

A la sombra de los *mallkus*. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)

Francisco M. GIL GARCÍA

Universidad Complutense de Madrid
Dpto. Historia de América II (Antropología de América)
fmgilgar@ghis.ucm.es

Recibido: 9 de noviembre de 2007

Aceptado: 15 de noviembre de 2007

RESUMEN

Este trabajo presenta una etnografía de los dos cerros tutelares de una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia), atendiendo a su protagonismo en la tradición oral y en el ordenamiento del paisaje. En primer lugar se analizan distintos relatos que hablan del que denominaré «paisajismo mítico» de ambos cerros, remontado a un tiempo inmemorial y en relación con la civilización por parte del Inca de un paisaje antropomorfizado y en conflicto. Seguidamente, considerando las implicaciones espaciales del ritual de llamado de lluvia que anualmente se celebra en esta comunidad, se apuntan diferentes líneas a partir de las cuales defino la «ritualidad paisajística» desplegada en torno a estos dos cerros.

Palabras clave: Nor Lípez, cerros, tradición oral, ritual, ordenamiento del paisaje.

In the shade of the mallkus. Oral tradition, rituality, and landscape management in a community of Nor Lipez (Potosi, Bolivia)

ABSTRACT

This paper shows an ethnography of the two mountains guardians of a community in Nor Lipez (Potosi, Bolivia), paying attention to their prominence in oral tradition and landscape management. First of all, I analyse a group of tales about those I will call «mythic landscape» of this two both mountains, dated from an immemorial time and related to an Inca civilizing an anthropomorphic landscape in conflict. Then, considering the spatial implications of the annual ritual for drawing to the rain celebrated in this community, I point out different lines in order to define the «landscape rituality» unfolded around this two both mountains.

Key words: Nor Lipez, mountains, oral tradition, ritual, landscape management.

Sumario: 1. Introducción. 2. Observaciones preliminares sobre el papel de los cerros en el paisajismo andino. 3. Dos hermanos enfrentados y un Inca pacificador: paisajismo mítico de los cerros Qaral y Lliphí. 4. Libaciones y pagos: ritualidad paisajística en los cerros Qaral y Lliphí. 5. Consideraciones finales. 6. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Abandonar el Salar de Uyuni por la península de Colcha «K», en su orilla sures-te, supone penetrar en los dominios de los cerros Qaral (4.997 m.s.n.m.) y Lliphí (4.848 m.s.n.m.)¹ (Figura 1), sólo superados en altura por el cercano cerro Kolligi

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

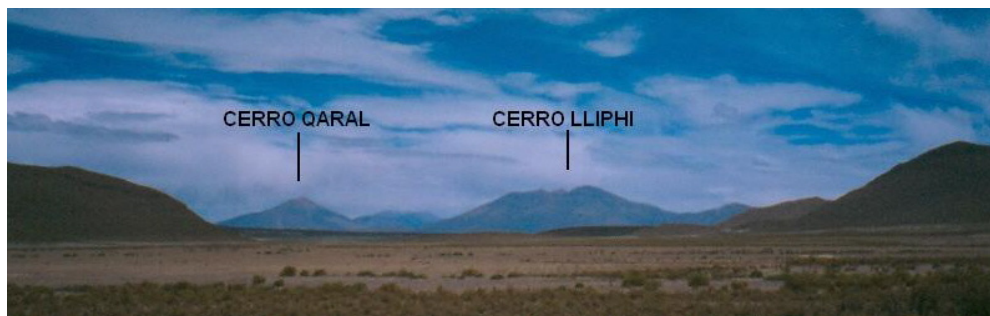


Figura 1: Los cerros Qaral y Lliphi sobresaliendo en el horizonte del Altiplano de Lipez.
(Fotografía del autor)

