
MUTACION EN LA IDENTIDAD ANDINA

**ritos y concepciones
de la divinidad**

Diego Irarrazaval

EN EL EFERVESCENTE espacio andino, la iconografía parece muy persistente; los seres humanos nacen y mueren, pero los dioses permanecen. Algo de verdad hay en esta afirmación. Sin embargo, también resaltan modificaciones en representaciones de la divinidad. Estas mutaciones se conjugan con cambios en el modo de ser y la auto-comprensión andina; son cambios que ocurren junto con el choque entre el mundo andino y culturas invasoras. En las páginas siguientes nos preocupamos del intercambio entre la población andina, quechua y aymara y mestiza, con su divinidad maternal. Es un intercambio entre humanos y una presencia divina, un intercambio de dar-recibir que muestra nuevos rumbos en la milenaria identidad andina.

¿Cómo es la identidad andina? No tiene definición. Sólo podemos describirla en sus rasgos primordiales. Es una subjetividad del 'runa' (gente quechua), del 'jake' (gente aymara), del 'serrano', del 'mestizo', que comparten y tienen conflictos en un espacio común. Es una subjetividad caracterizada por la reciprocidad, entre el factor masculino

Diego Irarrazával

y el factor femenino, entre integrantes de la comunidad. Tiene su historia, con buenas tradiciones indígenas y sincréticas, y con vínculos cada vez más fuertes con capas sociales dominantes. En este sentido macro-social, es una identidad con oposiciones y complementariedades. El 'runa' se contrapone al 'wiracocha' (blanco); el 'jake' se contrapone al 'kara' (literalmente: desnudo, o grupo dominante blanco); el 'mestizo' se distingue del 'rico'. Es además una identidad marcada por su intercambio colectivo con la divinidad. Este es nuestro foco de atención.

Partimos de un hecho que suele ser considerado espiritual, pero es netamente concreto; y no puede ser obviado por las ciencias sociales. La divinidad, en el mundo andino, no es un ente imaginado, ni un mero objeto. La divinidad siempre es una imagen o representación de vida, que es intensamente amada y reverenciada. Por ello, una reflexión en torno a estas imágenes no puede ser híbrida. Es una reflexión que asume, como actitud científica, la creencia de la población andina. Por otra parte, cabe examinar críticamente el comportamiento creyente. Pero, a fin de cuentas, lo que nos interesa es ofrecer una palabra involucrada en el proceso de crecimiento de la sabiduría popular.

También nos interesa otro hecho: el rol de la religión católica en una nación como la peruana con su gran componente andino. En estas últimas décadas se ahonda el debate sobre la religión en una nación 'en formación'. Nos preguntamos: ¿la religión mayormente consolida una identidad nacional? O ¿hay diferentes modalidades de religión cristiana? Así parece. Ciertas formas religiosas expresan hegemonías; otras transparentan autonomías relativas y la creatividad de un pueblo como el andino (1).

Más precisamente nos interesan las mutaciones en representaciones de la divinidad, que indican una intrincada identidad andina. Veamos pues, en la región sur-andina peruana, la significación de Pachamama y María. Aquí esta-

Mutación en la Identidad Andina

mos tocando una vasta realidad latino-americana. Las masas pobres del continente son mestizas; a diario palpan agresiones y forjan vías de sobrevivencia; a diario refuerzan su identidad y también la modifican, buscando sobrevivir con la confiable fuerza de su divinidad. En el caso del surandino, la vida proviene de Pachamama y de María, en modo especial.

Ahora bien, tanto la relación con Pachamama, como la vertiente popular-andina de relación con María, gozan de considerable clandestinidad. Esto sin duda complica y limita nuestro análisis. Tomo en serio esta clandestinidad. Por un lado es encomiable que esta población, expoliada en tantos sentidos y en forma particular de sus ritos autóctonos, mantenga vínculos bastante autónomos con sus íconos. Por otro lado, la reflexión sólo enuncia hechos que, en última instancia, son impenetrables para un observador-participante (más lo primero que lo segundo). Quiero pues hacer una indagación respetuosa. Además, uno está obligado a ser reservado, a fin de no dar más armas a quienes están empeñados ya sea en extirpar o en cooptar la vivencia andina aún no domesticada.

Una exigencia adicional es no segregarse de la actividad común y mayoritaria. Siempre es tentador deleitarse con casos poco contaminados o autóctonos. La verdad es que las mayorías están insertos en mayor o menor grado en la vorágine de la modernización. Por otro lado existe el peligro de hacer un análisis uniformizador y no poner atención a tantas particularidades quechuas, aymaras, mestizas.

Vale insistir en la inexistencia de lo 'andino en sí' e imperturbable; ya que lo andino es parte de un proceso de conflictos y mutaciones contemporáneas. Menciono unos rasgos. Desde comienzos de este siglo, campesinado y pobladores con una conciencia localizada y una religión propia, dan prioridad a una escolarización que —entre otras cosas— exalta sólo lo nacional, califica la religión como

Diego Irarrazával

inútil, y mayormente cultiva 'la' ciencia. Así, en la identidad de generaciones que ya tienen educación secundaria prolifera un componente racionalista, secular y nacional, en tensión con costumbres y creencias milenarias sobre Pachamama que implica el valor de lo local, comunal, místico. Otro hecho formidable es tantísimo festejo andino (en ciudades, pueblitos, comunidades, barrios) que acrecienta la identidad colectiva en torno a imágenes marianas; aquí ciertos elementos tradicionales-coloniales están atravesados por contradicciones sociales nuevas; en medio de todo ello la población simboliza brechas de libertad.

Estos y muchos otros fenómenos semejantes nos hacen preguntarnos por estrategias andinas, desde la identidad del pobre. ¿Hay vías paralelas? ¿Por un lado, asimilarse (por ejemplo mediante la escolaridad dominante), y por otro lado, generar una alternativa como ocurre en el espacio-tiempo festivo? ¿Será quizás un hábil proyecto de sobrevivencia con dos vertientes, una explícita de aceptar reglas ineludibles, y otra implícita de acumular recursos propios y contestatarios? ¿O se trata de una identidad fracturada, y en tránsito hacia una domesticación irreversible? Según los datos recogidos y conversaciones en varias comunidades andinas, me inclino a pensar que más hay ese proyecto de sobrevivencia con dos vertientes, una abierta y la otra camuflada, en que se va cultivando un mundo propio; aunque también tiene peso la vía de la asimilación y aculturación.

Nuestra indagación comienza con el examen de ritos muy comunes y paradigmáticos; son ritos portadores de mutaciones en el modo de ser andino. Luego planteamos la disyuntiva entre vivir de la tierra y de Pachamama, o de vivir del dinero, del mercado capitalista; parece que en medio de esto último hay una reafirmación andina. Por último distinguimos imágenes de María con sus componentes sociales; son imágenes y concepciones de origen colonial

Mutación en la Identidad Andina

pero con significados actuales articulados al progreso moderno, y también ligados a germinantes alternativas sociales de los pobres.

1— PARADIGMAS RITUALES

En momentos fundamentales, con un lenguaje colectivo, hay ritos que sintetizan la existencia humana. Es una comunicación interpersonal y con las divinidades que transparenta la identidad social y creyente andina.

Selecciono dos ceremonias sencillas, persistentes, con claros significados indígenas y mestizos, y donde las mayorías son protagonistas. Me refiero a la 'ch'alla' a Pachamama, y a la vela cordialmente ofrecida a María. Se trata de paradigmas con que el pueblo andino también se relaciona con otros seres divinos, pero la selección se debe a que la actividad más común con Pachamama es ch'allarla, y con María es orarle con velas.

a.— Ofrecer y compartir alcohol

Lamentablemente son cada vez más esporádicas las bellísimas y complejas ceremonias a la "Santa Pachamama". La modalidad más común de ch'alla es relativamente sencilla: una ofrenda de bebida alcohólica a Pachamama, derramada efusivamente sobre el terreno; ella bebe la ofrenda, y luego beben ceremonialmente todos los presentes.

Existen grupos andinos más autónomos —pero son escasos— que continúan haciendo ceremonias exuberantes (2). Pero vale concentrarse en prácticas generalizadas, es decir en ch'allas en muchos momentos de la existencia quechua y aymara; de quienes son (más o menos) ciudadanos de naciones republicanas, y también, a su modo, son miembros de la iglesia cristiana.

Las ocasiones de la ch'alla son: trabajo agropecuario

Diego Irarrazával

(como el barbecho, siembra, carnaval, compra y marcación de ganado, etc.), ciclo vital (en especial en instancias del proceso matrimonial, y en etapas ceremoniales con las 'almas'), fiestas comunales y urbano-marginales, techamiento de una construcción, negocios mayores, visitas y encuentros humanos más apreciados, inicio de función de una autoridad, y otras ocasiones densas.

Aunque hay muchas variaciones en este rito, en términos descriptivos tiene unas constantes. Es presidido por una pareja, varón y mujer; ya sea padrino y madrina de un matrimonio, esposos en su chacra, taller, o negocio, la autoridad y su cónyuge, etc. Todos los presentes participan con su recogimiento, brindis, saludos, alegría. Las bebidas más empleadas son cerveza y vino; también se usa chicha y alcohol de caña de azúcar. Las palabras rituales, dichas a veces en silencio y a veces en voz alta, están dirigidas a la Santa Tierra Pachamama o Virgen Pachamama, y en algunos casos también a Dios, diciendo "que tengamos buena cosecha", "que estemos bien", "danos bendición", "protégenos de todo mal", y expresiones semejantes. Se ora por la familia, estudios, salud, trabajo, ganado, negocio, producción agrícola, por novios, por almas, y tanto más (3).

En la zona de Chucuito (Puno) es común una ch'alla familiar-comunal y agropecuaria con la siguiente secuencia:

1— todos guardan un silencio respetuoso, descubren sus cabezas, y de pie participan en la celebración dirigida por una pareja de personas.

2— en el centro del grupo, la pareja de una mujer a la izquierda y un varón a la derecha, dan cara al este; cada uno tiene en su mano derecha un vaso con una bebida alcohólica,

3— las dos personas juntas dan varios pasos hacia el este, haciendo tres genuflexiones con la rodilla derecha, y ofreciendo unas gotas de bebida en forma de cruz (o haciendo la señal de la cruz con la mano en la tierra); luego

Mutación en la Identidad Andina

derraman todo el contenido del vaso en la querida Pachamama,

4— las personas presentes observan y varios comentan las señales de la ofrenda derramada; es buen augurio si el líquido ha caído como ramas rectas de un arbusto; es mal augurio si la marca es curva o como una culebra, o chorreando; según el caso todos tienen sentimientos de gozo, o de temor,

5— con gratitud cada persona presente recibe algo de bebida y toma, y se van saludando unos a otros con un abrazo ceremonial, diciendo en aymara o castellano “que sea buena hora”. A continuación, todos los participantes siguen tomando, conversando, y si es el caso de fiesta matrimonial o patronal, siguen bailando.

La ceremonia de la ch’alla se ha ido articulando con nuevos campos de actividad; en particular con todo el mundo comercial. Siendo un rito bastante secreto, no es fácil saber si son prácticas frecuentes. Testimonios que he podido recoger indican que el rito ligado al comercio tiene un carácter esporádico. Pero me parece muy importante el hecho que esta forma andina penetra en el comercio y el orden social dominante.

En efecto, amplios sectores quechuas, aymaras, mestizos, están dedicados al comercio, transporte, pequeña industria, servicios, y otras actividades donde predomina el dinero. Estos sectores hacen la ceremonia de ch’allar su local comercial, o su camión, o su instrumento de trabajo. ¿Quiere esto decir que el terreno —donde se puede decir que reside el espíritu de Pachamama— es reemplazado por una mercancía? ¿O será que el dinero recibe un tratamiento análogo al de la chacra, y así la mercancía tiene como un ‘alma’? También llama la atención que estas ceremonias, así como las antes nombradas, son semi-clandestinas. El asunto principal es el significado de la ch’alla de estos objetos: ¿ocurre una sacralización de cosas del régimen ca-

Diego Irazzával

pitalista?, o ¿acaso esas cosas son incorporadas en la cosmovisión andina? ¿Cuál de estos fenómenos es más común?

Con respecto a ritos en la política contemporánea, consigno un caso ilustrativo:

“en el distrito de Crucero... la noche antes de las elecciones municipales... se reúnen en la casa del candidato a la alcaldía, juntamente con sus candidatos concejales y los militantes de su partido político... se sientan alrededor de una mesa, juntamente con el adivino que es el que hace todas las ceremonias... A eso de las nueve de la noche, el adivino inicia la ceremonia, para lo cual se le entrega una inkuña de coca, un vaso, una botella de vino. Luego el adivino invita a los presentes a que se pongan alrededor de la mesa, y saquen cada uno tres hojas de coca, y pensando entre sí buenos augurios, los depositan luego en el vaso que está al centro de la mesa y las mezclan con vino... Luego todos se arrodillan y rezan oraciones anticipando el éxito de las elecciones; y en ese momento rezando en silencio el adivino sale de la casa con el vaso que contiene coca y vino, y se los ofrece al Más Allá, pidiendo ayuda para los candidatos... Luego regresa y se sirve vino, lo bota (¡es la ch'alla!), y esto lo interpreta. Acto seguido sirve de nuevo (¡continúa la ch'alla!), toma, e invita al candidato a alcalde que también toma y brinda por el éxito que tendrá. Este acto se repite con todos los presentes quienes también toman vino y chachan coca... Una vez concluido de tomar vino, se ofrece a los presentes más coca de la inkuña, hasta que se termine, y se inicia a tomar licor fuerte o alcohol con coca. Luego algunos se retiran a sus casas. Finalmente se nombra una comisión de personas allegadas al candidato para que en la casa de éste lo

Mutación en la Identidad Andina

acompañen y se amanezcan tomando junto con él, sin dejarlo dormir ni un instante hasta el día siguiente... Se dice que durante la noche el alcalde o candidato no debe dormir, porque si duerme es señal de mal augurio, por lo cual los acompañantes son muy cuidadosos... Finalmente, concluida las elecciones tuve la sorpresa de ver lo que se hizo, fue una realidad” (4)

Es decir, un evento electoral moderno es ocasión para una ceremonia que incluye una ch’alla política. Así se busca la armonía entre un grupo de personas y armonía con Pachamama (que el relato llama ‘Más Allá’).

Recapitulando lo anotado sobre ch’allas, subrayo mutaciones actuales:

1— mediante la ch’alla tradicional, la comunidad andina afirma hoy su ser propio y su diferenciación de la cultura envolvente. No es un ritual extenso y acaparado por especialistas; se ha democratizado y es una ceremonia sencilla de cohesión familiar-comunal, dirigida por un varón y una mujer, y todos participan activamente.

2— Su sentido trascendente es venerar a Pachamama, que satisface necesidades vitales de los pobres, o castiga y causa privaciones. ¿Qué significa todo esto en una nación cuya ideología no atribuye a Pachamama el bienestar de la población? Obviamente es un ritual que afianza una identidad local, regional, indígena, con un sentido contestatario hacia los pudientes y sus ceremonias uniformizadoras.

