en tres o de cuatro en cuatro, recogiendo las hojas superiores y afirmándolas al tablón o mesa que sirve de base. Sobre la mesa se coloca un *phullu* o manto negro y se dispone todo lo necesario para la visita de las almas. Se van a colocar muestras de dones alimenticios semejantes a los empleados en las reuniones y asambleas festivas comunitarias. Alrededor de la mesa de la *apxata*, sobre el manto negro, se dispone en círculo, *ch`uñu*, papas cocidas, *jawas muti*, mazorcas de maíz cocidas. En el centro un *tari* con hojas de *coca*, cigarros y botellas de aguardiente y cerveza.

Después se colocan las escaleras de pan sobre la pared que limita la mesa o tablón de base y que constituirá el panel de exhibición de la *apxata*. Sobre dicha pared se colocan las diferentes figuras de pan, *t`ant`a wawas* y *t`ant`a achachis*, en una disposición dinámica puesto que parecen descender por las propias escaleras de pan hacia la *apxata*. Las figuras de pan se colocan de pie alrededor de la comida repartida en círculo sobre la base de la *apxata*. Parece una reunión de figuras de pan sobre el tapete negro repleto de comida y dones como las hojas de *coca* y el trago. Algunas figuras de pan se amarran sobre las cañas. Se colocan frutas y guirnaldas dulces. Otras figuras de pan de menor tamaño que los grandes *achachis* y *wawas*, se cosen y anudan a la cañas. Cebollas en número variable se amarran junto a la base de los conjuntos de cañas que configuran el altar. La *apxata* se corona con una esquela conteniendo una fotografía del difunto cuya alma se ha de festejar durante los próximos tres años.

A las doce del mediodía del primero de Noviembre, la *apxata* tiene que estar montada, convenientemente decorada y lista para las diferentes visitas que van a producirse durante los próximos dos días. Es preciso llamar a alguien que no sea de la casa, para que encienda una vela, dispuesta a la cabecera del altar, y rece en primer lugar en nombre del difunto. Es costumbre bautizar a los *t`ant`a wawas* y *t`ant`a achachis*, una vez encendidas las velas²⁰. A partir de este momento, se dice que las almas llegan a la *apxata*, circunstancia que algunas familias festejan con un fuerte dinamitazo²¹. Esto no es del agrado de todos los comuneros, ya que algunos justifican que tamaña bienvenida puede asustar a las almas y ocasionar su regreso al lugar donde se encuentran confinadas.

Una vez dada la bienvenida a las almas, el agasajo a los acompañantes de los dolientes y sus compadres comienza y durará hasta la *kacharpaya* o despedida de las "almas" después de Todos Santos, como es costumbre hacerlo en Ajllata. Los familiares del difunto otorgan panes y alimentos a los acompañantes a cambio de oraciones a favor del "alma" ([Buechler 1980: 8](#); [Rösing 1988: 54-55](#)). Cada don representa una plegaria. Resulta imprescindible proveerse de una bolsa donde incluir los alimentos que la familia entrega a los acompañantes. Una vez terminada la oración hay que indicar al "anfitrión" de la casa "*urasiyuna katuspan*" ("que se reciba la oración") "*katuspasipxamay*" ("que se reciban no más") contesta a su vez el familiar del difunto quien ha convidado a todos los presentes con los alimentos precisos. Inmediatamente el agasajo a los acompañantes y familiares del "alma" comienza por parte de los más allegados del difunto. Comidas preparadas en cantidad incompatible con las posibilidades de digestión de los invitados se suceden. En ocasiones hay que verter el contenido del plato en el interior de la bolsa ya que resulta imposible comerlo todo y no se puede ofender a ninguno de los anfitriones. La bebida, cerveza, pero muy especialmente "trago" elaborado con aguardiente de caña, comienza a circular entre los invitados. Los familiares del alma están permanentemente atentos para servir a todos los acompañantes de forma periódica. Nada de lo que forma parte de la *apxata* se toca antes de su desmonte, el día de la *kacharpaya* de las almas. Los dolientes y acompañantes lucen ropas negras de acuerdo al estricto luto que los familiares deben guardar por el difunto.

La *apxata* constituye un objeto fundamental de status para el difunto y su familia ([Yáñez 1988: 26](#)). Se comenta entre los acompañantes y los visitantes ocasionales la abundancia y el costo de la *apxata* preparada. No tiene que faltar pan, fruta y "trago" para agasajar a los *muqunis*, tampoco comida para los familiares así como la imprescindible cerveza. La *apxata* es un escaparate que permanece inalterable hasta la *kacharpaya* en que se deshace por completo, repartiendo y troceando incluso las cañas que la soportan.

Las familias que no tienen alma, es decir que no son *machaqanis* también se reúnen a festejar a sus difuntos, aunque no tengan el grado de obligación y compromiso que los *machaqanis* o *junt`unis*. Elaboran igualmente sus *apxatas*, si bien de dimensiones y calidades substancialmente menores que las de aquellos.

Con las primeras luces del ocaso, cuando el sol declina en el horizonte, se entremezclan sonidos en principio indiferenciados que van aproximándose entre un batiburrillo de percusiones e instrumentos de viento. Es la primera comparsa de *muquni* que permanece en el patio de la casa del machaqani esperando a que le concedan permiso para entrar al interior del recinto donde los dolientes festejan a su alma.

El representante de la comparsa se acerca al recinto donde están los familiares del difunto y pide permiso "*Tiu, lisinsiyamanpiw; almataki arunt`añani*" ("con su permiso; para el alma conversaremos") y entran todos los instrumentistas interpretando un tema con *muquni* y *wankara*.

La comparsa de *muquni* está constituida por un número variable de instrumentistas de viento y uno o dos percusionistas de *wankara*, ese tambor de mano característico de diferentes sectores de los Andes. La percusión marca los compases a desarrollar por los instrumentistas. Una vez que los intérpretes están dentro del recinto se sitúan frente a la *apxata* y piden de nuevo permiso para rezar una oración. Solicitan el nombre de las personas a las que los dolientes desean tener presentes en su oraciones. Inmediatamente interpretan el primer tema musical mientras los familiares del difunto empiezan a repartir panes, uno a cada intérprete, y un trago de alcohol particularmente fuerte. La intención y el deseo de los dolientes es emborrachar a los *muqunis* con rapidez, puesto que los *muqunis* se dicen "*almanakan wawanakapaxa*", "los hijos de las almas", sus fieles servidores. Los más jóvenes han desarrollado varias estrategias para evitar emborracharse con demasiada prontitud; para ello llevan anudados pañuelos y chalinas bajo el cuello con la intención de escurrir el trago con disimulo sobre la toalla

en cuanto el familiar que le invitó se de la vuelta. Sin embargo el truco ya es bastante conocido y el joven que sea descubierto tendrá que beber doble cantidad. Este aspecto refleja el poder y el prestigio que los *muqunis* adquieren durante el desarrollo de la fiesta, agasajados de forma constante por todos los *machaqanis* del Cantón.

La comparsa interpreta tres piezas ante la *apxata*, recibiendo un pan y sendos tragos de alcohol²². Una vez que los *muquni* se despiden y salen del recinto, no resulta nada extraño que otra comparsa se encuentre tocando en el exterior de la casa, reiniciándose un proceso que durará toda la noche del primero de Noviembre y que culminará al mediodía del dos de Noviembre en que los *muqunis* se retiran a los cementerios para continuar interpretando o se vuelven a sus casas para descansar hasta el amanecer del día tres de Noviembre, día de *kacharpaya* o despedida de difuntos en que renuevan las visitas de las *apxatas* de los diferentes *machaqanis* en todo el Cantón, hasta la despedida de las almas.