(5.074 m.s.n.m.). Ambos se yerguen como puntos de referencia geográfica, visibles uno, otro o ambos desde muchas de las comunidades de la comarca, convirtiéndose así en protagonistas de distintos paisajes contruidos y en destinatarios de las miradas, ofrendas y plegarias de los *comunarios*. Con todo, si hay una población para la que estos dos cerros Qaral y Lliphi cobran especial significación, ésa es la de Santiago «K» (provincia Nor Lipez, departamento de Potosí, Bolivia)², comunidad agropastoril de en torno a 300-350 habitantes, que a unos aproximadamente 3.800 m.s.n.m. queda encajada en la hoyada que se forma entre ambos, cortada por la quebrada Agua de Castilla, a través de la cual discurre un curso de agua estacional la mayor parte del tiempo seco.

Tal es el encajonamiento de Santiago entre estos dos cerros, que la comunidad no se divisa hasta que uno está prácticamente llegando, ya sea por la ruta que viene de Colcha «K» siguiendo el piedemonte del Lliphi, o por el camino que viene desde San Juan bordeando el Qaral; accediendo desde el sur, esta «invisibilidad» resulta aún mayor, pues en tal caso, ya se venga bordeando uno u otro cerro, hay además que cambiar de vertiente y salvar una colina que en realidad forma parte del piedemonte del Qaral, y en la cual se emplaza un calvario consagrado al Señor de Quillacas. Ya en Santiago, resulta imposible obviar la imponentia de ambas montañas, salvo que nos situemos a las afueras de la comunidad y mirando hacia el norte, en dirección al Salar. Las fachadas principales del corregimiento, del cabildo, del complejo educativo y de la posta sanitaria se encaran hacia el Lliphi, de manera que para acceder a estas instituciones es necesario mirar en dirección al Qaral. También al Lliphi se abren la plaza principal y la del cabildo, y la explanada anexa al sagra-

sentar los diferentes relatos míticos que tienen que ver con ambos cerros respetaré la forma del nombre utilizada por mis interlocutores.

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

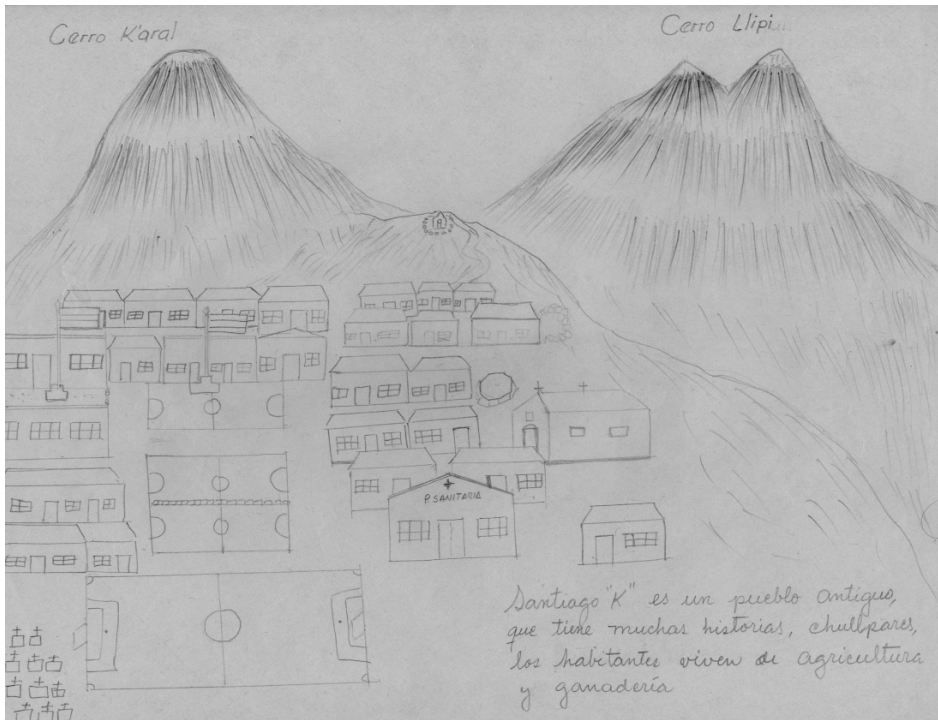


Figura 2: *Santiago: «mi comunidad»*. Dibujo realizado en septiembre de 2001 por Mariluz Jimena Salvatierra Yura (9 años), alumna de la Unidad Educativa «Franz Tamayo», de la comunidad de Santiago

do de la iglesia, donde se celebra al santo patrón; un sagrado amurallado al que se entra de frente al Lliphi y se sale mirando al Qaral.