3— Empleando estos símbolos, quechuas, aymaras y mestizos, organizan su vida, constituyen espacios liberados, simbolizan la reciprocidad entre lo masculino y lo femenino. Ellos son protagonistas de esta tradición que persiste no como retrospectiva sino como una implícita alternativa frente a rituales del orden burgués. En efecto, la ch’alla refuta la humillación del pobre, impugna el tratamiento de la

Diego Irarrazával

tierra y la comunidad andina como objetos de expoliación, y a la vez, positivamente plantea una alternativa: la reciprocidad en el contorno natural, humano y espiritual.

4— Hoy también se consolidan otros rituales, aunque menos frecuentes. Son ch'allas de objetos y de eventos del orden burgués. Estas cosas y acontecimientos en parte son legitimados religiosamente; también en parte revelan una andinización de estas realidades para volverlas propicias a sus necesidades. Sin embargo, ch'allar al dinero (y no hacerlo o sólo eventualmente a Pachamama) implica una transformación de la identidad en el sentido de asumir el orden social imperante. Esto sin duda perjudica y margina lo andino. En otros términos, existen ritos ligados a fuerzas de 'progreso' que destruyen.

b.— Vela de petición y gratitud a María

Este objeto ritual condensa un muy profundo intercambio entre la población andina y los santos de la herencia cristiana-europea. Más que una cosa, la vela es un símbolo cálido, evocador, convocante. Ella significa pedidos, angustias, lágrimas, expectativas, agradecimientos, gozo.

El rito tradicional se desenvuelve en el templo, y también en numerosos hogares y locales donde hay representaciones de María. Son espacios cerrados y contruados; contrastando con los ambientes abiertos, naturales de la ch'alla. Son ilimitadas las ocasiones en que se hace la ceremonia de velación. En una enfermedad, decisión mayor, conflicto familiar o grupal, etapas afectivas, una crisis en el ciclo agropecuario, negocios, para tener éxito en estudios, conseguir o conservar el trabajo, etc. En cada ocasión se acude a María, rezándole con una vela.

Pero no sólo en momentos apremiantes; en las bien concurridas fiestas y centros de peregrinación mariana un instante transcendental es la ofrenda de la vela. De este

Mutación en la Identidad Andina

modo cada año se renueva una reciprocidad global entre los devotos y su Madre: ellos y ellas demuestran su fe en la ferviente ofrenda de la vela, y ella protege generosamente a quienes la invocan. El climax religioso de la fiesta no suele ser la liturgia oficial; es toda la paraliturgia popular en medio de la cual se ubica el rito de la vela.

Se trata, por consiguiente, de una ceremonia en referencia a cada dimensión de la existencia andina; con tanta universalidad simbólica como la *ch'alla*; pero a diferencia de ésta, la ceremonia de la vela tiene una clara tendencia privatizante. En efecto, mientras la *ch'alla* es siempre grupal, la ofrenda de la vela generalmente es un gesto individual.

Subrayamos esta problemática. La bebida alcohólica es compartida entre los participantes de un evento social y ciertamente compartido con Pachamama; la comunión con los prójimos y con la divinidad son hechos indesligables y muy concretos. Por otra parte, la vela dirigida a María es rezada por una o más personas, y muchas veces es prendida para favorecer a familiares y amistades; en estos sentidos el objeto cultural representa intencionalmente a otras personas; no es una ofrenda absorbida corporalmente como la bebida. El ritual es de cada creyente, aunque coexiste con la ceremonia realizada por otras personas.

A la vez, hay bastante semejanza. La ofrenda de la vela —igual que la *ch'alla*— está a cargo del pueblo y no de especialistas religiosos. Son ofrendas ejecutadas en silencio. La vela no suele ir acompañada por una palabra pública; sólo hay un fervoroso pero callado diálogo con María. Esto contrasta con la profusión de palabras, de racionalizaciones, en el culto jerárquico. Así la vela tiene mucha continuidad con la *ch'alla* al indicar una identidad de la base popular, una personalidad reservada y discreta, un lenguaje no tanto verbal sino que corporal y místico. Así se manifiestan los silenciados por el orden social.

Diego Irarrazával

En los multifacéticos rituales de la vela descubrimos una cierta secuencia común, con los siguientes elementos:

1— En el contexto de algún problema o vivencia crucial, la persona creyente adquiere una vela, o varias velas. Al comprarlas se expresa la mercantilización de la existencia; y también la búsqueda de un objeto ritual mediador.

2— Movimiento físico y emocional hacia la imagen de María, en especial cuando se acude a un templo o a un santuario o al lugar de 'santos' en el hogar; ubicación de la o las personas bajo la Imagen, usualmente haciendo la señal de la cruz, y mirando hacia Ella que está en un plano superior. Cuando es factible hay un contacto físico, de tocar y acariciar, la Imagen.

3— Asociación tangencial con otras personas, realizando gestos semejantes bajo una Imagen común, pero cada persona tiene su propio ritmo ceremonial.

4— Mientras la vela se va consumiendo, la o las personas están en posición reverente, silenciosa, orante, contemplativa. En el corazón se reza el 'Dios te salve María' o se pide con palabras propias por las necesidades y los anhelos más hondos.

5— Pronósticos según el comportamiento de la vela. Es un buen augurio si la llama quema verticalmente y con tranquilidad; esto indica una bendición, una aceptación del pedido, una gracia para el creyente. Es un mal pronóstico si la vela 'gotea' o 'llora'; esto señala una desgracia, o que la plegaria está hecha sin buen corazón. Si la vela negrea, puede haber muerte y luto.

6— Al finalizar este rito la persona y sus acompañantes se despiden de la Imagen, tocándola o saludándola mentalmente, o haciendo una señal de la cruz, y física y emocionalmente se distancian de la Imagen, con una mezcla de bienestar y de pena.

Recalco cómo este ritual conserva rasgos individualistas; pero también subrayo que en algunos momentos cru-

Mutación en la Identidad Andina

ciales esta ceremonia ha sido reconstruida con significados andinos. Indico dos instancias: fiestas y almas. Cuando se lleva a cabo un festejo anual en homenaje a María, como una fiesta patronal, o novenas a las diversas advocaciones marianas, o la celebración de Semana Santa donde resalta la Dolorosa, en cada ocasión se congrega una comunidad que se siente protegida por María. Es cierto que cada vela sigue representando la piedad individual, pero también representa a todos los habitantes que tienen a María como 'patrona', o a todos los que acompañan y sienten a la Dolorosa como Madre. Me parece que el auge contemporáneo de estos festejos a María, en parte, obedecen a una reconstrucción de lo colectivo, en el mismo espacio andino, o en barriadas y poblados de la costa y selva. En este sentido resalta la procesión como un intercambio comunitario con María, acompañada por sus devotos que avanzan ceremonialmente con velas en las manos.

La otra instancia muy significativa es el largo proceso cultural con las 'almas'. Una persona fallecida, antes del entierro siempre tiene sus velitas. Luego es impactante la proliferación de ritos con velas dirigidas a difuntos que permanecen muy presentes. Se trata mayormente de almas de parientes y vecinos, y también almas de muertos en formas accidentales, desgarradoras (estas son almas muy milagrosas). Con estos nuevos santos hay un intercambio como con María, intercambio muy profundo de petición y de gratitud por el favor concedido; por todo esto se les prende sus velas. En el culto de esta muchedumbre de nuevos santos canonizados por el pueblo hay, de nuevo, dinámicas comunitarias.

Con respecto al rito a la 'Mamacha', 'Mamita', 'Virgencita' —como le llama la gente— también es reconstruido con significados andinos. Al rezarle con la vela se suele tener presente la existencia agropecuaria y comunal, la fecundidad, la salud, y tanto más que —según lo que anotá-

Diego Irarrazával

bamos antes— caracteriza la *ch'alla*. Pero esta existencia es puesta en relación con una divinidad personal de la tradición cristiana. Esta relación con Cristo y su Madre es pues andinizada. Luego desarrollaremos este punto. Por ahora basta consignar este sincretismo.

Resumiendo lo dicho, anotamos cambios en la identidad andina:

1— La ofrenda de la vela está más marcada por el factor privatizante en la sociedad global. Así, la relación ritual con María es principalmente asunto del devoto, y, en menor medida, es una relación de la comunidad con su Madre. Esto implica, en términos de la identidad andina, una tendencia privatizante en tensión en la cohesión grupal.

2— Por otra parte, hay una reconstrucción del modo de ser andino. Cuando todo un pueblo ofrece velas en instancias festivas. Cuando una masa lleva velas en una procesión o peregrinación. Cuando se realizan tantos rituales con almas que de hecho integran el elenco de santos de la comunidad andina. La vela, en cada caso, representa la ofrenda de una persona o un grupo que tiene un vínculo especial con María. En algunas circunstancias es un vínculo que suma intereses particulares, en otras situaciones resaltan privilegios sociales.

3— Aún es incipiente la interpretación del rito de la vela mariana. Por eso hay interrogantes y esbozos de explicación. ¿Qué significa este ritual tradicional, reubicado en la situación contemporánea? ¿Cuánto hay de continuidad y cuánto de discontinuidad con la cosmovisión quechua y aymara? ¿Cómo manifiesta una apropiación del mensaje cristiano? Una veta de comprensión de este ritual es el siguiente: la reafirmación, mediante un signo cristiano, de la identidad andina. Es una reafirmación de la reciprocidad entre personas y con la divinidad, así como la *ch'alla*. También es una reafirmación opuesta a mecanismos disgregado-

Mutación en la Identidad Andina

res y privatizantes, con lo cual se expresa el contenido político del ritual de la vela.

4— Este culto a María, constantemente ligado a Jesús y Dios, restablece un equilibrio entre el factor femenino y masculino en el cristianismo andino. Dada la actual hegemonía del varón en el ámbito católico jerárquico, y dada la representación predominantemente masculina de Dios, el culto a María es un correctivo y un factor de equilibrio. Además, de modo potencial dignifica a la mujer, ya que pone lo femenino en el plano de la divinidad, y dignifica al hombre al permitirle un encuentro con el rostro femenino de Dios.

Toda esta reseña de dos paradigmas rituales es nuestra entrada en la vasta temática de la mutación de la identidad socio-religiosa. No cabe duda que el punto de entrada es la práctica cotidiana en esta población indígena y mestiza, y no algunos hechos religiosos de élites, ni elementos exóticos. Nos parece que estos paradigmas de la ch'alla y de la vela expresan una persistente y cambiante identidad andina. Persiste la ch'alla, pero también se transforma en medio del avasallamiento de la mercancía. El ritual de la vela, de naturaleza privatizante, en parte se re-socializa.

También llama la atención la vigencia de dos campos rituales, el campo de la ch'alla y el campo de la vela. Tienen vínculos e influencias mutuas, pero en último término son dos campos, y no es un acontecimiento uniforme. O dicho con otras palabras, a Pachamama no le prenden velas, ni a María se le ch'alla. Esto indica que la identidad andina, aunque tiene muchas formas amestizadas, no cancela órdenes rituales distintos. Son órdenes que coexisten pero no se amalgaman, al menos en estos ejemplos rituales.

A continuación veamos concepciones, primero de Pachamama y su 'sustituto' que es el dinero. Luego examinemos imágenes Marianas. Todo esto nos revela mayores dimensiones de la cambiante identidad andina.

Diego Irarrazával

2.— MADRE-TIERRA O MADRASTRA-MERCANCIA

En el actuar de cada día, la población se siente atraída por su divinidad fecunda, por un lado, y por el dinero milagroso, por otro lado. Es la disyuntiva que estremece y revoluciona la identidad andina. Pero antes de delinear estas opciones, cabe recordar que ellas están presentes en varios rubros.

En primer lugar, la auto-definición como 'runa', 'jake' (así quechuas y aymaras se definen a sí mismos) está asentada en la Pachamama y en la comunidad-economía milenaria; pero hay gran parte de la población andina que también es migrante, ésta en la ciudad, tiene un papel activo en la sociedad de mercado y sus valores. Luego, la auto-calificación de pobre con el implícito de clase pobre, que crecientemente es urbano-marginal, y se distingue de las clases ricas con sus maneras de vivir. También tenemos la dimensión del género: ser mujer está asociado a la Pachamama y ella también administra el dinero familiar; y ser varón está más ligado al mercado ocupacional; son esferas diferentes y complementarias. Otro factor importante es la identidad local y regional, en que confluyen aspectos ecológicos, económicos, políticos; es un factor distinto al del carácter 'peruano', 'boliviano', 'ecuatoriano' en que resalta una ideología nacionalista. En cada rubro hay como una polaridad. Es notable como Pachamama está articulada preferentemente con el primer término en cada polaridad, es decir, ser runa/jake, campesino, clase pobre, mujer, y el factor local/regional. Por otro lado, la Mercancía está más articulada con el segundo término, vale decir, mestizo, vida urbana, clase rica, ser varón, ideología nacional.

No se trata sólo de rubros generales, ya que la identidad andina se verifica en innumerables detalles: el saludo entre personas, un modo de hacer chistes, vestimenta, alimentación, una manera de vender y comprar, idioma, cos-

Mutación en la Identidad Andina

tumbres laborales, intercambios familiares, celebraciones, personalidad y vida interior, rituales, actitud política, cosmovisión, tradición oral. En estos y muchos otros detalles hay un ser andino, o ser poco andino, o no-ser divino. Es en estos detalles de la existencia donde aparece claramente el conflicto y también cierta complementación entre la Divinidad fecunda y el Todopoderoso dinero.

a.— Dilatación de la concepción de Pachamama

Es muy arriesgado acercarnos, con nuestras categorías y presupuestos, a la cosmovisión andina. Fácilmente la racionalidad dominante, desconcertada ante una realidad diferente, la encasillan y distorsionan. Sin embargo, hay ensayos de interpretación, como los de Luis Millones, Luis Dalle, Federico Aguiló, Ana María Mariscotti, Olivia Harris, Xavier Albó, Fernando Montes y otros que visualizan a Pachamama según el sentimiento y lógica de la población andina (5).

Un punto que merece mayor atención es la dilatación y porvenir de la concepción de Pachamama. Con toda razón Federico Aguiló pregunta si la migración y la técnica implican una condena a muerte de esta concepción (6). Por otra parte, Fernando Montes asegura su porvenir autóctono y también sincrético: “la Madre Tierra, ya sea como Pachamama o sincretizada con la Virgen María, desempeña un papel preponderante en la supervivencia de la identidad cultural indígena” (7). En un artículo anterior he postulado que “símbolos de vida —como Pachamama y tantos otros— dan un rumbo radical al desarrollo, en la dirección de la divinidad que ‘nos da vida para compartir uno con el otro’ ” (8). ¿Muere, o sobrevive, o se rearticula? Ocurre todo eso, según zonas, generaciones, urbanización, reapropiación cultural y otros condicionamientos. También ocurre una expansión y en parte una transferencia; esto es lo que

Diego Irarrazával

quiero examinar en base a opiniones de personas entrevistadas.