El número de comparsas musicales que pude contar en Todos Santos, en los años 1995 y 1996 en el Cantón de Ajllata, superó la docena en cada ocasión, siendo mayoritario el número de *muqunis* aunque también constaté la presencia de algunas comparsas de tarka.

La relación entre las comparsas musicales es tensa; con frecuencia chocan entre sí peleando con rudeza, a medida que el trasiego de alcohol se hace más patente. De hecho cada comparsa lleva "policías", miembros del grupo que portan el chicote de autoridad cruzado sobre la espalda, para intervenir si se produce el enfrentamiento con otro grupo. La intención de estos enfrentamientos consiste en eliminar al grupo rival, para lo cual no hay mejor forma de hacerlo que perforando la membrana de sus *wankaras* con un seco golpe de *muquni*; para evitar esta circunstancia los músicos percusionistas tienen la obligación, ante el menor enfrentamiento, de no entrar en la pelea y proteger la *wankara* si es preciso alejándose del tumulto. La rivalidad musical, el enfrentamiento y la eliminación de los grupos rivales tiene su "premio" ante la posibilidad de atender un menor número de comparsas a los *machaqanis* de todo el Cantón, cuya localización en las distintas comunidades que lo integran conocen al detalle.

La noche del primero de Noviembre, la familia de los dolientes amanece junto a la *apxata* considerablemente ebrios puesto que han estado tomando y recibiendo a las agrupaciones musicales toda la noche. Quien decide acompañar a una familia de *machaqanis* en Todos Santos debe hacerlo durante el proceso completo, es decir, aguantando hasta la despedida de difuntos. Levantan comentarios adversos aquellos que habiendo acompañado a los dolientes un tiempo se escabullen luego al anochecer. En los intermedios de mayor tranquilidad los dolientes y acompañantes se ruegan respectivamente convidándose trago, alcohol y *coca*, repartiendo panes y figuras de *k`ispiña* en solicitud de oraciones para sus almas.

Los *muqunis* no son los únicos visitantes de los *machaqanis* durante la noche. Tras los *muqunis* suelen aventurarse pequeñas cuadrillas de niños *resiris* (orantes) que a cambio de alguna plegaria, de las aprendidas en la escuela, consiguen su pequeño botín de panes y figuras de *k`ispiña*. Siguen en la noche a los *muqunis* de sus respectivas comunidades a una prudente distancia y durante buena parte de la noche caminan de casa en casa rezando a las almas de los *machaqanis* y del resto de vecinos donde intuyan que hay *apxata*. De esta manera atesoran cierta cantidad de panes y figuras de *k`ispiña* que luego repartirán entre sus hermanos más pequeños. No resulta extraño encontrarse a estos muchachos de corta edad dormidos en las lomas y recodos de los caminos, fatigados por la noche transcurrida en vigilia.

El dos de Noviembre, amanece con las comparsas de *muqunis* recorriendo los caminos y las lomas que integran las comunidades del Cantón, hasta las doce del mediodía; a partir de entonces los familiares y dolientes se toman un respiro y también las comparsas musicales que aprovechan para descansar unas horas. Toque Ajllata Alta no

cuenta con cementerio, no existe la costumbre documentada en otros lugares de trasladar la celebración de Todos Santos al cementerio, sobre las tumbas de los difuntos ([Bastien 1996](#); [Rösing 1988](#)). Se aprecian algunas *apxatas* sobre los pequeños cementerios comunales, pero no es lo usual en esta pequeña localidad del altiplano.

Los familiares continúan tomando y pidiendo por las almas durante la tarde y la noche del dos de Noviembre hasta que se reanuda la visitas de los *muqunis*, a partir de la media noche del día de difuntos. De nuevo las *wankaras* y los aires de *muquni* ocupan los caminos visitando a los vecinos comunitarios que tienen "alma". Toda la noche se repiten las visitas de las comparsas de músicos y de los pequeños *resiris* hasta el mediodía del tres de Noviembre. Las lomas y los caminos que unen las diferentes comunidades son ocupadas por las agrupaciones musicales que van tocando sus melodías al tiempo que caminan aproximándose a la casa de la nueva visita. Los movimientos, los temas y las formas estereotipadas del saludo, la solicitud de permiso y el convite de panes, figuras de *k`ispiña* y trago a cambio de oraciones y piezas musicales que agraden a las almas, se repiten en cada visita. De nuevo se produce el consumo desmedido de trago y el deseo, por parte de los dolientes, de vencer toda resistencia a la ebriedad de los músicos.

El talante de la fiesta continúa hasta el mediodía del tres de Noviembre, día de *kacharpaya* o despedida de los difuntos. En ese instante, la música enmudece. Los dolientes se disponen a desmontar las *apxatas*²³. En primer lugar, hay que pedir permiso a las almas, de las que se dice que retornan con sus caballos y llamas cargadas de oraciones a *Puliyanu* el lugar en el que se encuentran encerradas; es preciso que la persona no perteneciente a la casa que encendió la vela, que ha permanecido ininterrumpidamente viva durante todo la celebración, la apague. A partir de este instante todos los objetos y dones alimenticios dispuestos en la *apxata* se reparten entre los acompañantes que han permanecido con la familia durante los tres días, o bien, entre los que casualmente se encuentren en su casa en ese momento. Las figuras de pan, especialmente los achachis de un metro de altura se entregarán a los familiares más queridos y comprometidos con el difunto en función del gasto que han efectuado. A cambio tendrán que dedicar varias oraciones al difunto. Las cañas se trocean y reparten de igual forma ya que son dulces y constituyen una exquisita golosina, especialmente entre los más pequeños. Comienzan a escucharse poderosas detonaciones de dinamita por las distintas estancias y comunidades que conforman el Cantón; es la forma estipulada de despedir a las almas hasta al año que viene. De repente, por la tarde, los *machaqanis* de las diferentes comunidades junto con sus familiares cambian las ropas de luto por ropa nueva, de fiesta, los aires de *muquni* son trastocados en *wayru* de carnaval y música vibrante de *tarkas*. El baile y el gozo por la despedida de las almas durará toda la noche una vez más amaneciendo los festejantes completamente ebrios.

Una vez deshecha la *apxata* los niños juegan con las *t`ant`a wawas* y *t`ant`a achachis*, de tal forma que las imágenes que han sido objeto de veneración y representación tangible de la presencia de las almas durante la fiesta de Todos Santos, una vez consumada la despedida, han "perdido" su poder ceremonial. Son objeto de tratamiento profano, las niñas más pequeñas cargan las *t`ant`a wawas*, como si fueran humanas, exactamente igual como acostumbran hacer sus madres con los hijos pequeños; las cargan como si efectivamente estuvieran vivas, desmarcándolas del ámbito de los difuntos, al que hasta entonces pertenecían. En algunos sectores del altiplano se constata el bautizo y matrimonio de estas figuras de pan tratadas como criaturas vivas y envueltas en *awayus* de colores que acaban siendo devoradas por sus pequeños mentores una vez aburridos del juego ([Yáñez 1988: 27](#)).

Esta es la descripción sumaria de los hechos que acontecen durante la festividad de Todos Santos en el Cantón de Ajllata. Es necesario volver sobre los motivos de mayor relieve en la ejecución de la fiesta, para acentuar el análisis de los mismos y su inserción en el contexto general de la fiesta.