Nadie es ajeno a la presencia de estos dos titanes, ni siquiera niños o adolescentes, como dejó patente el taller de dibujo que en septiembre de 2001 planteé entre los alumnos del Núcleo Educativo «Miguel Cuzco», integrado por la Unidad Educativa «Franz Tamayo» y el Colegio Técnico Humanístico «Mejillones»³. El tema fue «Mi Comunidad», y la idea, que la dibujasen tal y como ellos la veían, persiguiendo yo un análisis de los usos del espacio social de la comunidad por parte de este sector de la población. Por lo estereotipado de los trabajos entregados, el experimento no ofreció los resultados entonces esperados, aunque sí me sirve en esta ocasión para ilustrar la preeminencia de estos cerros Qaral y Lliphi en la construcción del paisaje de la comunidad. De los 65 dibujos voluntariamente entregados por alumnos de entre 9 y 15 años, 45 ofrecieron una representación de Santiago con montañas al fondo. A priori puede pensarse que éste es el modo más *naïf* de pintar un paisaje: montañas nevadas sobre el horizonte, un camino que lleva hasta una

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

casa, un árbol y una persona o algún animal, como todos hemos dibujado seguramente en más de una ocasión. Efectivamente, 7 de estos dibujos (15,5%) reprodujeron una estampa similar, ofreciendo una vista nada representativa de Santiago. Sin embargo, 1 dibujo (2,2%) representó la silueta reconocible de ambos cerros, y 6 (13,3%) la del Qaral. Además, 4 (8,8%) identificaron expresamente al Qaral con su nombre, 2 (4,4%) hicieron lo mismo con el Lliphi, y 1 (2,2%) indicó el nombre de ambos cerros (Figura 2). Del total, 21 (46,6%) eligieron una perspectiva de la comunidad que implica indefectiblemente identificar las montañas representadas al fondo con el cerro Qaral, mientras que sólo 2 (4,4%) pintaron Santiago mirando al Lliphi, y 1 (2,2%) escogió una perspectiva que obliga a identificar con estos dos cerros a las montañas que bordean su representación de la comunidad.

Considerando los datos anteriores, que el 68,8% de aquellos dibujos establecieran un vínculo estrecho entre la comunidad de Santiago y el cerro Qaral, y sólo el 8,8% lo hiciera con el cerro Lliphi, contrasta con esa morfología urbana en la que los principales edificios civiles, políticos y religiosos se orientan hacia el Lliphi, siendo a este cerro hacia el que se dirigen la mayor parte de libaciones que forman parte de distintos rituales. La explicación a esta aparente paradoja es sencilla, poniendo en juego elementos de distinto orden que son precisamente los que en las páginas que siguen iré desentrañando. Considerando así que Santiago vive, literal y simbólicamente hablando, a la sombra del Qaral y el Lliphi, sus cerros tutelares, sus *mallkus*, el objetivo de este trabajo será el de esbozar una etnografía de estos dos cerros atendiendo a su protagonismo en la tradición oral y en la ordenación del paisaje de esta comunidad. Para ello, en primer lugar analizaré los distintos relatos que hablan del que denominaré «paisajismo mítico» de estos dos cerros que se remonta a un tiempo inmemorial y que tienen que ver con la civilización por parte del Inca de un paisaje antropomorfizado y en conflicto. Seguidamente, y a tenor de la anterior paradoja aparente, trataré de resolver la significación que los cerros Qaral y Lliphi tienen dentro del pensamiento local de las gentes de Santiago, para lo cual me fijaré en distintas manifestaciones comunitarias de lo que daré en llamar «ritualidad paisajística», planteando en este punto una serie de cuestiones que habrán de considerarse más bien como hipótesis para futuros trabajos que como tesis concluyentes. Antes de todo ello, y a fin de mejor contextualizar mis interpretaciones, plantearé algunas consideraciones sobre la importancia de los cerros en la construcción de los paisajes andinos.