Opiniones de indígenas, campesinos

A pesar de la coercitiva integración en la economía e ideología del país, amplios sectores indígenas afianzan, transmiten y enriquecen su modo de ser. Así lo indican opiniones de comunidades aymaras. De un conjunto de testimonios selecciono cuatro constantes (9).

En primer lugar, el sujeto social en la identidad andina es categóricamente un 'nosotros'. Es un sujeto colectivo y en reciprocidad con su Madre Divina. Anoto unas expresiones cristalinas:

- “tenemos fe en Pachamama”
- “nos corresponde a nosotros”
- “es nuestra Madre”
- “nos da vida para compartir uno con el otro”.

Una segunda característica es que el intercambio se refiere a una totalidad. El pueblo indígena tiene la convicción que todo depende de su relación con Pachamama:

- “nos da todo”
- “nos da vida”
- “todo para vivir”.

En tercer lugar, lo ritual, es como el corazón de la identidad; es necesario e imprescindible; y su marca de gratitud muestra que no es algo secundario, ya que dar gracias es una actitud integral:

- “siempre necesitamos hacer ofrendas en gratitud”
- “es una alegría para la nueva semilla, y para nosotros”.

Esta última opinión se refiere a Carnavales, que es —a mi juicio— la principal fiesta de Pachamama e incluye un ritual dirigido a la papa nueva, a su 'espíritu' que se alegra cuando le festejan, y ésta es también la experiencia de los participantes del rito. Podemos decir que el rito expresa el

Mutación en la Identidad Andina

alma de este pueblo, y en él se reproducen los elementos imprescindibles de su modo de ser.

Por último, hay indicios que rasgos de la idea sobre Pachamama son transferidos a Dios:

- “sentimos cerca a Dios”
- “pedimos a Dios para buena cosecha”
- “si no damos gracias a Dios no podemos hacer nada”.

Cabe advertir que, en general, Dios es entendido como superior a Pachamama, y las imágenes de Dios están más marcadas por corrientes de pensamiento contemporáneo; así aparece en la variedad de opiniones sobre la voluntad social de Dios (ver Anexo 1). En síntesis, estas cuatro constantes no decrecen ni se diluyen; por el contrario, son concepciones difundidas y reafirmadas en la tradición oral aymara.

Opiniones de mestizos, empleados

Junto con su vivencia en el medio rural, comunal, la comprensión sobre Pachamama —eje de la identidad tradicional— se expande en los centros urbanos. Tomamos como indicador un grupo de personas que trabajan en el aparato estatal, como maestros, en un contexto de arribismo social y de ideología moderna, pero que son portadores de la racionalidad andina (10). De todos sus testimonios entresacamos opiniones demostrativas de la dilatación de la identidad. Al hablar de Pachamama expresan una cosmovisión andina.

En primer lugar, cuando se les pregunta cómo imaginan a la Pachamama, sus respuestas enfatizan los rasgos indígenas; muy pocos la ven como mestiza. Ella es “de raza indígena... lleva pollera de bayeta roja, y en la espalda lleva atado”. Este testimonio recoge tres claves importantísimas. La clave racial-étnica: Pachamama es una divinidad quechua y aymara (mientras que María, como luego veremos, es usualmente concebida como mestiza). Luego, la

Diego Irarrazával

clave de su vestimenta y su color; así como anda vestida la mujer andina, así también su divinidad lleva pollera ancha y su color preferencial es el rojo. La otra clave es el atado a la espalda, que indica el trabajo y la maternidad; ya que en el 'k'epi' se carga todo incluyendo la guagua.

En continuidad con el pensar autóctono, estos empleados mestizos reafirman los polos del carácter de Pachamama. No sólo es benévola; también es dura y castiga:

- “es buena y a veces reniega porque necesita también cariño”
- “fuerte y exigente”
- “es buena y celosa”
- “muy poderosa y de mucha sabiduría”.

Los mestizos también asumen lo más sustancial del modo de ser andino: la reciprocidad. A su juicio, Pachamama actúa en correspondencia con el actuar humano:

- “premia a toda persona trabajadora y le manda buena cosecha”
- “según nuestro comportamiento ella bendice a todos los necesitados y a toda aquella persona que tiene fe en Ella; por no acordarse, por burlarse, por prometer y no cumplir su ch'alla, me traerá males a mi persona”.

Finalmente, son practicantes. Es evidente que hacen ritos, con el ya recalcado sentido de reciprocidad. De Ella se recibe todo; a Ella gustosamente se regala lo mejor. Los testimonios señalan la certeza que Pachamama es gozadora, bebe, disfruta de dulces, come. Otra precisión es que Ella acoge dones, no tanto por su grandeza, sino sobre todo por la generosa y sincera fe del donante. Por otra parte llama la atención que este ritual no está ligado a elementos cristianos como el templo, la vela, etc. A fin de cuentas, todas estas opiniones de maestros muestran una lógica andina no retraída sino en expansión.

Mutación en la Identidad Andina

b.— Rasgos de Pachamama, rasgos del pueblo andino

Las representaciones de la divinidad hablan tanto de Ella como del pueblo creyente. No dicen lo mismo del uno y del otro, pero siempre dicen como interactúan.

Aunque Pachamama —como todo ser trascendente— es indefinible, puede ser caracterizada como fuente de vida, sentida en todo lugar y en todo momento (es decir, su presencia es espacial y temporal; y no sólo es espacial). Usando términos abstractos, podemos decir que es una totalidad femenina y maternal, fundamento de una economía humanizadora, de un festejo material y utópico, de una práctica histórica (11). Una caracterización más precisa aparece en los testimonios recogidos (ver Anexos 1 y 2).

Ahora bien, todo eso ¿qué implica para la identidad del pueblo andino? No estoy suponiendo que las representaciones religiosas son las que definen la conciencia andina; tampoco supongo que ésta invente aquellas. Quiero más bien señalar que son dimensiones coherentes la una hacia la otra. Por ejemplo, Ella es imaginada como muy bondadosa y a la vez muy exigente; estas imágenes son coherentes con la visión que tiene el poblador andino de su capacidad para actuar generosamente y para confrontar y exigir. Todo ser viviente, y toda divinidad, tiene estas tendencias.

Con respecto al factor espacial, Pachamama es principalmente una realidad local. Estudios acuciosos muestran que Ella es visualizada, en primer lugar, en el espacio doméstico; una segunda dimensión es el terreno comunal, o mejor dicho, el espíritu en dicho territorio; y un tercer nivel es la fecundidad del universo (12). Coherentemente con estas representaciones, la identidad del aymara y del quechua es básicamente local; se siente parte del pequeño espacio familiar, la casa y su contorno comunitario; como en un transfondo está su sentido del conjunto de la tierra.

En términos temporales, Pachamama es como un pe-

Diego Irarrazával

ríodo, y no como una duración infinita. A Ella la festejan en etapas y momentos del año, particularmente en enero, carnavales, y agosto. Suele entonces surgir la pregunta si su representación es cíclica o si es lineal. Es una interrogante que proviene de otra cosmovisión. Considero más adecuado afirmar la peculiar historicidad andina: la fluctuación entre noche y día, tiempos familiares y comunales, y etapas largas debido a la memoria y debido a pronósticos del porvenir. Es decir, la población andina se ve a sí misma en tiempos muy delimitados, tiempos que sellan su presente.

Es también muy significativa la costumbre de celebrar de noche, silenciosa y clandestinamente. Así Pachamama está asociada a un momento íntimo, cálido, secreto, peligroso, subversivo. En resumen, podemos decir que la identidad temporal de los creyentes en Pachamama es de vivencias sensibles, en especial los períodos familiares y comunitarios, y el ciclo agropecuario y el ciclo vital humano. También es una vivencia contestataria con respecto a la 'hora oficial'.

Por otra parte, la representación de Pachamama como mujer y madre muy respetada conlleva una valorización de la mujer andina. Como anota Aurora LaPiedra, Pachamama "...tiene como peculiar la característica de la cotidianeidad, actúa en todo momento y penetra todos los elementos de la vida diaria" (13). Análogamente, la mujer andina organiza a todo nivel la existencia cotidiana; aunque la condición pública de la mujer (y así también su divinidad) sea postergada.

Esta afirmación religiosa de la mujer ¿es de un género excluyente? o ¿es en reciprocidad con el factor masculino? En cuanto a Pachamama, su ch'alla incluye una orientación hacia el este, hacia donde nace el sol masculino; además ella suele ser invocada junto con espíritus tutelares masculinos que residen en cerros, y junto con el Dios cristiano.

Mutación en la Identidad Andina

Con respecto a la relación humana, no cabe duda que campea la asimetría macro-social de lo masculino dominante y lo femenino sumiso. Sin embargo, existen estructuras de reciprocidad en el trabajo agropecuario compartido por varón y mujer, en muchos símbolos festivos en que hay reciprocidad entre los sexos, y en la creciente participación de la mujer en el comercio, transporte, e industria urbana, donde colabora con el varón.

Por último, ¿qué ocurre con la identidad e historia nacional? Son temas de debate, tanto la naturaleza de la identidad peruana o boliviana o ecuatoriana con sus componentes andinos, como el carácter nacional cholo y mestizo, como la peculiar nacionalidad quechua y aymara con su trayectoria histórica (14). En esta reflexión sólo interesa el impacto de la concepción de Pachamama. Los testimonios y análisis recogidos nos llevan a afirmar que Ella es cimiento de una identificación prioritariamente local pero también un ser plurinacional andino que trasciende demarcaciones de países.

Otro acercamiento a este problema es preguntarse si Ella marca la concepción de Madre Patria, con sus connotaciones de ser nacional y su trayectoria histórica. Al respecto, Olivia Harris distingue la Pachamama indígena de la criolla y dice que esta última tiene un claro contenido nacional:

“...la figura de tierra madre sirve como símbolo de base a los sentimientos patrióticos, siendo ella la personificación bondadosa y generosa de la nación, en contraste a la imagen del Estado que suele más bien identificarse con la Ley Patriarcal” (15).

Por mi parte considero que en las naciones hoy vigentes, ni las etnias y mayorías pobres ni los sectores criollos y capas medias legitiman con su concepción andina a la nación-pa-

Diego Irarrazával

tria. Esta concepción nacionalista está impuesta a través de textos y contenidos escolares, la estructura militar y de seguridad nacional, y los medios de comunicación. Sin embargo, cuando hay un proyecto de liberación plurinacional que retoma la cultura andina y otros recursos ideológicos emancipadores, entonces sí cabe para la concepción de Pachamama un rol fundamental. En la construcción de una nueva sociedad, de una tierra nueva, Ella junto con símbolos de otras tradiciones populares, afianza metas de armonía y reciprocidad. Es decir, la concepción de Pachamama no queda enclaustrada en el pasado, en la 'patria' forjada en el siglo 19 por los criollos; más bien apunta a una 'patria grande' de los hasta ahora marginados.

Esta ubicación de Pachamama en el porvenir humano no es una ilusión política. El análisis etnohistórico, como el llevado a cabo por Irene Silverblatt, muestra que entre el pasado y el presente existe una mediación masculina, y entre el presente y el futuro hay una mediación femenina (16). Por consiguiente, la concepción de Pachamama, y la identidad andina en que la mujer —y el varón— son protagonistas, constituyen una concepción y una identidad con fuerza futura.

Para terminar, me parece que la concepción sobre Pachamama se contrae y agoniza en sectores ideologizados por la omnipotente ciencia y por la fascinación de la mercancía capitalista. Pero en gran parte de la población indígena y mestiza dicha concepción logra afianzarse aunque está acompañada por valores de la modernidad. Esto es palpable en los rasgos de la identidad andina que venimos examinando: espacio y tiempo, significación de la mujer, sentido de lo local y lo plurinacional, etc. No sólo se afianza; también se expande. En el plano social, las masas mestizas asumen una representación de la divinidad andina. Además, en el plano simbólico, Pachamama influye en la concepción de Dios y sobre todo —como luego veremos— de

Mutación en la Identidad Andina

María. Con respecto a un proyecto de liberación, Ella puede ser significativa. Depende de cómo es la práctica. Cuando los sujetos sociales, con sus convicciones andinas, buscan transformar la situación de expoliación en que se encuentran, entonces su concepción de Pachamama apunta a una nueva manera de vivir. Esta cosmovisión se contrapone al endiosamiento del objeto capitalista. Veamos pues cómo funciona el otro polo de la disyuntiva.

❖ c.— La todopoderosa madrastra-mercancía

Los fenómenos de dilatación y contracción del vínculo con Pachamama nos obligan a preguntar ¿quién o qué ocupa parte o todo su lugar en la imaginación andina? De partida, hay nuevas fuentes o 'seres sagrados' para sobrevivir: la persona que da un empleo, el factor técnico-científico, medicina moderna, y tanto más; pero no constituyen elementos totalizadores. En un sentido trascendente, Santos, Santas, Dios, son considerados causas de bienestar; pero no es tan palpable su fecundidad. Podemos pues decir que el lugar de Pachamama es sólo parcialmente ocupado por una gama de recursos materiales y sociales y por imágenes de la divinidad cristiana. A mi entender, su principal reemplazante es el dinero sacralizado. La población andina no lo ve como un dios pero sí admira su misterioso poder y su carga mágica. Cada día se constata que el dinero es fuente de lo necesario para vivir. Por eso el pensamiento popular es 'sin dinero no comemos', 'con dinero hacemos todo'. Tiene pues una función equivalente al rol de Pachamama.

Sin embargo, no se puede olvidar que estos pueblos por más de diez siglos han tenido o nada o poquísimo dinero. ¿Es posible que en aproximadamente un siglo abandone a Pachamama para hacerse devoto del poder o 'alma' del dinero (ya que todo tiene alma)? Me parece que no se trata simplemente de una nueva idolatría hacia el papel-mone-

Diego Irarrazával

da; éste es en verdad sólo signo de realidades superiores que deslumbran a la masa pobre: la estructura del mercado social con sus valores y amenazas, y sobre todo, el fetichismo de la mercancía. A éste se le considera productor y reproductor de la vida.

Así cambia drásticamente la identidad del pueblo andino. Es obvio que no es una transformación igual en cada persona y grupo, o en cada zona y país; porque Pachamama y otras representaciones de la divinidad continúan siendo apreciadas y veneradas; y porque el mercado capitalista no penetra con igual intensidad en todas partes. Pero la tendencia mayor es ver el dinero como solución directa a los problemas de la existencia; o dicho globalmente, buscar en el mercado capitalista como un 'seguro sagrado' hacia una vida mejor.

Este proceso tiene varias explicaciones. Desde luego el impacto de la sociedad envolvente. En ella está el porvenir que los adultos desean para la juventud, y que ésta misma lucha para alcanzar. En las personas adultas es significativo el cambio de comportamiento y mentalidad, pero es en la formación de la identidad de la juventud donde el cambio es más cualitativo. Ella no es capacitada para permanecer en la Pachamama, sino que se le inculca el culto a la tecnología, administración, negocios, y la vinculan con los nuevos grupos pudientes (poder local, funcionarios estatales, grandes comerciantes, etc.). La meta inmediata es obtener un empleo, residir en la ciudad, ascender en la escala social. El objetivo global es bien tajante: con dinero el individuo puede obtener una satisfacción material y social. Esta conclusión tiene su reverso: en la estructura comunal, laboral, religiosa andina jamás hay progreso.