Destaca por la intensidad y el frenesí con que centra la atención de los humanos la víspera de Todos Santos, el horneado del pan (*t`ant`a*). Un pan dual y discontinuo. Por un lado el conocido como "triguillo" autóctono, que se cuece con dificultad, sólo con la máxima temperatura del horno y que difícilmente se termina de hacer por dentro; aparece dorado por fuera, pero habitualmente crudo por dentro, consume mucha leña y se endurece con enorme rapidez. Es un pan que se caracteriza por su tono oscuro y su dureza extrema a los pocos días de cocción. Por su parte el pan conocido como "chileno", es un pan blanco, que levanta con facilidad y se reviene al poco tiempo de cocido adquiriendo una textura gomosa. En realidad tanto el "triguillo" autóctono como el "chileno" procedente de la harina comprada en Achacachi, distan mucho de la popular "marraqueta", el conocido pan de batalla que puede encontrarse en las ferias campesinas del altiplano los días de mercado. Ni la textura, ni el sabor de estos panes "de difunto", coinciden con los panes elaborados para el consumo humano; es pan de Todos Santos y las almas son en definitiva sus destinatarios pertinentes. En sentido literal no se ajustan a las características formales que son propias del pan elaborado para el consumo humano. Tanto por exceso (duro en un caso, revenido en el otro), como por su defecto (poco hecho, crudo en su interior) estos "panes" poseen al menos características peculiares que debemos contextualizar en relación con la festividad en que se producen. Los panes de difunto se adecúan al contexto peculiar que la festividad de Todos Santos propicia en relación con el agasajo de las almas. Curiosamente, las gentes de Ajllata no vuelven a hornear pan hasta carnaval, si bien no de forma masiva, tan sólo algunas familias²⁴.

Las figuras de pan conocidas como *t`ant`a wawas* y *t`ant`a achachis* presentan una ambigüedad estilística e iconográfica reflejada en esa curiosa terminología "*achachiwawa*" que escuché de un bachiller de la zona al adquirir una *t`ant`a wawa* pero de rostro adusto y arrugado.

Las *t`ant`a wawas* y los *t`ant`a achachis* son colocados sobre la *apxata*, a modo de retablo, descendiendo por las escaleras de pan hacia la comida dispuesta a su alrededor. Son las imágenes de pan quienes descienden sobre el lugar de las almas; los que se colocan alrededor del banquete preparado para las almas. Las imágenes barbadas y con arrugas de algunos "bebés de pan" justifican el carácter del *machaqani*. El "alma nueva" se caracteriza por disfrutar de su "primer año" de festejo y en ese sentido, *wawa*, es decir, "bebé", a pesar de su rostro adulto que aparece resaltando en la masa que representa las ropas y rebozos infantiles. Este principio dualista establecido entre bebés y ancianos llama poderosamente la atención. El principio y el fin de la existencia, la infancia y la senectud parecen secundar la recepción y bienvenida de las almas (bebés y abuelos). Estas figuras de pan, bebés y ancianos, representan a las propias almas ([Spedding 1996: 100- 101](#)). Por otro lado junto a estos bebés y abuelos de pan, algunos como hemos visto imbricados en un híbrido de cierta indiferenciación, existen otras figuras resaltantes; además de las escaleras que permiten el descenso de las figuras de pan sobre el altar y lugar de reunión de las almas (*apxata*), podemos apreciar la presencia de dos figuras de baile contrapuestas, por un lado los *achachis* morenos, encubiertos en su máscara de baile, por otra los *k`usillus*, danzantes "monos" que actúan como elementos desarticuladores de las comparsas de baile, mudan la voz y gastan bromas entre los integrantes de dichas agrupaciones, interrumpiendo sus evoluciones y pasos²⁵. Si el *achachi* moreno se caracteriza por el prestigio, el poder jerárquico y la disciplina del baile de los morenos, profundamente relacionado con los grupos de "residentes" urbanos, los *k`usillos* son figuras que aparecen acompañando algunas comparsas autóctonas características del altiplano aymara como las denominadas *muqululu* y *qarwani*; resultan figuras marginales cuya presencia entre los danzantes se aprecia por las constantes bromas (algunas pesadas) que ejercen sobre los grupos rivales. El *k`usillo* va siempre enmascarado en su característico atuendo y nunca habla como las personas si no que muda la voz y se expresa en falsete.

Los panes reflejan, tanto en su configuración como en su iconografía, una documentación implícita sobre el dominio de las almas y su talante. El ámbito de los difuntos viene marcado por las contraposiciones entre la naturaleza del pan horneado ("triguillo" y "chileno") y las imágenes configuradas. Pan de los muertos e imágenes

ambiguas, suficientemente alejadas de la explícita realidad humana como para constituir una simple alegoría de nuestro mundo.

La *apxata* es definida en algunas etnografías consultadas como "tumba" o casa del muerto²⁶. Una vez más apreciamos cómo las realidades y objetos de los seres humanos adquieren en el contexto de los difuntos un talante efímero característico. De nuevo las almas muestran con la *apxata* una nueva alegoría reflejo pertinente de su dominio, con respecto al ámbito de los "vivos".

La *apxata* es un "lugar", el lugar de asamblea y reunión de las almas, a semejanza de lo que sucede en las reuniones y asambleas comunitarias protagonizadas por los vivos. En torno a los dones culinarios, comida y bebida, junto a los cigarrillos y las hojas de *coca*, las almas se reúnen como acostumbran hacerlo los seres humanos. Alrededor de la comida fría o "merienda" las almas reposan de su largo viaje y conversan entre sí. Por otro lado es el lugar donde van a recibir las visitas de aquellos que están en condiciones de "hablar" con ellas, unos a través de la música, como son los *muquni*, los otros, los *resiris* merced a la plegaria. Música y oración son las dos únicas formas pertinentes para conversar con las almas frente al valor de la palabra humana como vínculo articulario de contacto entre los vivos. Las almas no "hablan" de forma literal; cuando se muestran en el dominio de los seres humanos, mudan la voz como acostumbra hacerlo el *k`usillu*.

La *apxata* posee una peculiaridad especial como lugar "límite". Está configurada arquitectónicamente por los tallos aéreos de la cañas tropicales y los bulbos subterráneos de las cebollas que se atan a sus pies. La reunión de las almas efectuada en torno a la comida seca que se ha distribuido sobre el tapete negro en cuyo centro se colocan hojas de *coca*, trago y cigarrillos, adquiere una configuración espacial limitada entre el dominio aéreo y el subterráneo. El contexto espacial donde las almas se reúnen y reciben el agasajo de los vivos es reproducido en la misma arquitectura del altar, definiendo un lugar específico. El dominio de los difuntos y las almas está marcado por los límites, como corresponde al contexto sagrado de su celebración y festejo.

La *apxata* posee otra relación arquitectónica que merece la pena anotar en función de las apreciaciones de algunos de los dolientes que la relacionan con los arcos de la iglesias. La forma que muestran las cañas agrupadas y dobladas entre sí, semejan portadas y arquerías²⁷ de donde penden, a modo de retablo, las imágenes de las *t`ant`a wawas* y *t`ant`a achachis* junto al resto de guirnaldas, frutas y dones de la abundancia²⁸.

La *apxata* constituye una muestra de abundancia. El conjunto de dones expuesto durante toda la celebración de Todos Santos refleja el status y prestigio tanto del *machaqani* como de su alma, así como el grado de cumplimiento de sus familiares y "compadres". El compromiso satisfecho por los *machaqanis* con respecto al alma será reconocido por todos los visitantes de la *apxata* quienes apreciarán el valor y el sacrificio (enmascarado en el popular término de "cariño") efectuado por los familiares del difunto.