2. Observaciones preliminares sobre el papel de los cerros en el paisajismo andino

Todos los grupos humanos, en mayor o menor medida, guardamos una relación singular con el entorno geográfico que nos hace ser-en-el-mundo, y que contribuye a que nos creamos dominadores del espacio y por tanto seguros en él. Así, cada pueblo buscará en el paisaje que le rodea los elementos sobre los cuales componer sus mitos, los enclaves donde ubicar a sus divinidades, las localizaciones hacia donde dirigir sus oraciones, expresiones culturales especialmente palpables en las socieda-

des tradicionales y entre esos mal llamados «pueblos primitivos». En este sentido, el espacio físico deja de existir como mero entorno geográfico tan pronto empieza a ser habitado por el ser humano, transformado irremediablemente en espacio social de acuerdo con la particular racionalidad cultural de cada grupo, y consecuentemente convertido en paisaje; *paisaje* en el sentido de «una imagen cultural, una vía pictórica de representación, estructuración o simbolización del entorno» (Daniels y Cosgrove 1988: 1, traducción propia). Así, todo paisaje resulta un producto de la percepción humana, sobre la cual pesan las ideologías y los sentimientos, de manera que para mirar un paisaje primero hay que componerlo, delimitarlo existencialmente a partir de un punto central determinado en el tiempo y en el espacio, con lugares cualitativamente distintos, extendido de manera discontinua, en el que se dan tanto transiciones fluidas como límites tajantes, y en ningún caso relegado a zona neutral. De aquí que se utilice el término paisajismo para referir al género pictórico caracterizado por la representación de entornos naturales (paisajes) más o menos bucólicos, o al arte de diseñar parques y jardines, aunque construir un paisaje en términos socioculturales va mucho más allá del mero deleite estético. A efectos prácticos, no puedo entretenerme mucho más en estas digresiones teóricas, aunque apelando a los extremos del tan manido binomio Naturaleza-Cultura, concluiré que el paisaje encarna la culturización del espacio natural, su domesticación, su civilización, todo ello a partir de una malla de puntos de significado sociocultural en un tiempo concreto y dentro de una lógica particular. Por eso todos los pueblos han convertido *sus* paisajes en telón de fondo sobre el que proyectar sus mitos, miedos, metáforas y anhelos.

Sin lugar a dudas, para las gentes de los Andes, los cerros, las altas y nevadas cumbres de la cordillera, constituyen un punto de referencia destacado, desde tiempos prehispanicos hasta la actualidad. La tradición oral narra mil y una historias protagonizadas por los cerros y los habitantes fabulosos que allí habitan y que encarnan a distintas formas de alteridad más o menos extrema. Desde tiempos inmemoriales el paisaje andino está vivo, personificado; en otro tiempo y otro lugar las luchas entre distintos cerros fueron configurando el espacio geográfico que hoy podemos observar, dominado por los señores de las cumbres, llamados *apus*, *wamanis* o *awkillus* en Perú, y *machulas*, *achachilas* o *mallkus* en Bolivia. Estas entidades tutelares controlan los fenómenos meteorológicos, y son dueñas de los animales y plantas, salvajes y domesticados, que en ellos moran, incluso de las riquezas minerales que esconden en sus entrañas, recibiendo en este caso el nombre genérico de *tíos*, diablos, que tratarán de tentar a los lugareños con promesas de riqueza a cambio de sus almas. Por todo ello, las gentes de los Andes siempre han invocado a los cerros a fin de propiciar la multiplicación de cultivos y ganados y el buen curso de la vida social de las comunidades (Martínez 1983). La arqueología desvela cómo los Incas ascendieron a las nieves perpetuas a depositar valiosas ofrendas, a veces para sacrificar incluso vidas humanas que aplacaran a sus divinidades en momentos de especial relevancia política para el Tawantinsuyu; un rito éste, la *capacocha*, del que dieron buena cuenta los cronistas de Indias, y que los procesos de extirpación de las idolatrías se empeñaron en erradicar, como en general cualquier otra manifestación de culto a los cerros (Duviols 1977; Reinhard 2006).