Así, junto con la explicación del contexto socio-económico hay que ver el proceso de interiorización cuando el corazón de este pueblo se inclina ante el Todopoderoso dinero. Son actitudes y sentimientos del hombre y la mujer

Mutación en la Identidad Andina

andina que también causan la transformación de la identidad. Ahora bien, esto no es dicho ni argumentado, pero es una convicción en las entrañas del pueblo andino que se muestra en el comportamiento. Es la convicción que 'no seguiremos pobres, con nuestras costumbres; nuestros hijos e hijas tendrán una vida superior, con nuevas costumbres'. Esto implica, en algunos, una traición a sus raíces y una represión de sus sentimientos; en otros implica no un desprecio hacia su modo de ser sino dejarlo atrás con nostalgia y recuperarlo en ciertos momentos familiares, festivos, culturales, pero decididamente asumir el mito del progreso dentro del orden social vigente.

Una explicación adicional es el 'realismo social' de la población andina. Es la actitud de tanto quechua, aymara, y mestizo, que desarrolla su pequeña ganadería porque esto le da dinero, o su negocio, taller artesanal, comercio e industria informal, conjuntos de músicos remunerados, etc. El realismo le hace no depender sólo de la agricultura ni de una sola fuente de ingresos. Se trata de avanzar en la economía vigente, entrando cada vez más en el caudal torrencioso del mercado de bienes y servicios.

Ahora bien, ¿cuál es la calificación simbólica de esta realidad nueva?, en comparación con lo ya dicho sobre Madre-Tierra. La mercancía es algo ajeno pero buscado apasionadamente ya que predetermina éxito o fracaso. Ella no proviene de la población andina, ni es puesta en igual sitio que la divinidad fundante de su modo de ser: Pachamama. Pero sí es manantial de poder y vida; es aceptada y querida, aunque sea impuesta. Por eso la calificamos como una Todopoderosa Madrastra. Su signo cotidiano es el dinero, como una llave que abre cualquier puerta.

Esta Madrastra forma parte, de modo irreversible, de la realidad andina. Sin embargo es esquiva, pocos logran acumularla, y la mayoría no la siente generosa, palpable, gozadora como es su divinidad tradicional. Pero la presen-

Diego Irarrazával

cia de la mercancía en el mundo andino es definitiva, aunque esquiva y escasa. Su poder va creciendo. Es pues una fantasía plantear, como práctica general, el retorno al trueque y otras formas no monetarias. Más bien se requiere una perspectiva alternativa para un buen uso y distribución del dinero, en términos de un instrumento económico y no de una vara mágica que mide el valor de cada cosa y persona.

Podemos añadir que es positivo que esta población la tenga y aprecie como Madrastra. No es su Madre, ni es intratable. Sin contacto con Ella, el pobre se automarginaría de la modernidad. Ella es un nuevo integrante en la lucha por la vida. Pero lo problemático es que no sólo es un familiar; ella también es una Todopoderosa manejada por minorías; un objeto contingente que ha sido sacralizado. Por consiguiente es peligrosa, y mediante ritos hay que aplacarla, volverla propicia, incorporarla en el mundo del pobre, hacerla multiplicar. Vale ahondar en esto. Lo haremos en torno a dos ceremonias: el juego de 'alasitas', y la ch'alla de dinero. Son manifestaciones de nuevas facetas en la identidad andina.

Sacralización del mercado mediante 'alasitas'

El intercambio monetario de carácter capitalista invade todos los espacios, incluyendo el religioso-popular. Cualquier actividad sagrada tiene hoy esta medición cuantitativa. A los Santos se hacen muchas ofrendas de dinero, y disminuyen ofrendas en productos agropecuarios y en signos de cariño (flor, música, canto, danza). Además de todo eso, en la región andina hay un ritual colectivo sumamente gracioso: la feria de 'alasitas'. Es un juego de venta-compra de miniaturas, como garantía de obtener pronto lo representado por el objeto pequeño. 'Alasitas' es un complejo conglomerado de símbolos, interacciones humanas, y expectativas religiosas. Aquí sólo consideramos la relación

Mutación en la Identidad Andina

entre este rito milenario, la economía actual, y la identidad.

Es notable la evolución de este rito anual de origen aymara ('alasitas' = cómprame) que hoy involucra mucho a la población mestiza. Los pueblos pequeños del Altiplano quechua y aymara (y también el santuario de Qoyllor R'iti en Cusco) conservan un juego mayormente con piedras, estas piedras representan casas, animales, y otros bienes que la gente desea adquirir; hay mucho chiste, teatro informal, convivencia. En pueblos grandes y ciudades es como un 'mercado de ilusiones', donde hay infinidad de objetos en miniatura, (fabricados artesanal o industrialmente); la participación de la masa es principalmente observar y comprarlos; hay menor juego espontáneo.

Este acontecimiento económico-religioso tiene su divinidad de la abundancia: el Iqiqu o Ekeko, que preside la sala en muchos hogares y centros de trabajo. Las diferencias ya mencionadas aparecen también en los tipos de imágenes del risueño Iqiqu con sus brazos abiertos y el cuerpo cargado de cosas. En el ritual tradicional, que proviene de antes de la Conquista, posiblemente estaba vinculado al dios Tunupa; su apariencia era indígena; era fuente de bienestar andino, agropecuario, familiar. En el ritual modernizado del Iqiqu, éste tiene vestimenta y rasgos mestizos y está atiborrado de bienes característicamente capitalistas (17). Esta última imagen predomina hoy.

Este juego hecho con seriedad y también con sonrisa y picardía, por adultos, jóvenes y la niñez, difícilmente puede ser comprendido por la ciencia social. Es muy mágico. Pero es posible anotar unas pistas de interpretación. A diferencia de deportes y juegos del orden dominante, 'alasitas' permite plena participación y gozo de todos. También es llamativa la abundancia de imaginación, chistes espontáneos, comportamiento infantil y libre, mímica y teatro masivo. Esto indica un protagonismo popular, y una

Diego Irarrazával

fantasía con un contenido utópico. Por otra parte, se da una especie de sacralización de la economía actual. Veamos el caso de Juliaca, principal ciudad comercial del Altiplano peruano (18).

Cada año durante la fiesta de la Cruz prácticamente toda la población del centro y de barrios marginales sube al cerro más cercano al centro de la ciudad; es un cerrito ligado al Apu Huayna Roque. Allí en 1986 hubo aproximadamente 300 puestos de venta y compra de miniaturas. Hay puestos especializados, ya sea en casas y edificios en miniatura, todos de carácter urbano-burgués, o puestos de venta de dinero pequeño, incluyendo dólares norteamericanos. Otro tipo de puestos tiene de todo: abarrotes y alimentos, artefactos eléctricos del hogar, vehículos motorizados, animales, herramientas, materiales de construcción, mobiliario, vestimenta, títulos y documentos, etc. Durante todo el día de feria una multitud pulula en torno a estos puestos.

Las miniaturas se adquieren con dinero de verdad y son llevadas al hogar y al trabajo, con mucha fe de obtener lo que representan en el transcurso del año. Es significativo que los objetos más comprados son casas de carácter burgués (en 35% de los puestos), alimentos (en 26% de los puestos), vehículos motorizados (en 22% de los puestos), herramientas de trabajo (en 21% de los puestos); esto muestra las aspiraciones de ascenso social y también las necesidades de comer y trabajar. A mi juicio, el juego sintetiza el esfuerzo de vencer la pobreza en los marcos del capitalismo.

No cabe duda que este juego ritual consolida y promueve un cambio de identidad. De ser comuneros y trabajadores rurales relativamente independientes hay un paso a ser asalariados (que pueden comprar cosas del mercado) y sobre todo a ser pequeños empresarios y hasta grandes comerciantes con fastuosas casas y vehículos. Es pues admirable cómo una ceremonia iniciada hace muchos siglos llega

Mutación en la Identidad Andina

hoy a ser funcional a la expansión capitalista. Por otro lado, hay resquicios de juego alegre, de fantasía, con su lenguaje mágico y creativo. Pero el trasfondo mítico es conseguir un status social mediante la mercancía.

Ch'alla de objetos del orden moderno

Hay dos niveles en la innovación ritual que estamos examinando. Un nivel es la sacralización del mercado global, en una 'alasitas' masiva, celebrada una vez al año (aunque lo adquirido y en especial la imagen del Iqiqu, muy venerada por las capas mestizas, tienen una significación permanente). Otro nivel es la bendición de cosas precisas, mediante la ch'alla familiar o grupal, en momentos especiales durante el transcurso del año. Ya anotábamos que la ch'alla tradicional está hoy articulada a la actividad comercial, y preguntábamos: ¿ocurre una sacralización de objetos del régimen capitalista? Ahora ahondamos esta cuestión.

Un primer punto es que no es una simple adaptación de la ceremonia clásica; es distinta (aunque más adelante anotaré elementos de continuidad). Lo novedoso es ch'allar directamente objetos del orden social vigente, y no un terreno en que reside una divinidad cósmica-personal (como ocurre con Pachamama). Puede ser una maquinaria de trabajo; como el camión o taxi del transportista; como una máquina nueva en el taller o industria. Puede ser un local o construcción; como aulas en la escuela, salón comunal, tienda comercial, cuartos añadidos al hogar, taller, fábrica, oficina pública.

Hay más. Puede ser el mismo papel-moneda. Al respecto, un estudio integral de La Paz apunta:

“en la ciudad las ch'allas privadas más corrientes se hacen al dinero, para que no falte y se multiplique... en la ciudad la gran preocupación, expresada a través

Diego Irarrazával

de una u otra creencia, es conseguir ayuda sobrenatural para garantizar el acceso a este bien tan necesario como escurridizo llamado dinero” (19)

Ciertamente es un hecho de inmensa significación. Ofrecer alcohol, cerveza, vino, con toda reverencia, al dinero, con la fe de que sea fecundo y conceda su ‘bendición’ de bienestar y riqueza; este hecho muestra por un lado una popularización de la identidad burguesa, y por otro lado una andinización de ella.

Otra novedad es que en estos casos hay una sacralización de productos humanos perecibles. También puede decirse que se hace sagrado algo profano; aunque en la lógica andina no hay una dicotomía entre sagrado-profano. Haciendo una comparación con la ch’alla clásica, en ésta hay una reciprocidad entre seres humanos y la divinidad impercible. En conclusión, toda esta nueva forma de ch’allar muestra otro modo de ser, es decir, la existencia en el mercado urbano, y el ser sujeto ante objetos que se intenta convertir en propicios.

Un segundo plano es que hay continuidad. La tradición de ch’allar implica desear y obtener una vida más plena. Nada tiene de fatalismo. Así es la ofrenda clásica a Pachamama, y así es la ceremonia al dinero. También resalta la creatividad al integrar realidades de toda clase en la celebración y oración andina. Estas no son estáticas. Surgen nuevas costumbres religiosas ante experiencias humanas diferentes a las anteriores. Por eso la continuidad no consiste en una reiteración de la identidad milenaria; más bien es continuar con la capacidad de crear su modo de ser.

De ahí que la sacralización del dinero no puede ser vista como algo sólo deshumanizante (ya que legitima religiosamente un instrumento clave de la sociedad opresora). También tiene un aspecto positivo. El dinero de la moder-

Mutación en la Identidad Andina

nidad es reubicado al servicio de las necesidades apremiantes de las capas pobres y medias. Esta reubicación es simbólica; pero requiere ir acompañada de una radical estrategia social a fin de que efectivamente el dinero llegue a ser instrumento de intercambios igualitarios.

En conclusión, las innovaciones rituales muy nítidas en los casos de 'alasitas' y de algunas 'ch'allas' modernas, configuran una faceta de la identidad andina. Es un modo de ser con recias raíces, pero con abundantes ramas y hojas que nunca antes se habían visto. Esta configuración no es un hecho instantáneo y unidimensional. Se trata de un proceso largo y complejo, que en parte es una sacralización de la injusticia social, y en parte es una andinización de la modernidad en el sentido de una apuesta a que el progreso sea propicio para las mayorías postergadas.

Comenzamos hablando de una disyuntiva. Es así, en la manera hegemónica de pensar (o como algunos dicen: en la visión occidental). Se piensa que hay que escoger entre una u otra cosa, una u otra persona, una u otra divinidad. La 'una' es la postura de la minoría que controla a la muchedumbre que es calificada de 'otra'.

Bien distinto es el modo de pensar de los que resisten su condición de oprimidos. Aquí la disyuntiva no es absoluta; más bien es una complementariedad y tensión entre fuerzas opuestas. Mucha gente andina ya no vive sólo de Pachamama; y tampoco subsiste sólo con el dinero. Por eso, la población aprecia a ambas; y más a la primera porque es una reciprocidad fundamentada explícita o implícitamente en su Pachamama, en la fecundidad de su espacio y su tiempo. También aprecia la mercancía, aunque es una Madrastra y es peligrosa, ya que es imprescindible para satisfacer necesidades básicas.

Sin embargo, hay una fuerte tendencia a no verlas como opuestas, a cultivar la ilusión que mayormente son complementarias. Pero la realidad no es así. Representan

Diego Irarrazával

modos de ser distintos y opuestos. La verdad es que la Madre-Vida está crecientemente subordinada a la Todopoderosa-Mercancía, en la sociedad contemporánea y en la subjetividad de las mayorías. Por eso el gran quehacer es lograr que una vida fecunda con su divinidad sea lo principal, y que lo pragmático y la mercancía sea funcional a ella. Toda esta disyuntiva reaparece en el campo de las concepciones y representaciones de María, aunque con nuevas dimensiones. Estas imágenes muestran el factor colonizador aún presente en el mundo andino, y el factor alternativo de la Madre de los pobres.

3.— MARIA ELITIZADA Y ANDINIZADA

Las mayorías con raigrambre andina que residen en pueblos y ciudades conciben a la divinidad con imágenes marianas. Tienen conciencia de Pachamama, según el grado de contacto con el mundo agropecuario y comunal; y por otra parte vibran con la fascinación secular hacia el dinero. Pero lo principal es la relación cultural y representaciones de María. Ellas marcan su identidad con elementos asimétricos: elementos de dependencia o de alianza con las élites sociales, y elementos propios y mestizos con los que representan a la divinidad.

Esta problemática se inscribe en el reciente proceso de cambio de mentalidad social. No es un fenómeno uniforme, dadas las particularidades regionales y tantos condicionamientos personales y grupales. Sin embargo, el factor mítico constituye una buena señal de la característica del proceso. Tanto en la realidad urbana como en la rural se impone, a partir de mediados de siglo, el mito del progreso. Carlos I. Degregori lo caracteriza así:

“el campesinado indígena se lanza con una vitalidad insospechada a la conquista del futuro y del ‘progre-

Mutación en la Identidad Andina

so'. La escuela, el comercio y —en algunos bolsones— el trabajo asalariado, son los principales instrumentos para esa conquista a la cual la migración a las ciudades —crecientemente planificada— le abre nuevos horizontes” (20).