El altar completo, incluidas las cañas que constituyen su soporte, es comestible y será devorado por los vivos el día de *kacharpaya*, una vez que los dones alimenticios han sido convenientemente transformados en oraciones para el alma nueva y el resto de almas "olvidadas". Con la *kacharpaya*, los objetos de la *apxata* retornan a su condición profana originaria de esta forma pueden ser objeto de deseo culinario y lúdico por parte de los vivos. Una vez despachadas las almas, los seres humanos comen los productos de la *apxata* e incluso, los más pequeños de forma previa a su consumo, pueden jugar con ellos como sucede con las *t`ant`a wawas*.

Los útiles empleados en la elaboración de la *apxata* poseen cierta valoración utilitaria. Dicen los ajllateños que las cañas, son el bastón de las almas y que las cebollas constituyen su cantimplora. Estas dos apreciaciones tienen que ver con el talante

viajero o peregrino de las almas²⁹. Las cañas empleadas en la elaboración de la *apxata* muestran una cierta ambigüedad puesto que parecen caña de azúcar, de uso y consumo humano, pero no lo son, pese a su dulce sabor.

Así pues, la *apxata* define el lugar de reunión de las almas; un lugar límite como corresponde al contexto ceremonial específico de los difuntos. Por otro lado, el altar contiene un conjunto de dones de la abundancia que los vivos tan sólo observan, puesto que se exhiben para deleite de las almas. Una vez despachados los difuntos, la *apxata* retoma su condición de objeto profano siendo devorada por los vivos, perdiendo todas las figuras y productos que la integran el talante ceremonial que poseyeron durante el desarrollo de la fiesta. La comida dispuesta para los difuntos es recuperada por los dolientes, una vez que aquellos han sido convenientemente despachados. Los vivos aprovechan la comida que ya degustaron en su momento los difuntos en el plano ritual que les correspondía. Los vivos deben hacer desaparecer todos los dones ofertados a cambio de oraciones. Nada puede sobrar de la *apxata*; junto con las almas deben consumirse y despacharse todos los productos que les fueron encomendados.

El rasgo característico de las comparsas musicales de Todos Santos en Ajllata es el instrumento protagonista de las mismas, es decir el *muquni*. Este instrumento pequeño y "chueco" es propio de la festividad de Todos Santos y se interpreta en diferentes comunidades aymara próximas al Lago Titicaca. Los ajllateños sólo lo emplean en esta festividad y en algunas misas de año para los difuntos. No tiene sentido tocar *muquni* en ninguna otra ocasión a lo largo del año; el tiempo de los muertos viene precisamente marcado por su presencia. A nadie se le ocurriría tocar el instrumento fuera de la fecha que le corresponde³⁰.

Los jóvenes incorporan algunos temas de moda en las comparsas de *muquni*. Lo importante, parece ser, más que la melodía interpretada, el hecho de hacerlo con el *muquni*, es decir, su presencia en el festejo a los difuntos. Ya he señalado cómo los *muquni* "hablan" con las almas a través de su música; vienen a festejar a las almas y a conversar con ellas a través del *muquni*. Este instrumento presenta un nudo, una falla o "giba" que le otorga precisamente su notoriedad. En esa "imperfección" o rugosidad, "*muqu*" en aymara, estriba su pertinencia en relación con el dominio ceremonial de las almas. Esa pequeña rugosidad, frente al rectilíneo e impoluto *wayru* (*pinquillo* de carnaval), le otorga su competencia en el tratamiento y festejo a los difuntos.

El *muquni* parece un *pinquillo* "normal" de los habituales en las diferentes comparsas de baile, pero no lo es precisamente por su nudo o arruga distintiva al que los aymara otorgan peculiares virtudes en relación con el timbre del instrumento y su competencia en el festejo musical de los difuntos.

Las "gibas" e imperfecciones adquieren una dimensión ritual importante en el altiplano. En tierras de Castilla tocar la chepa de un giboso es síntoma inequívoco de buena suerte. En los Andes existen referencias etnográficas sobre el empleo de enanos y gibosos en el contexto incaico según reflejan ciertas escenas descritas por [Guamán Poma \(1987: 129,215\)](#). [Ponce \(1969\)](#) relaciona a las figurillas aduncas presentes en el dominio ceremonial tiahuanacota con la popular figura del *iqiqu*, personaje asociado con la abundancia especialmente en contextos urbanos como La Paz y la fiesta de las alasitas. Los gibosos y chepudos son objeto de cierta veneración social en el altiplano puesto que se les considera aptos para ejercer como *yatiris*, maestros rituales, reflejando su "nudo", chepa o giba, la selección de que han sido objeto por parte del rayo. Los pequeños y chepudos, caso del *muquni*, del *iqiqu* o de los tocados por el rayo, atestiguan en su deformidad la selección ceremonial de que han sido objeto. El *muquni* en su aspecto físico y en su contexto de interpretación, muestra una especial competencia en su relación con el dominio de los muertos.

Pero si su apariencia es propia del dominio de difuntos, lo mismo sucede con su sonoridad. Los campesinos hablan de la "nostalgia" que el instrumento produce. La rugosidad del instrumento puede influir en el resultado de la insuflación del aire dando

lugar a una sonoridad disonante, "sucia" por la fricción provocada por el aire al alimentar el instrumento³¹.

Cuentan los campesinos aymara del Lago que las almas, objeto de agasajo y atenciones en Todos Santos, vienen de un sitio alejado que se encuentra situado hacia el poniente. En ese indeterminado lugar, que no coincide en apariencia con el cielo católico, realizan un trabajo sin descanso; así lo documenta de forma expresiva Modesto Capcha, *yatiri* originario de la comunidad lacustre de Sotalaya (Provincia Omasuyos): "Almas *pirqiyán* (tabican) una *turi* (torre) con adobe. Ya están por techar. . . . ¡ya se había caído la *turi*! No hay caso de parar. Cuando techen Juicio Final va a ser siempre; debe ser por el Perú o más lejos ¿Cómo será?".

Para Carmelo Condori, *ch`amakani* de la zona de Ajllata, las almas proceden de un lugar poco concreto localizado igualmente hacia el poniente. En ese lugar, las almas realizan un trabajo a destajo y gozan de penosas condiciones de existencia. Diríase que se encuentran en situación de "trabajos forzados" exculpando sus pecados hasta el Juicio Final. Ese sitio indeterminado se llama *puliyanu*³² y ha sido visitado por Carmelo en uno de sus sueños de iniciación (Fernández 1995b). Carmelo Condori, junto a un *tata* cura o "padrecito" que le sirve de guía en el sueño se adentra en *puliyanu* y descubre las condiciones en que se encuentran hacinadas las almas, como si fueran celdas con capataces que cuidan de ellas mientras trabajan el adobe. Las almas son parecidas a los seres humanos, pero con dos características peculiares; por un lado tienen un tamaño reducido, "media cintura no más"; por otro poseen una tez blanca, algo cenicienta y un rostro anómalo, muy semejantes entre sí e irreconocibles con respecto a la identidad individual que cada uno de ellos conservaba cuando estaban vivos. La muerte iguala la identidad y condición de las almas: pequeñas, blancas e indeterminadas aunque, eso sí cautivas.

En su cautiverio realizan un trabajo que, semejante al que corresponde a los seres humanos, no lo es, puesto que se trata de una actividad sin rendimiento alguno. Cuando están a punto de techar la torre, como nos cuenta Modesto, se cae y tienen que volver a empezar... toda la eternidad.