Pero no todos los cerros son iguales. Los hay amansados, domesticados, culturizados, civilizados. Y los hay bravos, que no consienten la presencia humana y tientan a los incautos con distintas artes, a veces para devorarlos, otras haciéndoles enloquecer o causándoles enfermedad; los cerros, seducen y castigan (Bernard 1990). Las altas cumbres están jerarquizadas, componiendo un paisaje sagrado (Morissette y Racine 1973), y por este motivo los aspirantes a especialista ritual deben acudir a los cerros para que les sean desvelados los secretos de su oficio; por eso en sus prácticas rituales harán un recorrido paisajístico invocando a los señores de las cumbres, cuyo poder añadirán al suyo propio a la hora de infligir o reparar daños de diversa naturaleza (Fernández 1998, 2004).

Debido igualmente a la majestuosidad con que dominan el paisaje andino, los cerros tradicionalmente han servido como foco en torno al cual se han construido identidades comunitarias y supracomunitarias, convirtiéndose en lugares de origen, actuando como símbolos de identidad o sirviendo de metáforas del cuerpo social; en cualquier caso, dirigiendo la vida de las comunidades que se asientan en sus faldas (Astvaldsson 2000; Bastien 1996; Gose 2001, 2004; Sánchez 1999).

En suma, las gentes de los Andes despliegan en torno a los cerros andinos un abanico de experiencias culturales que hablan del modo en que históricamente vienen concibiendo el paisaje y su relación con el entorno, que permite bucear en lo ideológico y desde ahí penetrar en aspectos de organización sociopolítica y económica, y que a través de esa ritualidad paisajística los sitúa en una posición privilegiada dentro de lo que son los espacios ceremoniales.

3. Dos hermanos enfrentados y un Inca pacificador: paisajismo mítico de los cerros Qaral y Lliphi

Cuando llegué por primera vez a Santiago allá por el año 2001, mis intereses eran los de estudiar cómo los santiagueños construyen y representan el pasado y sus habitantes, y cómo esto se proyecta en la construcción del paisaje social de la comunidad. Como he consignado en otras páginas, los chullpas («antiguos presolares»), la guerra de los chullpas contra los incas (Gil 2005), la fundación del «pueblo viejo» a cargo de unos misteriosos jinetes, el milagro del Apóstol Santiago, la consagración a éste de la iglesia y el cambio de nombre del pueblo, y los sucesos relacionados con la Mina Chawincha, perdida durante la guerras de independencia y los conflictos fronterizos entre Bolivia y Chile como consecuencia de un trato desigual con el *Tío* (Gil 2006), constituyen los episodios a partir de los cuales los santiagueños organizan el discurso (mito-)histórico de su comunidad y sustentan su identidad (Gil 2007a, 2007b); todos ellos, acontecimientos de la memoria fijados en el paisaje como hitos espacio-temporales. Sin embargo, nadie me hablaba de los cerros Qaral y Lliphi, cuya existencia como *mallkus* de Santiago se me antojaba innegable. Para colmo, yo ya sabía que todos los noviembrés la comunidad subía a la punta del Qaral para celebrar el «Llamado de Lluvia», un *costumbre* (= ritual) del ciclo agrícola relacionado con la fructificación de las cosechas, que a la vez sirve para reforzar la cohesión comunitaria, y que consiste en determinados pagos ofrecidos a este cerro y al

Llphi. Pero nada. Tan sólo al final de mi segunda temporada de campo en 2002 conseguí un par de testimonios, porque tampoco este año el tema de conversación había resultado muy jugoso.