Es pues un cambio masivo, y trascendente. Es tan importante como lo ocurrido en la primera etapa de la colonización, cuando la dispersa población autóctona fue ‘reducida’ a comunidades y poblados. Allí estableció nuevas relaciones sociales, entre sí, y con los grupos dominantes, y allí asumió gradualmente algo del modo colonizador de ver la vida. El cambio actual es que la masa andina es ‘reducida’ a la existencia urbana y rural más penetrada por el mercado capitalista, y aquí implementa nuevas relaciones de etnia y entre clases sociales, y aquí se moviliza física y emocionalmente para lograr el progreso. Este es el trans-fondo de una nueva coyuntura de mutación de la identidad andina, y de sus representaciones de María. En la coyuntura de la reducción colonial, las capillas y templos en poblados mostraron al autóctono la imagen de María poderosa. En la coyuntura de la expansión capitalista actual, la gente andina asocia a María con su progreso.

En términos generales, hoy sobresalen dos modos populares de representación de María. Una puede ser calificada de elitizada, porque es la imagen de una Señora pudiente y blanca, con la cual hay que aliarse para obtener una vida mejor, y que está generalmente encerrada en lugares sagrados. El otro tipo de representación podemos llamarla ‘andinizada’, porque es una Madre mestiza, venerada en procesiones, peregrinaciones, fiestas, y que sostiene a los necesitados en sus reivindicaciones. En el primer caso, la población manifiesta una identidad controlada; en el segundo caso, es una identidad itinerante y gozosa.

Vale advertir que estas consideraciones sobre la divini-

Diego Irarrazával

dad no tienen un sentido teológico. No entramos en el debate si la población abierta o subrepticamente ve a María como Diosa suprema. Lo que constatamos y examinamos es que la gente andina visualiza y da culto a María, según la doctrina oficial que ella es Madre de Jesús, y también según su lógica de reciprocidad. En esta lógica, María forma parte de la divinidad, y es tratada como divinidad porque da vida que el creyente recibe y agradece con sus ofrendas. Pero Ella no ocupa el lugar de Dios quien —en la opinión común— sobrepasa o es ‘mucho más’ que María. Es evidente el impacto de la acción evangelizadora con su acento en el monoteísmo, que ubica a María al interior de la obra divina.

Por otra parte, las representaciones populares impugnan una idea masculinizada de Dios. Tanto la versión elitista como la versión andina son portadoras del componente femenino en la experiencia de Dios. Esto corrige el pensamiento religioso dominante. Es una impugnación que a veces va acompañada de otro elemento revolucionario. La Madre de Dios está aliada al desvalido. Así ocurre en Candelaria, Cancharani, Copacabana y la Dolorosa (como luego comentaremos). Cabe tener presente que es una rica veta continental, cuya máxima revelación es la Guadalupe morena; según un texto nahuatl:

“María, Madre de Dios... primero se hizo ver de un pobre, digno... de un oprimido” (21).

Así, la exaltación del significado de la mujer va entrelazada con la afirmación que el pobre es primero a los ojos de María y Dios, y debe reivindicarse de su marginalidad social.

A continuación examinamos dos aspectos de la práctica y el pensamiento andino en referencia a María. Primero, el hecho de seleccionar imágenes. Segundo, las concepciones andinas mestizas, aunque persisten parámetros elitistas.

Mutación en la Identidad Andina

Una vez más resaltaremos modificaciones en la identidad andina.

a.— La población selecciona imágenes

Antes de la llegada de los europeos, los pueblos andinos y amazónicos reverenciaban y adoraban varias manifestaciones de la divinidad-mujer: saramama (madre maíz), cocamama, el alma de la papa, la madre agua, huacas, Pachamama, y otras más. Con la colonización llegó una gama de imágenes de María (y algunas Santas); advocaciones de la existencia de María: Natividad, Purificación, Dolorosa, Asunción, etc., e imágenes identificadas con lugares: Chapi, Cocharcas, Copacabana, etc.

En el plano social, las imágenes importadas estaban íntimamente asociadas a la minoría dominante. Aquí y en todo el continente, la conquista y la colonización fueron atribuidas —tanto por los europeos como también por los autóctonos— a la protección de María. Como dice un cronista:

“...Montezuma creyó que aquella gran Señora que era Santa María y la que le habíamos dicho que era nuestra abogada, que de antes dimos al gran Montezuma con su precioso hijo en los brazos... (y añade el cronista-guerrero)... ciertamente todos los soldados que pasamos con Cortés tenemos muy creído, é así es verdad, que la misericordia divina y nuestra Señora la virgen María siempre era con nosotros; por lo cual le doy muchas gracias” (22).

Pero estas imágenes sustentadoras de una acción demoledora pasan por una secuencia de circunstancias (que aquí no podemos reseñar) y algunas terminan siendo defensoras de

Diego Irarrazával

las mayorías pobres. Así llegamos al actual panorama latinoamericano en que, como dice Víctor Codina:

“la devoción a María tiene mucho de tácita crítica profética a una sociedad y a una institución eclesial poderosa y alejada del pueblo” (23).

¿Qué ha ocurrido? ¿Es que una representación ligada a la violencia ha pasado a estar vinculada a la resistencia? Conviene escudriñar cada situación. Consideremos la ciudad de Puno. No ocurre que cada imagen colonial cambie de significación. Más bien hay una lúcida selección. Con tenacidad y con discreción la población andina sabe qué es adecuado a su identidad; ni rechaza lo ajeno e impuesto, ni lo pone al centro de su existencia.

Veamos primero las imágenes ofrecidas —en templos y otros lugares públicos— a la población puneña (y más adelante anotamos cuáles ella escoge). En los cuatro templos tradicionales: la Catedral, San Juan, La Merced, San Antonio, hay un total de 27 imágenes de María, en bulto o en cuadros venerados en altares:

- Virgen de la Merced (4 imágenes)
- Inmaculada (3)
- Virgen de los Dolores (3)
- María junto a la Cruz (2)
- Virgen del Carmen (2)
- Virgen del Rosario (2)
- Asunción (2)
- Virgen de la Candelaria (1)
- Virgen de Copacabana (1)
- Virgen de Atocha (1)
- Virgen de los Remedios (1)
- Virgen de Cancharani (1)
- Guadalupe (1)
- Virgen del Perpetuo Socorro (1)

Mutación en la Identidad Andina

- Virgen de Fátima (1)
- Corazón de María (1)

Cada una tiene sus rasgos, postura física, adornos y joyas, vestimenta, y otros símbolos. El denominador común es la raza blanca, una postura física hierática, muchos adornos de metal precioso y signos de poder, abundantes joyas, y vestimenta de persona importante. Subrayamos que los ojos del poblador puneño ven una representación que hay que respetar, pero elitizada y alejada de su mundo.

Esta es la 'oferta', si usamos un término común. Por otra parte, la 'demanda' consiste en pocas imágenes, sumamente enraizadas en la cultura del pobre; aunque desde allí llegan a ser universales ya que todos los sectores sociales les rinden culto.

De partida, la población aprecia una representación de María con características equivalentes a su Pachamama (24). No una Señora estilizada y sin preocupaciones, sino una 'Mamacha' (quechua), 'Mamita' (aymara).

En concreto, las preferencias son:

- Candelaria; a quien durante una semana de Febrero le danzan unos 50 conjuntos, de cada barriada de la ciudad,

- Cancharani; celebrada en Agosto, mes de fecundidad y vida, en un cerro al costado de la ciudad, donde reside un Apu protector,

- Copacabana; festejada mediante peregrinación al cercano santuario boliviano, también en Agosto que es mes de Pachamama,

- Dolorosa; acompañada en procesiones durante Semana Santa, en que los creyentes buscan perdón y recuperan la armonía con otras personas y con Dios y María.

En torno a cada una de Ellas hay muchas dimensiones y factores; aquí me limito a indicar los lazos entre las representaciones marianas y las vivencias populares. Son imágenes accesibles mediante la danza autóctona y mestiza, la

Diego Irarrazával

peregrinación y la procesión que simbolizan a un pueblo caminante hacia una vida integral, la incondicional solidaridad en el dolor y la muerte, y el vínculo con Pachamama y con el Apu tutelar. No cabe duda que son representaciones andinizadas.

En todo este proceso de oferta y demanda la masa escoge no al azar ni según criterios oficiales, sino según su manera de ser. Su selección es entre las imágenes establecidas, pero con criterios novedosos y contestatarios.

La fiesta de la Candelaria tiene un auge en los últimos 40 años, al irse constituyendo las barriadas de la ciudad con muchos migrantes rurales que forman sus conjuntos de danza. Así expresan su nueva identidad urbana-andina. Ante un orden social privatizante, crean espacios comunitarios y de reciprocidad con la divinidad. Las representaciones de Cancharani y de Copacabana son festejadas en Agosto, que es como un tiempo de liberación andina; además, la Mamacha de Cancharani está asociada a un cerro sagrado, en la clásica complementariedad entre lo femenino y lo masculino. En cuanto a Copacabana —como luego explicaremos— es centro de peregrinación con una identidad aymara, tawantinsuyana, y cristiana. Por último, la Virgen Dolorosa, aplastada por la Pasión de Jesús, es acompañada y venerada según la norma autóctona de honda solidaridad en el sufrimiento y en la muerte.

Se evidencia así que la población lúcidamente cultiva sus propios sentimientos y perspectivas. Pero este proceso no es simple. Entre sus facetas está la consolidación de un mestizaje, con sus ambigüedades, y la persistencia de coacciones.

b.— Concepciones mestizas y parámetros elitistas

Tanto el runa/jake como el mestizo no se ven el uno igual al otro; tienen comportamientos y mentalidades dis-

Mutación en la Identidad Andina

tintas. Sin cancelar estas diferencias, hay muchos terrenos en común. Uno es el campo del cristianismo mestizo en esta región. Ahora bien, tiene varias modalidades. Algunas acciones y pensamientos mestizos tienen mayor grado de lo andino y popular; en otros casos el mestizaje cuenta con mayor dosis de lo occidental y dominante. Veamos lo primero, en el plano ritual mariano y en el plano de opiniones sobre María; y luego anotaremos un tipo de mestizaje que constantemente constriñe lo andino.

La lógica de ritos andinizados

Me parece que la actividad ritual de esta población —dada su tradición oral y ceremonial— dice más que sus opiniones sobre un tema. ¿Qué lógica tienen los ritos andinos a María? De partida es la lógica de la fe en Ella, y de la belleza disfrutada ritualmente. También están presentes, por un lado, la cosmovisión quechua y aymara concretizada en gestos, y por otro lado, fragmentos de ideologías contemporáneas.

Vale considerar casos precisos y reveladores. Copacabana expresa, entre sus múltiples dimensiones, una lógica de la complementariedad. En la Candelaria abunda una lógica de la alegría. Un caso de 'misa a la Pachamama' en víspera de una celebración mariana plantea nítidamente lo andino como fundamento. Nos detenemos en cada uno.

En Copacabana hay dos espacios y formas culturales. Los peregrinos pasan el día a la orilla del lago arriba en el Cerro Calvario (frente al templo). Allí ch'allan, construyen casas y canchones con piedras pequeñas (como alasitas), comen, conversan, toman, están contentos, y muchos acuden a hombres y mujeres, especialistas religiosos aymaras, que offician ch'allas en altares y otros lugares del cerro. Por otra parte los peregrinos visitan la plaza y el templo de María, y allí principalmente le ofrecen velas (en una capilla lateral); una vela por cada miembro de la familia que expresa

Diego Irarrazával

todas sus necesidades y plegarias. Cerca del templo, frailes franciscanos bendicen toda clase de vehículos motorizados, que también son ch'allados al estilo andino.

Se conjugan pues muchas actividades, y en términos rituales sobresalen la ch'alla y la vela (paradigmas con que iniciamos este escrito). ¿Es una dicotomía, o más bien una complementariedad? Ciertamente son diferentes, pero uno no niega al otro. Más bien son recíprocamente coherentes, porque en Copacabana la población aymara y quechua reaviva su tradición autóctona, y a la vez, afirma un cristianismo del pobre.

Se trata de una riquísima tradición autóctona, ya que en Copacabana probablemente hubo un culto a una divinidad femenina del agua, y luego a una divinidad tiawanaku y aymara como Tunupa, y luego a Inti (sol) y Killa (luna) inkaikas. A la vez es un cristianismo andino y del pobre. La imagen de María, con rasgos mestizos en su rostro y forma corporal fue tallada por el indígena Tito Yupanqui (más o menos en 1582); aunque los colonizadores rechazaron esa imagen por ser de un pobre, la población logró instalarla como su Mamita (23). Hoy es una Imagen que la masa pobre considera suya. Estas dos corrientes son complementarias y muestran una sólida identidad mestiza. Es sólida no por juntar lo autóctono con lo blanco, sino porque hay una real complementación entre la tradición andina y el cristianismo del pobre. Este tipo de mestizaje no agrede ni sustituye lo quechua/aymara.

La fiesta de la Candelaria en la ciudad de Puno revela una lógica de alegría. Después de meses de preparación, durante una semana de Febrero, toda la población directa o indirectamente (representada por un familiar o amistad) danza a María. En esta ciudad predominan las barriadas pobres y las capas medias; ellas invaden con mucho entusiasmo las calles y plazas del centro y los templos, danzando durante horas y horas muy intensas. Cada año se constitu-

Mutación en la Identidad Andina

yen unos 40 conjuntos de danza religiosa autóctona y unos 50 conjuntos de 'conjuntos con trajes de luces'. Los primeros provienen de comunidades campesinas y pueblos del contorno; los segundos son de todos los barrios, agrupaciones folklóricas y algunos gremios de la ciudad. Aunque hay muchas actividades en la novena preparatoria, procesiones y misas, es evidente que la principal práctica creyente en estos días no ocurre en el templo ni es de modo de oración mental, sino que es el baile con cuerpo y alma.

Ciertamente hay muchas motivaciones y componentes en este acontecimiento: cohesión de un barrio o un sector laboral, la competencia entre barrios y entre capas sociales, los vínculos de amistad y de vecindario, el enamoramiento, el prestigio social, afán de diversión, afirmación regionalista, y tanto más. En medio de todo esto se desenvuelve lo que los participantes llaman su 'devoción' a María. Es verdad, danzan con una maravillosa fe en Ella, y dicen que así Ella está feliz. Ahora bien, la Imagen tiene características coloniales; rasgos de gran Señora de raza blanca, con innumerables joyas y vestimenta muy lujosa. Pero al danzarle la convierten en la 'Mamacha' y es considerada como 'Virgen Morena' (26).