Este aspecto de la labor de los difuntos, semejante al trabajo que realizan las personas, pero peculiar por su aparente inutilidad, guarda relación con otras cuestiones que hemos tenido ocasión de observar durante el desarrollo de la fiesta.

Comenzábamos viendo la existencia de un pan de difuntos (el "trigueño" y el "chileno") de apariencia normal, pero con cualidades distintivas al pan de consumo humano. Unas figuras de pan, pequeñas y de ambigua definición, puesto que invierten el sentido de la vida humana, mostrando rostros adultos y arrugados enfundados en mantos infantiles de recién nacidos. Los difuntos "nacen" de esta forma a su condición de "alma" y de *machaq* alma (alma nueva) en la *apxata*. Los *achachis* muestran el poder y la jerarquía en el baile de la morenada, mientras que los *k`usillos*, personajes enfundados en máscaras y desarticuladores de los grupos de danza rivales, se encuentran en el "margen" de las comparsas autóctonas mostrando su competencia en las bromas y chanzas habituales. La *apxata* es el lugar donde las almas se reúnen, como los vivos, en torno a dones de abundancia, comida, bebida, cigarrillo y hojas de *coca*, pero sólo consumen la "esencia" de los productos allí distribuidos. El altar es un lugar límite indiferenciado, como lo es el propio *puliyanu*, entre el dominio aéreo y el subterráneo. A su vez adquiere una disposición arqueada de aparente inspiración en las portadas y retablos de las iglesias. Finalmente, los *muqunis*, las comparsas de músicos que agasajan de forma itinerante a las almas de los difuntos habidos en todas las comunidades del Cantón, invierten el horario habitual de visita, empezando en el ocaso, (la dirección marcada por el poniente), hacia donde se localiza el lugar de las almas y aprovechando la noche para efectuar las visitas, circunstancia impensable en otros contextos cotidianos donde las visitas nocturnas no sólo están prohibidas, a no ser que la coyuntura específica del caso lo justifique, sino que son reprobadas y consideradas de mal agüero. El propio instrumento contextualiza en el tiempo la apertura del dominio

de las almas y su presencia entre los vivos, puesto que no se interpreta en ninguna otra circunstancia. Por otra parte, atesora en su misma configuración, pequeño, como las almas y marcado por la rugosidad que le caracteriza, el poder de diferenciación respecto a los instrumentos "humanos"; su naturaleza y talante hacen del *muquni* un instrumento hecho a la medida de los difuntos. Los *muqunis* poseen sus propias enseñanzas de poder. También las almas visitan con sus emblemas, en este caso los chicotes o latiguillos de tres sogas (*kimsa charani*), que portan las autoridades consuetudinarias (mandones, *malkus*) y las autoridades sindicales (Secretario General). Los varones son enterrados junto con su chicote, emblema de autoridad y cumplimiento con los deberes colectivos, y son portados igualmente por las almas.

Recordemos la presencia de los pequeños *resiris* caminando durante la noche tras los *muquni*. Es bastante raro observar en las comunidades aymara a la gente caminar de noche, suele evitarse en lo posible. Más raro es desde luego contemplar a los más pequeños hacerlo durante toda la noche, recogiendo dones culinarios a cambio de oraciones. Este cambio en el período de actividad humana, visitas nocturnas e infantes en vigilia también refleja el modelo peculiar de inversión que respecto a lo cotidiano supone el hecho excepcional de la visita de los difuntos durante la fiesta.

Todas estas consideraciones que forman parte del entramado ritual presente en la festividad de Todos Santos aluden al trato ceremonial que los vivos otorgan a los muertos. No les tratan como muertos, puesto que las almas comen, gozan de la música y de la fiesta, visitándose entre sí; sin embargo tampoco son tratados como los vivos. En realidad parece que los vivos tratan a los muertos como si estuvieran vivos, pero marcando muy bien los límites espaciales y temporales en que esto ocurre y es eficaz³³.

Por otro lado existe una consideración "escalar" permanente a lo largo de la festividad de Todos Santos. Los objetos de los muertos están hechos a inspiración humana, pero a escala pequeña, como son las propias almas, o bien, como en el caso del pan, adquiriendo peculiares características que lo alejan del dominio humano y lo aproximan al ámbito de los difuntos.

Estos aspectos tienen sentido y validez mientras la presencia de los difuntos entre los vivos resulta patente. En esta situación, las comparsas de *muqunis* considerados las *wawas* de las almas que vienen a conversar a través de la música, otro matiz pertinente de diferenciación respecto al uso de la palabra como fuente de comunicación humana, ebrios y en pleno éxtasis musical, refleja la presencia de los difuntos en las visitas de las almas a lo largo de todo el espacio ceremonial que constituye el dominio comunitario. El Cantón se puebla de "almas" que se visitan a través de las comparsas musicales; las comunidades recuerdan a sus difuntos más recientes y "conversan" con ellos como gustan hacerlo los vivos, con comida, bebida, conversaciones y música, pero adecuando estos dones y formas de cortesía, al dominio de los difuntos.

Los muertos de la comunidad, en realidad, se visitan entre sí para festejarse a sí mismos en Todos Santos. Parientes, familiares, compadres y amigos se reúnen y visitan a los *machaqanis* ya sea compartiendo comida y trago o bien formando parte como intérpretes de las bandas de *muqunis*; la realidad ebria de Todos Santos (dolientes, acompañantes, *muqunis* y almas) justifica los modelos de inversión que se producen respecto a la realidad "humana" mientras las almas están en Ajllata. Con motivo del dinamitazo que el día de *kacharpaya* anuncia la despedida de las almas, el dominio de los seres humanos vuelve a imponerse sobre el dominio de los difuntos. Por eso hay que despedirlos con urgencia y sin pena, no vayan a demorarse en la partida. Una vez "despachados", el altar de la *apxata* tan celosamente guardado y exhibido durante la fiesta, es arrancado de sus soportes, repartidos los objetos de su interior y finalmente devorado por los vivos. Las figuras de pan, intocables durante la fiesta, ya despojadas de su poder, hacen las delicias de los más pequeños como muñecos improvisados hasta que son finalmente comidos. Las *t`ant`a wawas*, una vez despachadas las almas, son cargadas por la niñas pequeñas (*imillas*) a imitación de lo que hacen sus madres como criaturas vivas, ya no figuras de exposición inerte, sino como si efectivamente fueran

criaturas humanas. Los *muqunis* se guardan hasta el año que viene trocando sus aires por los festivos del *wayru* y la *tarka* indicadores sonoros de la despedida de los difuntos y del retorno a la existencia humana en todo el Cantón de Ajllata así como en el resto de poblaciones altiplánicas. Los difuntos han comido de los vivos en sus respectivas *apxatas* cargando en sus recuas de llamas las oraciones y solicitudes de sus familiares; tras su partida son los vivos los que se comen a los propios difuntos (las figuras de pan) y hacen desaparecer las muestras formales que acreditaban la presencia de las almas en el altiplano aymara.

Notas

1 Pachjiri es un cerro sagrado de gran consideración entre las comunidades aymaras próximas a la población de Achacachi. Consta de varios "cabezales" o altares que son tratados con devoción por parte de los peregrinos que les ofrecen los dones específicos de cada altar y que acuden a uno u a otro dependiendo del motivo concreto de su solicitud. Los altares de mayor importancia son el denominado ispa awichu (dos masas rocosas que semejan formas caprichosas; el de la izquierda parece una mujer con su bulto cargado a la espalda; el de la derecha un rostro monstruoso en cuya boca se depositan parte de las ofrendas; son dos hermanos, y las ofrendas deben colocarse siempre por duplicado), "rayo" (calvario utilizado para descargar "penas" ofreciendo incienso y amarrando las desgracias en una piedra vertical completamente cubierta por hilos de colores diversos, "torcidos hacia la izquierda"), *ispälla* (relacionado con la productividad agrícola) y "muerte", (altar donde acuden los hechiceros para hacer su fechorías; igualmente en este sector se queman mesas negras para devolver maldiciones) (Cfr. [Newpower 1988: 18](#)).