Todo el ritual hacia una imagen transformada de María conlleva un cambio esencial de identidad. Ya hemos dicho que son mayormente migrantes o descendientes de migrantes del campo a la ciudad. Aquí, como mestizos, recrean su tradición artística y religiosa. No son absorbidos por el padrón urbano-individualista. Por el contrario, generan colectivamente una fiesta mestiza y están felices de ser así. Es pues una lógica de la alegría, con este contenido de afirmar su ser mestizo bajo la protección de una Imagen transformada.

Otra dimensión de la identidad es revelada en el caso de una fiesta de la Inmaculada Concepción en el pueblo de Lampa, una zona quechua. Los alferados de la Virgen, an-

Diego Irarrazával

tes de 'pasar' o presidir su fiesta hacen una 'misa a la Santa Tierra'. Este hecho, como tantos otros semejantes, muestran una lógica de lo andino fundamentando la existencia. No es un añadido o algo secundario. Es la base desde la cual es posible, entre otras cosas, sobrevivir en la sociedad actual, soñar con una vida mejor, y venerar a María como patrona-protectora-aliada.

Este caso es vivamente relatado por el Sr. Vidal Rojas:

“...para que le vaya bien, que no gaste mucha plata, para que no peleen durante la fiesta, la alferada contrata a un sacerdote popular para que se lo ponga una misa a la santa tierra Pachamama, con el fin de pedirle permiso y le salga bien. A las 10 de la mañana empiezan a matar 10 llamas, 5 ovejas, 4 chanchos. Luego en la tarde, más o menos a las 2 de la tarde viene el layka y empieza a poner su mesa en una mantita tejida de pura lana, de color blanco. Sobre esta manta pone 2 libras de coca, y 3 botellas: de vino, de anisado, y de alcohol, con dos copitas al lado de sus botellas. Para empezar saca el alcohol para hacer su tinkachi a la Santa Tierra Pachamama, luego saca una inkuña con todo su paquete de despacho, y empieza a poner los siguientes objetos: wallatachaqui, unto de llama, galletas, dulce, pasas, higos, confite, pallar y garbanzo, fideos, cori libra y kolke libra, mixtura. Enseguida los familiares, vecinos, invitados, se levantan para rezar el credo, y se empieza poniendo hojas de coca (quintus) en las cuatro esquinas sobre la inkuña, sopando las puntas de la coca en el vino y en el anisado. Después el layka nos da el cebo de llama y cada uno tiene que desear, pedir, implorar a Dios para que les ayude. Especialmente el alferado tiene que pedir para que le vaya bien la fiesta, sin hacer mucho

Mutación en la Identidad Andina

gasto. Luego el layka pone maíz, después viste a un feto de llama, con lana blanca de llama, y lo pone mirando hacia el sol. Y termina rezando el credo él y todos los presentes. Luego lo recoge la mesa completa y nos da a cada uno, para perdonarnos del paquete (ofrenda a Pachamama). Una vez terminada, el layka y su esposa se dirigen al sitio donde hay fuego. En vez del layka se pone otra persona en la 'mesa'. Con sus botellas de anisado y vino, y la 'mesa' formada anteriormente lo someten al fuego, y cuando arde azuladamente es suerte. Después regresan los dos. Inmediatamente nos da gracias, y cada uno hace el acto de sahumarse con el incienso. Y luego nos damos cada uno el abrazo de perdón, de amor, y para terminar el layka nos invita coca a todos, y de ahí empieza la "chupa" (tomar abundante licor y confraternizar)" (27).

Recalco varios elementos de esta ceremonia magnífica y sobrecogedora. En primer lugar, la ofrenda de la divinidad andina es como un presupuesto —hay que 'pedirle permiso'— para hacer la fiesta a María. Esto no puede hacerse sin el consentimiento de la Madre Tierra. A su vez, el rito autóctono no está opuesto al culto mariano. En segundo lugar, la 'dulce misa' es una garantía que la celebración cristiana, y consecuentemente que toda la vida, 'vaya bien'. Esto implica que 'no gaste mucha plata'. Es decir, la relación con Pachamama asegura no caer en la pobreza, o dicho positivamente, ella apunta hacia una plenitud, que es precisamente lo vivenciado durante la fiesta. Constatamos pues la convicción que lo andino —en este caso el 'despacho'— fundamenta la existencia humana y su porvenir. El mestizo así tiene raíces propias que fortalecen su modo de ser.

Diego Irarrazával

Concepciones con respecto a María

Junto con la lógica manifestada en éstas y otras ceremonias marianas, las entrevistas a la población andina ofrecen más perspectivas y matices. A continuación se citan y comentan opiniones de maestros empleados del Estado, de origen quechua o aymara, pero que indudablemente son mestizos (28). Estas opiniones pueden ser clasificadas en tres rubros: rasgos concretos de María, su personalidad e interacción con Ella, y sentido de las ofrendas a María.

Cada creyente tiene, interiormente, una imagen de María. Al preguntar a estas personas cómo la imaginan, responden de varias maneras.

La imagen principal tiene un carácter mestizo y gran belleza:

— “la Virgen María está muy conservada, todavía se encuentra joven de 38 años, de raza mestiza, con vestido blanco”,

— “con vestimenta de madre indígena, pollera, blusa, ojotas”,

— “para la gente pobre la Virgen es la Mamacha o Mamita, media chaposa”.

— “madre y mujer de 36 años, mestiza, vestida de blanco y celeste; para mí es una santa Madre de Jesucristo”.

— “muy bonita, raza mestiza, cabellos largos y negros...”.

— “santa Divina, siempre joven...”.

— “tiene dos mil años, con cara morenita, al igual que la cholita sencilla”.

Pero también es representada como perteneciente a la clase alta. Cabe tener presente que la gran mayoría de las estatuas y pinturas de María así la representan. Es pues llamativo que relativamente pocas personas sólo la vean como una Señora blanca y rica:

Mutación en la Identidad Andina

— “muy bonita, con unos 30 años; ella vela por todos, de raza blanca, lleva un vestido blanco”

— “la Madre María es blanca con cabellos rubios...”

— “madre de unos 28 años, de raza blanca, con un vestido lindo hecho de seda, anillos de oro, corona de oro, un cabello lindo”.

Sin embargo, si comparamos lo que opinan los entrevistados de sus propios sentimientos con lo que opinan del pensar de otros, en general la visión de los demás es de una María sumamente pudiente. Hay además otra perspectiva marcada por el mensaje bíblico, como decir: “joven judía”, “de 35 años de raza indígena de Nazaret”.

En síntesis, los rasgos concretos de María han sido amestizados, en contraste con el parámetro oficial. Resalta mucho la belleza, también está muy asociada al color blanco. En estas opiniones la mayor diferencia es entre imaginarla como mujer de esta región o como mujer llena de lujos.

Un segundo rubro es la personalidad de María e interacción con Ella. Una constante es afirmar su bondad y su cariño:

— “ayuda a todos sin excepción, sea chico o grande”,

— “muy comprensiva y amable”,

— “Mamita milagrosa y bondadosa”,

— “es cariñosa y protectora”,

— “una mujer con mucho sentimiento”,

— “sufre cuando sufrimos, se alegra cuando hay alegría”.

Pero la interacción con María es compleja; hay un aspecto de bendecir y otro de castigar. Se cruzan sentimientos de gratitud con profundo temor:

— “protege a los más pobres; manda su bendición a toda la gente trabajadora y al que le pide cualquier cosa; y castiga a los malos”,

— “nos da una bendición para una vida mejor en comunidad, y castiga a los que actúan mal con los demás”,

Diego Irarrazával

— “cuando ayudamos al prójimo, nos bendice; para mí que la Virgen no castiga; más bien recuerda”,

— “su bendición lo demuestra con su rostro, que es como si escuchara nuestra oración; y como castigo puedo imaginarme cuando me ocurre algo malo o una enfermedad”.

Un tercer rubro es el significado de las ofrendas a María. Así como con toda manifestación de la divinidad, también con Ella el intercambio es siempre concreto. De Ella se recibe salud, vida, producción, amor; y a Ella le ofrecen elementos muy precisos:

— “productos, la veneración con las velitas, o ser alferado”,

— “coca, porque se dice que María picchó coca cuando su hijo era maltratado por los judíos, para aplacar sus penas y dolores”,

— “flores, velas, dinero”,

— “bailan, salen en procesión con sus velas, flores, dinero”.

El significado de estas ofrendas es equivalente a las dirigidas a Pachamama. Además, reflejan un modo de ser agradecido y generoso. En la identidad andina hay una densa gratitud, que sobrepasa cualquier orgullo o autosuficiencia. Por otro lado hay una inquebrantable generosidad, hacia otras personas, sobre todo si sufren necesidad, y hacia la divinidad a quien siempre le hacen ofrendas.

Otra dimensión fundamental es que la comprensión de María está entrelazada con una autocomprensión andina y con una visión histórica. La devoción a María es consustancial con un buen comportamiento humano: “el amor, la solidaridad, vivir en armonía, la alegría”. La mentalidad andina es de reciprocidad; como María ayuda a una persona, así ésta tiene que apoyar a otras personas; como María es buena y cariñosa, así también les corresponde actuar a los seres humanos.

Mutación en la Identidad Andina

Es pues una coherencia entre cómo se entiende a María y la auto-imagen andina. Esta coherencia también aflora en el sentido de transformación histórica. Algunos de los testimonios señalan la opción de María por los pequeños, las personas que sufren y están oprimidas; sin excluir a sectores acomodados. Pero es clara la insistencia en algunos testimonios: Ella es humilde y pobre y ayuda especialmente a sus semejantes. Incluso personas con una praxis popular encuentran en María una fuente de vida y protección. Un ejemplo es Concepción Quispe, dirigente nacional de la federación campesina peruana. Ella se refiere a la Virgen patrona de su comunidad así: “soy su madrina de mi virgencita”, y agrega: “manejamos el marxismo-leninismo, pero como tenemos tanta fe, la fe le hace a uno ser católico o religioso” (29). La devoción mariana y la justa lucha de los marginados pueden pues amalgamarse.

En resumen, personas mestizas representan a María según la herencia andina de una divinidad que da vida. En parte la imaginan con rasgos propios de estas zonas y su población. Interactúan con ella con muchísima confianza, aunque también con temor al castigo. Le regalan lo mejor que cada uno tiene, e incluso le dan hojas de coca para masticar “porque se dice que María picchó coca cuando su hijo era maltratado”.

Sin embargo, todo este desenvolvimiento de un modo de ser mestizo-andino sufre una constante presión de parte de ideas de otros sectores sociales que también han sido interiorizadas por la población pobre. Se trata de parámetros en todas las dimensiones de la vida cotidiana, incluyendo las representaciones de María. A grandes rasgos, en el período colonial se imponen imágenes de la Señora que según decía Bernal Díaz “era con nosotros”, y Montezuma y muchos autóctonos así lo creyeron. Luego, en el período capitalista moderno, continúan esas imágenes coloniales pero son hechas funcionales al mito del progreso. Así, se piensa

Diego Irarrazával

que María apoya el ascenso social para llegar a ser como las minorías acomodadas. Como dicen algunas de las personas entrevistadas: “la bendición de María es la superación y buena salud de los hijos”, “da bendición de salud, dinero, de tener...”, “cuando pasan alferado reciben bendición, más producción, no les falta nada”.

También son muy significativos los objetos más cercanos a las Imágenes. No son meras cosas. Son signos de qué le agrada a María, según la visión de los creyentes; y además son signos de qué cosas son valoradas por la población. Volvamos a las 27 imágenes en los templos de la ciudad de Puno. La mayoría tiene corona de metal precioso en su cabeza, capas y túnicas bordadas con hilos de oro y plata, ropa de seda, collares finos y otras alhajas. Son evidentes señales de poder y riqueza. También significan aspiraciones de prestigio, superioridad, y riqueza por parte del pueblo.

Estos y otros parámetros que elitizan a María muestran una fuerte tendencia a dar la espalda a la sensibilidad y a la lógica andina. Por una parte se acrecienta una visión de complementariedad, de alegría, y de lo andino como fundamento de todo. Por otra parte, se refuerza una visión que la divinidad está de parte de los vencedores y pudientes, y de los que avanzan en esa dirección, y que lo más importante es lograr poder y riqueza. El conflicto entre estas dos visiones atraviesa todo el terreno de la identidad andina. De nuevo se evidencia que ella no es como un bloque uniforme. Está en tensión. Está cambiando, en varias direcciones. El mestizaje puede fortalecerse con componentes más andinos y encontrar su propio camino en la historia contemporánea. La otra dirección del mestizaje es cargar con lo andino como herencia marginal y ‘avanzar’ en la ruta de acumulación y aculturación marcada por sectores hegemónicos.

Mutación en la Identidad Andina

Como anotación final reitero que son muy hondas las transformaciones en la identidad andina. Los cambios en los ritos y en las representaciones de la divinidad no ocurren de un día para otro ni son asuntos secundarios. Muestran las fuerzas presentes en un pueblo; indican procesos y apuntan direcciones.

Hemos reseñado dos modalidades de ritos y dos modalidades de comprensión de la divinidad, que se correlacionan con dos orientaciones básicas de la población andina: continuar domesticadas, o continuar creando sus espacios y horizontes. Nuestro acento ha estado en la expansión de la relación con Pachamama, y en la andinización de María. Estos son magníficos aportes al proceso cultural en el país y en el continente. En cuanto al cristianismo, desarrolla nuevas facetas y posibilidades, al ser fecundado por este pueblo milenario. También hemos señalado tendencias deshumanizantes, como la sacralización andina del mercado y de un progreso predeterminado por las élites. Pero el balance final es esperanzador.

Es claro que la identidad andina se fortalece debido, entre otros factores, a sus concepciones de la divinidad femenina, representada como Pachamama y como María. Se fortalece en los términos específicos de la fe; en el sentido de su reciprocidad entre lo femenino y lo masculino; y también en su impugnación de la opresión social.

Llegamos además a la conclusión que ritos e ideas sobre la divinidad son parte de un amplio proceso de mutación en la identidad andina. Son procesos de transformación que involucran a adultos andinos y sobre todo a las nuevas generaciones. Por ejemplo, la cosmovisión indígena se expande hacia sectores mestizos, y éstos replantean la representación de María. Se da también una clara confrontación entre sectores socio-raciales y sus iconografías. Una dialéctica es entre la Madre-Tierra y la Madrastra-Mercan-

Diego Irarrazával

cía; otra es entre una representación andinizadora de María y una elitización de María-Señora.

Una reflexión responsable intenta desentrañar estas contraposiciones e interpretar sus orientaciones. De modo especial hay que resaltar vetas liberadoras en la subjetividad colectiva y su veneración y comprensión de la divinidad.

Notas

(*) Este artículo fue originalmente una ponencia en la I Reunión Latinoamericana 'Religión Popular, Identidad y Etnociencia', organizado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, 26-30 mayo, 1987.

(1) A primera vista, la religión católica es "uno de los elementos integradores más importantes" en la población peruana, según R. Zamalloa 'El proceso de la nacionalidad', en *Perú: Identidad Nacional*, Lima: CEDEP, 1979, pág. 33. Una observación más aguda como la de M. Marzal señala que las creencias, ritos, organización y ética "son fundamentalmente de la religión católica, pero han sido 'reinterpretadas' por el pueblo, añadiéndole nuevos significados o cambiando los significados oficiales", 'Religión católica e identidad nacional', en *obra citada*, pág. 157. Esta labor innovadora del pueblo es lo que subrayaremos.

(2) Ver *Allpanchis* 3 (1971) del I.P.A., Cusco; artículos de V. Ochoa y D. Llanque en el *Boletín de I.D.E.A.*, Chucuito, Puno; y tesis doctoral de T. Abercrombie, *The politics of sacrifice: an aymara cosmology in action*, Chicago, 1986, donde examina la ch'alla (págs. 161-190) y anota con agudeza que es una ofren-

da a Dios a través de un intercambio entre humanos, o en otras palabras, un intercambio entre humanos que es entendido como intercambio entre humanos y Dios (pág. 164).

(3) Además de haber presenciado muchas ch'allas, sintetizo informes de once jóvenes aymaras y quechuas del Dpto. de Puno, Abril, 1987.

(4) Relato por el profesor Walter Pizarro, de una elección municipal en un distrito quechua, Dpto. de Puno, 1983.

(5) Ver: Luis Millones, 'La religión indígena en la Colonia', en *Historia del Perú*, ed. Mejía Baca, vol. V, 1980, págs. 434-436; Luis Dalle, *Antropología y evangelización desde el ruina*, Lima: CEP, 1983, págs. 28-49, 93-100; Federico Aguiló, *Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio*, Sucre: Q'ori Llama, 1981, págs. 38-39, 48-51, 67-68; Ana María Mariscotti, 'Der kult der Pachamama und die autochtone religiosität in der zentral und nor-

Diego Irarrazával

dlichen süd-anden', *Zeitshrift fur missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 62/2 (1978), 81-100; Olivia Harris, 'Las múltiples caras de Pachamama', *Presencia*, 28/VI/85, pág. 1, secc. 2; Xavier Albó, 'Pacha Mama y Q'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad', *Sociedad y Estado*, 1 (1986), 73-88, La Paz; Fernando Montes, *La máscara de piedra*, La Paz: Quipus, 1987, págs. 88-90, 251-255.

(6) F. Aguiló, *obra citada*, pág. 68.

(7) F. Montes, *obra citada*, pág. 278.

(8) D. Irarrazaval, 'Pachamama, vida divina para gente abatida', *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 18 (1984), pág. 110.

(9) Ver el *Anexo 1*. Son respuestas a entrevistas grupales hechas por agentes pastorales. Llama la atención que ante este tipo de entrevistadores personas indígenas secularmente agredidas por sus creencias hablen con bastante libertad.

(10) Para todas las opiniones de estos maestros, ver *Anexo 2*.

(11) Estas han sido mis primeras reflexiones sobre el tema; ver artículo citado en nota 8.

(12) Ver F. Aguiló, *obra citada*, pág. 48; y X. Albó, *artículo citado*, págs. 74-5.

(13) Aurora LaPiedra, 'Religiosidad popular y mujer andina', *Pastoral Andina*, 59 (1987), pág. 24.

(14) Ver la obra colectiva de

CEDEP, citada en nota 1; y para el caso aymara, Xavier Albó, 'El sinuoso camino de la identidad aymara', *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 25 (1987), 4-39, que subraya la revitalización de esta nacionalidad.

(15) O. Harris, *artículo citado*, pág. 1. Sería bueno contrastar la visión de escritores indigenistas (recogida por la autora) con la visión de capas medias mayormente mimetizadas en la sociedad envolvente.

(16) Irene Silverblatt, 'Principios de organización femenina en el Tahuantinsuyo', *Revista del Museo Nacional*, XLII (1976), pág. 322, (Lima).

(17) Ver, Carlos Ponce S., *Tunupa y Ekako*, La Paz: Amigos del Libro, 1969, págs. 189-204; Antonio Paredes C., *De la tradición paceña*, La Paz: Isla, 1982, págs. 365-390; Abraham Valencia, 'El valor ideológico de las Alasitas en la economía del Altiplano', *Revista Universitaria* (Cusco), 132 (1983), págs. 81-93, que resalta la evolución moderna del ritual. Un hecho importante es que la feria de alasitas es reimplantada en la fiesta de un Santo; en Juliaca y Puno es en la fiesta de la Cruz de Mayo, en Ilave la celebración de Reyes Magos, en La Paz el 24 de Enero, fiesta de Nuestra Señora de La Paz, en Oruro en la víspera de la Virgen del Carmen; todo esto implica un nuevo sentido económico-simbólico en la fiesta católica.

(18) Agradezco a José M. Rojo,

Mutación en la Identidad Andina

Federico Arnillas, y el grupo de estudiantes (que recogieron los datos), con quienes examiné 'alasitas' en Juliaca en 1986.

(19) X. Albó, T. Greaves, G.

Sandoval, *Chukiyawu*, la cara aymara de La Paz, tomo III, La Paz: CIPCA, 1983, pág. 75.

A Xavier Albó se debe el descubrimiento de la importancia de la ch'alla urbana y al dinero. En el caso de la etnia rural laymi: "las ofrendas a las divinidades más importantes van seguidas de ch'allas dedicadas a las tres manifestaciones de la abundancia, llamadas por sus nombres rituales phaqhara (ganado), llallawa (maíz, papa), phaxsima (dinero)", Olivia Harris, *Economía Etnica*, La Paz: HISBOL, 1987, pág. 84.

(20) Carlos Iván Degregori, 'Del mito de Inkarrí al mito del progreso', *Socialismo y Participación*, 36 (1986), pág. 52.

(21) Clodomiro Siller, 'La evangelización guadalupana', *Estudios Indígenas*, 1 (1984), págs. 17 y 22.

(22) Bernal Diaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España*, cap. XCIV, en *Historiadores Primitivos de Indias*, tomo XXVI (pág. 94), Madrid: B.A.C., 1947. En el caso de la conquista de Cusco: "algunos dellos mismos (indios) afirman que vian algunas veces, cuando andaban peleando con los españoles, que junto a ellos andaba una figura celestial que en ellos hacia gran daño...", Pedro Cie-

za de León, *La crónica del Perú*, cap. CXIX, en obra ya citada de B.Z.C. tomo XXVI (pág. 456). Estos y otros cronistas muestran la absoluta convicción de los españoles, y en algunos casos también un pensamiento indígena, que Dios, María, el Apostol Santiago, y otros Santos luchaban a favor de los europeos y contra los autóctonos.

(23) Víctor Codina, 'Mariología desde los pobres', *Pastoral Popular*, XXXVII/3 (1986), pág. 44.

(24) Ver mi artículo, ya citado, págs. 108-109.

(25) El cronista Ramos Gavilán reconoce que "el Obispo, cómo los demás, a cuyas manos llegaba la obra, de aquel tan nuevo como simple entallador, la reían mucho..." y añade que Tito Yupanqui rezaba "pidiendo a Dios, a vuelta de humildes suspiros, facilitase en él lo que por ser indio rudo, imposibilitaban los españoles"... y continua "la desestimaban los que la veían, que despreciando su efigie, por las toscas labores del escultor no querían saliese a vistas", A. Ramos Gavilán, *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz: Universo, 1976 (edición de 1621), págs. 116, 117, 128. F. Montes, *obra citada*, pág. 281, recoge una leyenda actual en Copacabana: la comunidad hizo que Tito Yupanqui talle la imagen de María en una huaca de madera de Copaca Huaña.

(26) Por ejemplo, Enrique Bravo anota que es "una manifestación multifacética de todo

Diego Irarrazával

un pueblo que expresa su fervor religioso ante su patrona la Virgen Morena de la Candelaria”, *Festividad de la Candelaria*, Puno, 1987, pág. 14. Cualquiera persona que mira de cerca el color del rostro de la Imagen, constata que no hay nada de moreno allí, en el color de la Imagen, Pero sí hay un gran mestizaje en el conjunto de la celebración.

(27) Agradezco al profesor Vidal Rojas por su aguda observación y relato del ritual que me proporcionó en 1985.

(28) Ver el ANEXO 3, que consigna el conjunto de opiniones que me han comunicado doce maestros.

(29) Concepción Quispe, entrevista en la revista *La Tortuga*, 20 (1987), 13-20.

Mutación en la Identidad Andina

ANEXO 1: OPINIONES DE CAMPESINOS AYMARAS
SOBRE PACHAMAMA Y DIOS

Datos sobre los entrevistados:

89 personas, entrevistadas en 1982, aproximadamente la mitad varones y la mitad mujeres adultas, aymaras miembros de comunidades campesinas y unos pocos trabajadores de una empresa estatal, habitan en los distritos de Moho, Huancané, Ilave, Juli.

Pregunta: *¿Qué importancia tiene la Pachamama para su comunidad?*

Respuestas:

- “la Pachamama nos corresponde a nosotros”
- “caminamos, comimos, vestimos de la tierra; nos da todo”
- “ella es nuestra Virgen”
- “Dios nos da y siempre la tierra nos da”
- “es importante para tener buena cosecha”
- “si algo malo pasa, se ruega y pide a la Pachamama”
- “es importante dar gracias para obtener una buena cosecha”
- “por la fe la Pachamama actúa; si alguien no tiene fe, no puede actuar”
- “nos da vida como una madre, con sus productos”
- “nos cría”

Diego Irarrazával

- “nos da vida para compartir uno con el otro”
- “¿de qué podemos vivir, alimentarnos, si no de la tierra?”
- “Pachamama da vida a nuestros animales”
- “ella nos hace tranquilos; podemos vivir en paz”
- “es Santa porque nos da vida”
- “Pacha es como el papá que nos da el sol y la lluvia; Mama es como la mamá que nos da los productos”
- “la tierra produce la papa y todo para vivir”
- “tenemos fe en la Pachamama que la cosecha será buena”
- “las chacras son lo más importante, como papas, quinua y las plantas también”
- “en la tierra nos enterramos y revivimos también como una planta”
- “la Pachamama es nuestra madre”
- “vivimos de la tierra, cultivándola como madre”
- “en ella hacemos la casa; nosotros vivimos”.

Pregunta: *¿Por qué hacemos oraciones y ritos a Pachamama?*

Respuestas:

- “no podemos olvidar esta costumbre; es nuestra costumbre”
- “creemos en la Pachamama, para la bendición de la chacra”
- “el teniente tiene la responsabilidad, si no lo hace, la gente habla contra él, especialmente si hay una cosecha mala”
- “es nuestra tradición”
- “para que nuestras chacras produzcan bien”
- “para que la Pachamama nos dé la vida”
- “para que no sea nuestro trabajo por gusto”

Mutación en la Identidad Andina

- “por reverencia y respeto a la Santa Tierra que es regalo de Dios”
- “para alegrarnos”
- “para protección”
- “es una adoración”
- “siempre necesitamos hacer ofrendas en gratitud”
- “antes siempre hacíamos oraciones, en otros años; sigue con los mayores hoy en día”
- “está cambiando, porque la gente no hace oraciones, como los evangélicos y los adventistas”
- “nos arrodillamos, rezando a la Pachamama para que vivamos tranquilos”
- “siempre pedimos perdón de la Pachamama, hacemos como antes, como nuestras abuelas”
- “en Carnaval, es una alegría para la nueva semilla, y para nosotros”
- “todos hacen, pobres y ricos, en Carnaval porque la papa es buena”
- “hacemos fiesta en febrero, para la Candelaria, en la época de florecer y en la siembra”

Pregunta: *¿Cómo sentimos a Dios cuando trabajamos la tierra?*

Respuestas:

- “sentimos cerca a Dios”
- “sentimos que él es nuestra fuerza”
- “cada vez que empezamos levantamos la voz al Señor”
- “siempre nos hacemos la oración para pedir perdón”
- “hay otros que olvidan a Dios”
- “hacemos la chacra recordando a Dios para tener una buena cosecha”
- “siempre pedimos sus bendiciones”

Mutación en la Identidad Andina

- “si no damos gracias a Dios, no podemos hacer nada”
- “antes de sembrar pedimos a Dios para ayuda, para buena cosecha, sin granizo”
- “siempre trabajamos pensando en Dios”
- “nos da bendición cuando trabajamos”

Pregunta: *La voluntad de Dios es ¿que la tierra sea para todos? ¿o sólo para unos pocos propietarios?*

Respuestas:

Algunas respuestas muestran un conformismo:

- “para vivir necesitamos ayudar a los que tienen mucho”
- “los que tienen grandes terrenos tienen poca familia; no necesitan dividir sus terrenos”
- “si no tenemos plata ni tierra, ¿qué vamos a hacer?”
- “solamente la persona que tiene alcanzará sus propósitos, los que no tenemos ¿qué vamos a hacer?”
- “las tomas de tierras... no son posibles aquí”
- “no es cristiano tomar tierras, porque los que tienen su tierra por justo, entonces nadie puede sacarlos”

Otras respuestas afirman la igualdad querida por Dios:

- “si uno tiene poco, va a ayudar al que tiene más, recibe papas, y así tenemos igual”
- “la tierra es para todos”
- “todos debemos tener por igual”
- “el pobre siempre es pobre; los que tienen no comparten; Dios no quiere eso”
- “Dios quiere que nosotros andemos juntos, ricos y pobres”

Mutación en la Identidad Andina

— “algunos tienen grandes terrenos por ambición; eso Dios no quiere”

Algunos hablan de luchar por la justicia:

— “podemos trabajar con la fuerza de Dios, si no tenemos fuerza podemos morir de hambre”

— “para producción luchamos para mejor chacra”

— “estamos luchando haciendo nuestra chacra”

— “estamos pidiendo de Dios”

— “siempre estamos luchando contra frío, lluvia”

— “nosotros luchamos como cristianos, pidiendo de Dios”

— “no hay otra manera”

Diego Irarrazával

ANEXO 2: OPINIONES DE POBLADORES ANDINOS CON RESPECTO A PACHAMAMA

Datos sobre los informantes:

12 personas, encuestadas en 1987, seis varones y seis mujeres adultos, empleados del Estado, maestros, residen en el departamento de Puno, nacidos en las provincias de Carabaya, Melgar, Puno, Chucuito, Yunguyo, Arequipa, Ayacucho.