2 El *kharisiri* es un personaje temible que acecha en los caminos solitarios para, valiéndose de una serie de recursos malignos (oraciones y polvos de muerto), hacer dormir a los incautos que caminan solos de noche y extraerles el sebo de su cuerpo ([Ochoa 1975: 27](#); [Mendoza 1978: 54-55](#); [Molinié 1991](#); [Riviere 1991](#)). Actualmente parece que también pretenden la sangre del campesino, se cree que para preparar medicinas y "transfusiones".

3 Los juegos y las bromas forman parte de la despedida que se efectúa al difunto, ayudándole de forma simbólica en el agotador viaje que tiene que efectuar hasta llegar al lugar donde las almas se reúnen ([Carter y Mamani 1982: 336, 339](#); [Heyduk 1971: 240](#)).

4 El lavado del cuerpo de un difunto resulta peligroso. La muerte reciente y la creencia de que el alma permanece en los alrededores del lugar dificultan en gran medida la colaboración de los comuneros, máxime si no se localiza alguna viuda próxima a la familia. Morir sólo, sin parientes que puedan hacerse cargo de las necesidades del difunto, es una carga "molesta" para la comunidad. El concepto de "contaminación" que implica la idea de la muerte y la posibilidad real de verse afectado por ella, complican mucho más el asunto. Curiosamente, en estos casos en los que la tradición cultural y las creencias constituyen una rémora importante que obstaculiza el desarrollo apropiado de la ceremonia, resulta muy práctico disponer de algún hermano evangélico que por su fe y "distanciamiento" respecto de lo que consideran supercherías de la gente, pueda continuar el proceso.

5 Los cementerios nunca han gozado de especial consideración entre los andinos. Recordemos la persistencia mostrada por éstos en las crónicas coloniales por desenterrar a los difuntos y llevárselos a los lugares tradicionales de inhumación. "...pero el mayor abuso que en esto hay que desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a los machais, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados, y en algunas partes llaman zama y que quiere decir sepulcro de descanso, y al mismo morir llaman *zamarcam*, *requievit*. Y preguntados por qué lo hacen, dicen que es *cuyaspa*, por el amor que les tienen, porque dicen que los muertos están en la iglesia con mucha pena, apretados con tierra, y que en el campo, como están al aire y no enterrados, están con más descanso" ([Arriaga 1968: 216](#)).

6 ` Respecto a la costumbre de trasladar en andas al difunto, está documentada en la crónica de [Guamán Poma \(1987: 248,249\)](#) y se conserva en diversos sectores del altiplano.

7 Las referencias a los juegos de azar que acompañan el entierro del difunto, en especial el de las tabas, contribuyen a la consecución simbólica de bienes que el alma va a precisar en su nueva vida ([Carter y Mamani 1982: 336](#)).

8 ` En ciertos sectores se constata la costumbre de "ahogar" al difunto con una soga trenzada sobre su cuello para evitar el hedor maligno del difunto, así como para evitar, igualmente, que su alma salga al exterior ([Carter y Mamani 1982: 332](#); [Forbes 1870: 131](#); Bastien 1978: 174; [Harris 1983: 138](#); [Tschopik 1968: 173](#)). [Palacios \(1984: 52\)](#) recoge el dato de la introducción de una moneda de plata, una vez "estrangulado" el difunto, encima de su lengua al tiempo que se le amortaja, en la comunidad de Chichillapi (Chucuito, Perú).

9 ` Aquellos difuntos que han fallecido de forma violenta, misteriosa y que se aparecen en sueños a algún miembro de la familia, pueden ser convocados por el *ch`amakani* mediante una sesión de "salvación", siempre y cuando no haya transcurrido mucho tiempo desde su muerte, para preguntarles la causa de ésta y el por qué

de la persecución de que hace objeto a ese familiar que se sueña con él. En esos casos, cuando el alma convocado por el *ch`amakani* llega, un olor nauseabundo impregna el recinto. Junto al alma del difunto se manifiesta con el olor la putrefacción del cuerpo todavía como una unidad vigente, poco después del fallecimiento.

10 ` El lugar donde las almas se reúnen no resulta nada concreto. El cielo o *alax pacha* al que se refieren en sus oraciones, no parece estar adornado de las características que en Occidente se consideran apropiadas. Ochoa considera que algunas almas, ni siquiera son recibidas constituyendo la masa informe de "condenados" que vagan por cordilleras y volcanes ([Ochoa 1975: 1](#); [Bouysse-Cassagne 1988: 176-179](#)).

11 ` El agua resultante del lavado de las ropas del difunto se arrojan a un cruce de caminos para evitar que la pena retorne al hogar de los dolientes; sin embargo, [Carter y Mamani \(1982: 342\)](#) reseñan en Irpa Chico la costumbre de verter el agua sobre el techo de la casa para garantizar la protección del difunto a sus familiares.

12 Los entierros continúan efectuándose preferentemente en los márgenes de las tierras de labor; sobre los lindes de la sayaña originaria de la parentela a la que pertenece el finado.

13 ` Respecto al concepto que los aymaras tienen del alma es ilustrativo lo dicho por un informante de [Carter y Mamani \(1982: 349-50\)](#) en la comunidad de Irpa Chico, ". . . todo hombre tiene cinco almas: el ajayu, el ánimo, el jayañu, el qamasa y el coraje. El más importante de todos estos es el ajayu, la sombra principal del hombre. Cuando desaloja el cuerpo, la persona se enferma con gravedad y puede llegar a morir. Dicho fenómeno puede llegar a producirse a causa del "susto", y en consecuencia, la persona se pone inmediatamente nerviosa y temerosa. Otro síntoma de la pérdida del alma es la aparición en el cuerpo de manchas rojas como si hubiera sido maltratado. El ánimo es la sombra pequeña que todo hombre posee. Es posible perderla a esta también, pero el llamarla nuevamente es relativamente fácil. La pérdida del ánimo nunca conduce a la muerte porque el cuerpo aún posee su sombra grande o ajayu. El *jayañu* es un alma de menos importancia aún. Uno puede perderla también a causa del susto, lo cual se manifiesta en dolores de cabeza y mareos. El qamasa se revela principalmente en la habilidad del hombre para impresionar e intimidar a los demás. Un hombre altivo o despótico tiene el qamasa grande y fuerte; un hombre tímido es de qamasa débil. Como en el caso de las demás almas, el qamasa puede perderse. Cuando esto sucede, la persona se deprime y pierde los ánimos y la confianza en sí misma. La última de las cinco almas, el coraje es precisamente el valor, el alma que ayuda a las personas a enfrentarse con los que tienen qamasa grandes y fuertes. El que tiene el coraje bien desarrollado no se asusta fácilmente, casi nunca se enferma, ni tiene miedo de caminar sólo de noche. Es audaz y no teme a nadie ni a nada".

14 En la actualidad la harina para elaborar el pan "chileno" se compra en Achacachi y es de manufactura boliviana, marca "El inca". A pesar de todo sigue llamándose pan "chileno" y su denominación no está exenta de cierto atisbo de identidad; el "chileno" de aspecto blancón y fofo, frente al "triguillo" autóctono, duro y resistente. En otra parte he considerado esta relación existente entre cuerpo, alimentación e identidades en el altiplano aymara ([Fernández 1995c](#)).