Pregunta: *¿En tu mente, cómo imaginas a Pachamama?*

Respuestas:

1) *Rasgos personales de Pachamama*

- “una madre de edad avanzada, abuelita, pero con poderes... usa pollera, blusa, ojotas”
- “una mujer de 40 años, madura, que no envejece nunca, de raza runa”
- “debe tener unos 50 años estables, es decir que no se envejece, sino que más bien permanece... y tiene las mismas vestimentas que cualquier otra señora del pueblo”
- “tengo la idea que Pachamama es morena, con una vestimenta típica, llena de flores”
- “es una anciana, indígena... su vestido es muy triste, con amplias faldas viejas”
- “imagino a Pachamama como madre de los hombres,

Mutación en la Identidad Andina

la tierra donde vivimos, donde sembramos la semilla de las plantas, en la cual nos da frutos para nuestra alimentación diaria"... "puede ser de una raza mestiza"... "su vestimenta es de color café, amarillo, rojo, y en tiempos de la primavera es de color verde por encima"

— "una mujer que nunca se envejece, parece que tiene unos 40 años... lleva una pollera de color negro con bordados de flores, casaca de color rojo o verde, y una lliclla que le cubre desde la cabeza hasta la pierna también de color rojo"

— "una señora de edad media, 55 años, gorda, tamaño regular, raza mestiza, vestida de color rojo oscuro, con cabellos largos color castaño y trenzas"

— "una mujer viejita de unos 50 años que merece respeto y veneración"... "de raza indígena... lleva pollera de bayeta roja y en la espalda lleva atado"

— "la imagino generosa, porque es la vida... de 300 años de edad, que perdura, de raza negra pero noble y fuerte... su vestimenta la imagino de todo color"

— "es una madre de todos los hombres y mujeres y de los demás seres de la creación... de piel trigueña, es vieja y arrugada, vestida de ropas multicolores"

— "según la historia, Pachamama tiene 3 a 4 millones de años"

2) *Carácter de Pachamama*

— "una persona antigua y con poderes"

— "una madre que nos cuida y a veces se enoja"

— "cada vez que yo me porto bien con ella, se alegra. Es celosa cuando después de haberla venerado se le deja de lado o al olvido"

— "es impulsiva, violenta, fuerte y exigente; ser supremo"

Diego Irarrazával

- “es una persona buena y a veces reniega porque necesita también cariño”
- “benévola y exigente; siempre ayuda a los que la necesitan”
- “genio muy amable, comprensible, bondadosa y muy buena para todos nosotros”
- “muy pasiva; a todos contempla; vela por todos sus hijos”
- “carácter tranquilo pero también fuerte”
- “alma bondadosa y poderosa hacia la gente que la admira y la invoca”
- “fuerte, compasiva, alegre, reanimadora”

3) *Actitud de Pachamama hacia el pueblo quechua y aymara*

- “ella bendice cuando la veneran con alimentos y animales”... y “ella castiga con enfermedades físicas cuando se olvidan de venerarla”
- “muy generosa y a veces castigadora; todo esto depende del comportamiento de sus hijos los ‘runas’ ya que es muy celosa”
- “muy poderosa y de mucha sabiduría”
- “muy bondadosa y caritativa, por eso es que año a año nos da sus frutos; es una señora de la vida, pero también cuando morimos nos acoge para guardarnos en su seno”... “He visto casos en mi propia familia que me confunden... la enfermedad de mi madre, cuando nuestros ganaditos se mueren... es la que se enojó porque le faltamos respeto o no nos hemos acordado de ella y cuando cumplimos esto pues he visto que tales cosas desaparecen”
- “es caritativa, bondadosa, alentadora; según nuestro comportamiento ella bendice a todos los necesitados y a toda aquella persona que tiene fe en ella; por no acordarse,

Mutación en la Identidad Andina

por burlarse, por prometer y no cumplir su ch'alla, me tracrá males a mi persona”

— “quiere la vida para todos los que habitan en ella; la bendición de Pachamama es con los frutos que se recogen; ella no castiga porque es su madre del hombre andino”

— “Pachamama nos da frutos de la cosecha como bendición; según la creencia de nuestros antepasados dice que puede castigar, pero la tierra no castiga a nadie”

— “nos bendice en la buena producción de alimentos o en la procreación de los animales, o cuando a nosotros no nos pasa ninguna desgracia”

— “los castigos pueden ser mediante la sequía, hambruna, mala producción, muerte de los animales y de los hijos”

— “cuando pedimos algo nos ayuda en los que necesitamos por su bendición; sabe castigar a los que actúan mal con otras personas y a los que se expresan mal contra la Pachamama”

— “premia a toda persona trabajadora que se dedica a labrar la tierra y le manda buena cosecha; castiga a las personas, manda el rayo, las heladas, los granizos”

— “la cosecha es como una bendición de la Pachamama”
... “un castigo es cuando las chacras se convierten en un desastre”

— “ella hace producir en forma abundante; y castiga cuando no se le paga y obsequia”

— “es buena y celosa; bendice con hechos y ayuda al que la recuerda; y sí es celosa, porque si no se le recuerda caemos en muchos males”

4) Ofrendas nuestras que Pachamama prefiere

— “misas de dulces y oraciones”

— “un animal vivo, pero complementado por bebidas y

Diego Irarrazával

otras cosas que el pako prepara, y esto tiene que ser con mucha fe y gratitud, porque de lo contrario es rechazado por la Pachamama”

— “lo que más le agrada es la voluntad con que uno debe darle aunque sean pequeñas cositas”

— “misa por un lado; ch’alla con vino; sangre de animales; kintucha en la chacra; y en la techumbre se le da ofrenda del corazón”

— “agradecimiento de su bendición a sus hijos”

— “vino, coca, incienso, cebo de llama o alpaca, azúcar, dulce mesa, alcohol, cigarro y otros”

— “productos de su cosecha, vino, chicha, coca”

— “mesas de despacho y licores en agradecimiento o pidiendo su ayuda”

— “pago a la tierra con ofrendas en forma de una misa”

— “un animal, coca, vino, cebo de llama, hierbas, para el negocio, trabajo, enfermedad... ella necesita comer, como cuando nosotros tenemos hambre, siente, también sed”

— “ch’allas, kintuchas, sangre, vino”

Mutación en la Identidad Andina

ANEXO 3: OPINIONES DE POBLADORES ANDINOS
CON RESPECTO A MARIA

Datos sobre los informantes:

12 personas, encuestas en 1987, seis varones y seis mujeres adultas, empleados del Estado, maestros, residen en el departamento de Puno, nacidos en las provincias de Carabaya, Melgar, Puno, Chucuito, Yunguyo, Arequipa, Ayacucho, son mestizos, quechuas, o aymaras.

Las opiniones de los informantes se ponen en columnas, para facilitar una comparación entre las respuestas que muestran lo que sienten ellos/as como mestizos, y lo que piensan de la religión del resto de la población andina.

Pregunta: *¿En tu mente cómo imaginas a María?*

Pregunta: *Para la gente andina, ¿cómo es María?*

Respuestas:

Respuestas:

1) Rasgos personales de María

1) Rasgos personales de María

— “muy bonita, con unos 30 años; ella vela por todos; de raza blanca, lleva un vestido blanco”

— “aproximadamente unos 26 años, con vestimenta de

— “de raza blanca; merece respeto porque es superior a ellos; unos 25 a 30 años; lleva buena ropa de mucho lujo”

— “de 25 a 30 años, mestiza, con trajes europeos”

Diego Irarrazával

madre indígena, pollera, blusa, ojotas”

— “una mujer un poco acabada debido al trabajo del campo, de raza morena con algunas arrugas en la cara; tiene una vestimenta muy humilde y no como se ve en los templos”

— “María nuestra Madre debe tener unos 40 años; es de nuestra raza, y no es una gringa señora condesa como la pintan; tuvo vestimenta sencilla y sin adornos ni lujos”

— “la Madre María es blanca con cabellos rubios; con un vestido y una manta que toda mujer tiene”

— “joven, judía; María era de una familia pobre”

— “una madre de cualquiera de nosotros; madre de Jesucristo; santa escogida por Dios”

— “a María madre de Jesús me imagino como de 35 años de raza indígena de Nazareth”

— “muy conservada, todavía se encuentra joven de 38

— “joven, bella, blanca, con vestimenta lujosa, para los hacendados; pero para la gente pobre la Virgen es la Mamacha o Mamita, media chaposa”

— “de unos 60 años, una edad que inspira mucho respeto y temor, pero también ternura y amor; de raza lejana y blanca; vestimenta de color negro, luto, que expresa tristeza”

— “de 23 ó 30 años; siempre dicen que es mestiza o morena; y siempre con su ropa de lujo”

— “joven bonita, blanca; lujosa, con corona de plata y muchas joyas”

— “más o menos de 40 de edad, mujer blanca, con una capa de color blanco, con adornos”

— “madre de unos 28 años, de raza blanca, con un vestido lindo hecho de seda, anillos de oro, corona de oro, un cabello lindo”

— “Santa divina, siempre joven, raza mestiza, vestido

Mutación en la Identidad Andina

años, de raza mestiza, vestido blanco”

— “muy bonita, 23 años, raza mestiza, cabellos largos y negros, vestido celeste que cubre sus pies y velo tipo manta de color blanco; manos finas, delicadas”

— “madre y mujer de 36 años, mestiza, vestida de blanco y celeste; para mí es una santa madre de Jesucristo”

— “tiene dos mil años, con cara morenita, al igual que la cholita sencilla; su vestimenta campesina”

2) *Carácter de María*

— “ayuda a todos, sin excepción, sea chico o grande”

— “una madre más espiritualmente; en cualquier lugar y momento dialogamos”

— “muy comprensiva y amable”

— “noble, llena de amor, sensible”

— “consoladora, buena, me escucha y advierte”

blanco con lujos, anillo, aretes, pulsera”.

— “ni muy joven ni muy viejita; madre también de la gente andina puesto que la llaman ‘Mamita’, vestimenta con adornos y con cabellos trenzados de color negro”

— “muy buena y santa, de 38 años, blanca, con vestido rojo, un chal celeste, zapatos muy bonitos, y cabellos rubios”

— “siempre joven, de 30 a 35 años, y para la gente María es una persona mestiza, con roja lujosa”

2) *Carácter de María*

— “tiene un buen carácter”

— “es cariñosa y protectora”

— “muy pasiva y sumisa y pesimista; es decir, acepta con resignación las desgracias”

— “buena y celosa”

— “señora respetable de

Diego Irarrazával

— “se alegra porque nos ve unidos, y reniega porque peleamos o nos portamos mal”

— “amorosa y cariñosa”

— “es muy buena, con cariño y amor por los hombres; es un poco exigidora en sus actitudes”

— “cariñosa, bondadosa, compasiva, delicada, popular”

— “una mujer con mucho sentimiento”

— “no es presumida; mucha bondad”

— “un carácter amable”

3) *Actitud de María hacia mí*

— “protege a los más pobres; manda su bendición a toda la gente trabajadora y al que le pide cualquier cosa; y castiga a los malos”

— “como toda madre que me perdona de todo mal que hago; pero también castiga cuando hago maldad”

— “mucho amor y protección hacia todos; no es castigadora”

un carácter rencorosa y castigadora”

— “una buena madre”

— “caritativa; buena madre”

— “muy amable, cariñosa, milagrosa”

— María siempre lleva entre sus brazos al niño Jesús”

— “Mamita milagrosa y bondadosa”

— “controla al hombre”

3) *Actitud de María hacia la gente*

— les quiere mucho; manda la bendición a la persona que no cae en pecado y castiga al pecador”

— “la unión para que todos sean sus hijos; bendice con la solidaridad; castiga con enfermedad, pleitos entre familias”

— “los hacendados piensan que Ella es generosa para los que le veneran o regalan una prenda; la gente humilde, por su parte, conversa como si la

Mutación en la Identidad Andina

- “nos protege, sufre cuando sufrimos, se alegra cuando hay alegría. Su bendición es darnos la vida al darnos a su hijo. Llama la atención y corrige; no es castigadora”
- “delicada, colaboradora, ayuda en los momentos de desesperación; me da cuando le pido, me comprende y me ayuda; y cuando no cumpla lo prometido, algo me pasa”
- “acompaña en nuestra vida diaria; su bendición es estar viviendo unidos; no es castigadora”
- “no nos castiga la María, por ningún motivo”
- “bendice para que tengamos una vida mejor; y fuerte para los que incumplen los mandamientos”
- “nos da una bendición para una vida mejor en co-
- Virgen fuera viva, con una relación más sincera y amistosa a su Madre”
- “noble, sencilla; nos da su bendición por compasión de las desgracias; igual que Dios, María se enoja y castiga al que peca”
- “madre que cuida a sus hijos de todos los males; cuando pasan alferado reciben bendición, más producción, no les falta nada; pero la Virgen quita los hijos sin bautizar; si se cae la corona en la procesión quiere decir que alguien morirá”
- “en algunos casos se muestra buena, con milagros; hace llover; están en buenas condiciones sus ganados; pero a veces castiga, con robos, enfermedad, accidentes”
- “cariñosa y amorosa; da bendición de salud, dinero, de tener y otros; y puede castigar según su comportamiento”
- “cuando se portan bien les manda su bendición; si se portan mal les castiga o les perdona sus pecados”
- “ayuda en algo cuando le piden mediante una ora-

Diego Irarrazával

munidad, y castiga a los que actúan mal con los demás”

— “su bendición lo demuestra con su rostro que es como si escuchara nuestra oración, y como castigo puedo imaginarme que cuando me ocurre algo malo o una enfermedad”

— “cuando obramos bien, ella nos bendice concediéndonos lo que le pedimos”

— “cuando ayudamos al prójimo, nos bendice; para mí que la Virgen no castiga, más bien recuerda”

4) Mi ofrenda a María que ella prefiere

— “oración, canto”

— “el amor, la solidaridad vivir en armonía, la alegría”

— “un ramo de flores; aunque la mejor ofrenda es el amor al prójimo”

ción; castiga si piden justicia a sus enemigos; les ayuda en solución de sus problemas; cuando tienen hartos hijos, si le piden que les ayude a criar, los recoge para así disminuir su familia”

— “recibe las oraciones con pasividad; la bendición de María es la superación y buena salud de los hijos; pero cuando castiga sus hijos sufren calamidades, se mueren”

— “su amor y bondad alcanza para todos; pero algunos que se sienten fracasados piensan que les ha castigado”

— “cuando falta algo, piden, y son correspondidos; pero castiga con granizos, y la muerte de hijos menores”

4) Ofrendas de la gente a María que ella prefiere

— “oración, canto, fiestas”

— “algunos productos, la veneración con las velitas, o ser alferado”

— “coca, porque se dice que María picchó coca cuando su hijo era maltratado por los judíos, para aplacar sus penas y dolores”

Mutación en la Identidad Andina

- “Misa en honor a Ella; flores”
- “buenas obras”
- “prender una velita para que nos pueda ayudar a pedir la felicidad de la familia; flores; dinero; y la oración”
- “hechos por el prójimo”
- “oraciones y flores”
- “velas, flores, oraciones, en gratitud por ser una protectora”
- “en recompensa le obsequiamos flores, velas”
- “que ayudemos a la gente; eso es la mejor ofrenda”
- “vestirle con ropas lujosas; pasar Misa; ser alferado para Ella”
- “velas, y también algunos productos de la agricultura”
- “flores; velas; dinero”
- “sus oraciones y velas; agarrar un cargo para regalarle un traje; y bailar en las fiestas”
- “oraciones; velas; flores”
- “orando de rodillas; a veces llorando”
- “bailan, salen en procesión con sus velas; flores; dinero”
- “fiestas; cuetones; vestimenta”