15 Sugerente motivo teniendo en cuenta el habitual escenario acuático por el que las almas tienen que cruzar, a lomos de un perro negro generalmente, hasta alcanzar su destino ([Fernández 1995a: 76](#); [Monast 1972: 35](#); [Valderrama y Escalante 1980: 259](#)).

16 La *wak`a* es una faja multicolor que amarra al niño con firmeza sus ropitas. El *awayu*, tejido externo de gran impacto cromático, ultima el envoltorio del niño y permite su transporte sobre la espalda de la madre. Esta es la silueta reflejada en el perfil de las *t`ant`a wawas*.

17 Sobre los achachis morenos, el valor simbólico de sus atuendos y la significación social de la fiesta procesional aymara ver el reciente artículo de [Boero \(1993\)](#).

18 *Apxataña*: "Encimar, poner encima; aumentar una carga u obligación" ([De Lucca 1987: 27](#)).

19 La casa campesina en Ajllata es de tres tipos. La que consta de una sola unidad residencial y cocina; la que presenta una unidad residencial y cocina separada y finalmente la construcción de dos pisos con troje o almacén en el piso inferior y residencia en el superior. La cocina puede ser, según los casos, el sitio elegido para montar la *apxata*, depende de las posibilidades de espacio que presente.

20 En otros sectores del altiplano, el bautizo de las *t`ant`a wawas* se efectúa, junto con la mofa de los matrimonios de las mismas, una vez despedidas las almas en la *kacharpaya* de difuntos ([Yáñez 1988: 27](#); [Berg 1989: 58](#); Bastien 1978: 186).

21 Cuando se aprecia algún insecto, mosca o pájaro en las inmediaciones de la *apxata* se le relaciona con el alma del difunto ([Ochoa 1976: 15](#)).

22 El pago por las oraciones suele realizarse también con miniaturas de *k`ispiña* en forma de llama; de esta forma el pan dura más tiempo para completar Todos Santos sin apuros, puesto que en la casa de un machaqani no puede faltar la contraprestación de dones alimenticios a cambio de oraciones. La casa está

expuesta a cualquier tipo de visita, abierta al entorno comunitario para recibir durante los tres días que dure el festejo, todo tipo de personas y plegarias.

23 En el espacio urbano paceño los "residentes" aymaras trasladan la costumbre rural a los cementerios municipales. Sin embargo existe la posibilidad de ofrecer un "alma *tispachu*" (alma despacho), un pago ceremonial de los acostumbrados al resto de seres tutelares aymaras. La forma de invitar a las almas en el alma *tispachu*, utilizando el formato habitual de los comensales sagrados, otorga al propio alma el día de su despedida, un rango especial; mientras ha permanecido junto a los hombres el alma ha sido agasajada con sus alimentos preferidos en vida; con los hombres ha comido "como los hombres", ahora que debe volver con los seres tutelares, se le ofrecen las excelencias de la comida ritual que aquellos apetecen. El alma *tispachu* incluye una variada selección de *k`intus* de *coca* con los que invitar a las almas pidiendo por el trabajo, el negocio y la suerte del oferente mientras el *yatiri* sitúa los *k`intus* sobre un "alfombrado" de *wira q`uwa* que ha dispuesto en primer lugar sobre la ofrenda. Del mismo modo convida a Dios expresando idénticos ruegos, a la vez que solicita a las almas que intercedan por él. Ruega a las almas que pidan a Dios por la salud, la tranquilidad, el éxito y la suerte del oferente. El especialista reclama la suerte por intermediación de las almas para su cliente por cuanto considera que son éstas las que poseen un acceso privilegiado a los seres de la "gloria"; esta solicitud se repite a lo largo de la configuración del plato, así como en las *ch`allas* de alcohol previas a su quema y ofrecimiento definitivos. En la ofrenda destinada a las almas destaca la presencia de "misterios" con 24 Según algunos documentos etnográficos, en carnaval, bajo la apariencia de los diablos danzantes retornan los difuntos ([Harris 1983](#)).

25 Su talante burlón se asemeja de una forma bastante pareja a las informaciones etnográficas que recogí en Ajllata sobre el comportamiento de ciertas "almas" que aparecen fuera del contexto de Todos Santos y que pudieran estar relacionadas con la figura del "condenado" ([Fourtaine 1993: 266-270](#)), de quienes se cuenta que dan chicotazos a las personas y se tumban sobre los burros sin dejarlos avanzar, burlándose del dueño, quien no puede imaginar lo que sucede por más que apremie al animal. Los *k`usillos* (monos) empujan y zancadillean a los bailarines de las agrupaciones ajenas, sobre todo en las grandes fiestas donde convergen varios grupos de música y baile representativos de diferentes comunidades. Se comportan en el baile como las almas que permanecen fuera del lugar donde debe estar encerradas, en la vida de sus convecinos vivos, molestando todo lo posible.

26 La *apxata*, casa del muerto, se asemeja a la "enramada", la primera casa del nuevo matrimonio donde se festeja a la pareja, sus familiares y padrinos el día de la boda, por los elementos perentorios con los que se construye ([Fernández 1995a: 53,54](#)).

27 Idéntica relación se me indicó con los "altares patrios", esas construcciones perentorias donde aparecen los próceres de la patria y que se construyen con ramas de eucalipto y pino con ocasión de festejos de especial relevancia.

28 La adopción del retablo como estructura representativa de imágenes se observa aplicada a las portadas de las iglesias en los Andes ([Barnes 1993](#)) e incluso en la célebre decoración del *coricancha* cuzqueño según la reproducción gráfica de Juan de Santa Cruz Pachacuti ([Urbano & Sánchez 1992: 132](#)).

29 Las referencias a los desplazamientos que realizan las almas, una vez producido el deceso, e incluso en vísperas de producirse, son muy abundantes. Las almas recorren todos los lugares por donde anduvieron en vida recogiendo sus pelos, uñas y excrementos a la vez que se despiden de sus familiares y seres queridos. Tras producirse la muerte, las almas cruzan una extensa masa acuosa (lago, río Jordán) para alcanzar el lugar donde se encuentran hacinadas. Finalmente, cada primero de Noviembre emprenden de nuevo el viaje para visitar a sus familiares aprovechando el "permiso" de que gozan en su lugar habitual de concentración. Las almas son consumadas caminantes. Por otro lado, los pobladores de Caranga dicen que las cañas y el amarillo de cebollas en su parte posterior semejan una enorme cebolla, lo que puede estar aludiendo al lugar acuoso o húmedo que las almas deben cruzar su viaje a Puliyanu (Gilles Rivière, comunicación personal).

30 El paso del tiempo está marcado por las temporadas musicales pertinentes y el cambio de estaciones ([Schramm 1993](#)). Es posible identificar algunas características de género específicas en relación con los instrumentos musicales andinos ([Fernández 1997](#)).

31 Comentario personal. Seminario de Antropología de Iberoamérica. Madrid.

32 *Puliyanu*, según [De Lucca \(1987: 123\)](#), es un vocablo empleado en las comunidades limítrofes del Lago Titicaca que hace mención a un viento del poniente.

33 "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". Texto de Legee en relación con palabras de Confucio que recoge [Radcliffe Brown \(1996: 182-183\)](#).

Recibido: septiembre 1999. Aceptado: diciembre 2000.

Referencias Citadas

- Aguiló, F. 1985 *Enfermedad y Salud, Según la Concepción Aymaro-quechua*. Qori-Llama, Sucre. [[Links](#)]
- Albó, X. 1971-74 *Fichero Inédito sobre el Ciclo Vital, el Ciclo Agrícola, Enfermedades y Medicina Popular, Ritos y Creencias de los Aymaras*. La Paz. [[Links](#)]
- Arriaga, P. J. de 1968 (1621) La Extirpación de la Idolatría en el Perú. En *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, pp. 191-278, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid. [[Links](#)]
- Barnes, M. 1993 Un Análisis de la Iconografía y la Arquitectura Andinas en una Iglesia Colonial: San Cristóbal de Pampachiri (Apurímac-Perú). En *Mito y Simbolismo en los Andes; la Figura y la Palabra*, editado por H. Urbano, pp. 183-21. CERA Bartolomé de las Casas, Cuzco. [[Links](#)]
- Bastien, J. 1996 *La montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*. HISBOL, La Paz. [[Links](#)]
- Berg, H. van den 1989 La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano. *Anthropos Revista Internacional de Etnología y Lingüística* 84: 155-175. [[Links](#)]
- Boero, H. C. 1993 *Bolivia Mágica*. Ed. Vertiente, La Paz. [[Links](#)]
- Bouysse- Cassagne, T. 1988 *Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. HISBOL, La Paz. [[Links](#)]
- Buechler, H. C. 1980 *The Masked Media. Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*. Mouton Publishers, La Haya. [[Links](#)]
- Cadorette, C. R. 1975 Carnaval Aymara; Comentario. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* 18: 13-18. [[Links](#)]
- Carter, W. y M. Mamani 1982 *Irpa Chico. Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara*. Edit. Juventud, La Paz. [[Links](#)]
- De Lucca, M. 1987 *Diccionario Práctico Aymara-Castellano y Castellano-Aymara*. Los Amigos del Libro, La Paz/Cochabamba. [[Links](#)]
- Fernández, G. 1995a *El Banquete Aymara: Mesas y Yatiris*. HISBOL, La Paz. [[Links](#)]
- 1995b El Ojo del Sueño en la Formación de un "Maestro" Ceremonial Aymara. *Revista Andina* 26: 389-420. [[Links](#)]
- 1995c Comida, Cuerpo, Enfermedad; Referentes Étnicos en el Altiplano Aymara. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 5: 37-59. [[Links](#)]
- 1997 La mujer Intérprete. *Revista Antropológica*, 15: 173- 194. [[Links](#)]
- Forbes, D. 1870 On the Aymara Indians of Bolivia and Perú. *The Journal of the Ethnological Society of London* 2: 193- 305. [[Links](#)]

- Fourtaine, N. 1993 Tradición y Creación en el Cuento Folklórico de los Andes Peruanos. En *Mito y Simbolismo en los Andes; la Figura y la Palabra*, editado por E. Urbano, pp. 259-270. CERA Bartolomé de las Casas, Cuzco. [[Links](#)]
- Guamán Poma de Ayala, F. 1987(1615) *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Historia -16, Madrid. [[Links](#)]
- Gutiérrez, R. 1995 Instrumentos Musicales Tradicionales en Wallata Grande. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 5: 60-88. [[Links](#)]
- Harris, O. 1983 Los Muertos y los Diablos Entre los Laymi de Bolivia. *Chungara* 11: 135-152. [[Links](#)]
- Heyduk D. 1971 *Huayrapampa: Bolivian Highland Peasants and the New Social Order*. Latin American Studies Program, Dissertation Series. Cornell University. [[Links](#)]
- Jordán, E. 1981 La Cosmovisión Aymara en el Diálogo de la Fe; Teología desde el Titicaca. Tesis Doctoral. Facultad de Teología, PUC y CIVIL, Lima. [[Links](#)]
- LLanque D. 1990 *La Cultura Aymara. Desestructuración o Afirmación de Identidad*, Tarea/IDEA, Lima. [[Links](#)]
- Mendoza, S. 1978 Salud y Enfermedad en la Cultura Aymara. *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 2(2): 40- 60. [[Links](#)]
- Molini, A. 1991 Sebo Bueno, Indio Muerto: La Estructura de una Creencia Andina. *Bulletin de l'Institut Français d`Etudes Andines* 20 (1): 79-92. [[Links](#)]
- Monast, J. E.1972 *Los Indios Aimaraes: Evangelizados o solamente bautizados?*, LOHLE, Buenos Aires. [[Links](#)]
- Newpower, P. 1988 Pachjiri. Montaña Sagrada de los Aymaras. *Fe y Pueblo* 13: 18. [[Links](#)]
- Ochoa, V. 1975 Medicina Popular en la Cultura Aymara. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* 23/24: 1-44. [[Links](#)]
- 1976 Ritos para Difuntos. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* 39: 1-18. [[Links](#)]
- Oporto, L. y R. Fernández 1981 La Fiesta de Todos los Santos. Casos particulares. *Revista Boliviana de Etnomusicología y Folklore* 2 (1): 11-22. [[Links](#)]
- Palacios, F. 1984 Muerte en los Andes: Estructura Social y Ritual entre los Pastores Aymaras. *Boletín del Instituto de Estudios Aymara* 2(13): 48-68. [[Links](#)]
- Paredes, M. R. 1976 *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz [[Links](#)]
- Ponce, C. 1969 *Tunupa y Ekako, Arqueología y Tradición*. Los Amigos del Libro, La Paz. [[Links](#)]
- Radcliff-Brown, A. 1996 *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Edit. Península, Barcelona. [[Links](#)]

Rivière, G. 1991 Lik`ichiri y Kharisiri. . . A Propósito de las Representaciones del "Otro" en la Sociedad Aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20 (2): 23- 40. [[Links](#)]

Rösing, I. 1988 La Fiesta de Todos los Santos en una Región Andina. El Caso de los `Médicos Callawayas'. *Allpanchis Phuturinga* 32: 43-71. [[Links](#)]

1990 *Introducción al Mundo Callawayaya. Curación Ritual para Vencer Penas y Tristezas*. Los Amigos del Libro, Cochabamba/La Paz. [[Links](#)]

1991 *Las Almas Nuevas del Mundo Callawayaya. Análisis de la Curación Ritual Callawayaya para Vencer Penas y Tristezas*. Los Amigos del libro, Cochabamba/La Paz. [[Links](#)]

Santos, F. 1988 La Fiesta de Difuntos en un Contexto Suburbano. La Muerte y Ritual de los Ajayu. *Fe y Pueblo* 19: 34-43. [[Links](#)]

Schramm, R. 1993 Ist`apxam! - Escuchen! Tradiciones Musical y Oral Aymaras. En *La Cosmovisión Aymara*, editado por H. van den Berg y N. Schiffers, pp. 309-347. HISBOL/UCB, La Paz. [[Links](#)]

Spedding, A. 1996 Morir en Yungas. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 7: 75-146. [[Links](#)]

Tschopik, H 1968 *Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú*. Instituto Indigenista Interamericano, México. [[Links](#)]

Urbano, H. y A. Sánchez 1992 *Antigüedades del Perú; Crónicas de América*. Historia 16, Madrid [[Links](#)]

Valderrama, R. y C. Escalante 1980 Apu Qorpuna. Visión del Mundo de los Muertos en la Comunidad de Awkimarka. *Debates en Antropología* 5: 233-264. [[Links](#)]

Yáñez, J. 1988 La Fiesta de Difuntos en un Contexto Semi-rural. El Kuti del Pacha. *Fe y Pueblo* 9: 26-29. [[Links](#)]