Don Erasmo Condori Ticona ha sido uno de mis interlocutores más pacientes y detallistas desde que llegué a Santiago por primera vez, un gran conversador sobre los *tiempos antiguos*. Maestro jubilado, encargado del registro civil y parroquial, y sacristán de una iglesia a la que el sacerdote sólo acude cuando se le llama y si es que puede acudir, ha ocupado varias veces cargos cívicos y rituales, y es uno de los hombres de prestigio dentro de su comunidad, un guardián del conocimiento, de los *costumbres*. Cada vez que yo le sacaba el tema de los cerros era lo mismo: «¿De los cerros... de dónde?», «No, de otros cerros...», «No, no. Poco, poco. Es que poco me han interesao a mí esos cuentitos», «Cada vez contaban así. ¡Uf! De cuando estábamos en la cama... [=éramos niños]». Tampoco don Fermín Bernal Ticona, *Tata Umachi* de la comunidad (máxima autoridad ritual) hasta noviembre de 2004, un hombre menudo, vivaracho y bromista, que no aparenta su avanzada edad y que todavía labra sus chacras personalmente, se mostraba dispuesto a hablar sobre los cerros Qaral y Llphi. Solía referirse a cualquiera de ellos restándoles importancia, con expresiones como «Pelado. No hay nada. Es puro panizo», o «¡Bah! Cerro pelado pues. No hay nada. ¡Ni chullpas!».

Sin embargo, una mañana a fines de septiembre de 2002, el día antes de mi marcha, paseando, encontré a don Erasmo apoyado en una tapia, charlando en confianza con otro hombre, un forastero algo más joven que él, arreglado. Nos presentó, diciendo de mí que estaba estudiando las cosas de la comunidad, de *los antiguos*, de los *costumbres*, a lo que éste le interpelló preguntando si ya me había contado la historia del Qaral y del Llphi. A pesar del compromiso, don Erasmo desvió la conversación, como tantas otras veces. No me fue difícil enterarme de que este individuo era de uno de sus hermanos menores, que abrazó la Fe evangélica, se hizo pastor y emigró a la ciudad —o al revés, que para este caso da lo mismo—, y que estaba allí en visita fugaz, lo cual no deja de tener su gracia: conocer que efectivamente existe una historia sobre los *mallkus* de Santiago por boca de alguien que, por así decir, ya no pertenece a la comunidad y que ha rechazado sus tradiciones. Esa misma tarde me presenté en casa de don Erasmo dispuesto a conseguir aquella historia. Tras varias tentativas de «irse por los cerros de Úbeda» —nunca mejor dicho—, por fin me contó que en un tiempo inmemorial los cerros hablaban entre sí, como también los animales conversaban entre ellos; los cerros hablaban y se desafiaban unos a otros, para ver quién dominaba, quién tenía que mandar. De la pelea entre el Qaral y el Llphi, don Erasmo me ofreció el siguiente relato:

«Dicen que el Qaral y el Llpe se habían disgustado entre ellos. Y decían que uno era más fuerte, y el otro decía que no, yo soy más. Así entre los dos se habían dicho. Discutían, y bueno, finalmente ya han dicho: 'Bueno, ¿quién es más?'. Y bueno, se pusieron a pelear los dos, a ver quién gana. Y justamente el Qaral ya se pone a pelear y le sacó, dice, el corazón pues al Llpe con su waraka, con la honda que tiene. Con eso lo hondeó hasta allí, a la pampa. Hasta ahí, dice, que con su honda; que lo ha hondeado, dicen. Ahí quedó el corazón de Llpi, por eso le llaman Llpi-Llpi a ese cerrito. En la pampa está pues, hecho del corazón de Llpi. Y el otro, claro, el otro no ha

podido pues. El corazón de Qaral ha sacado [el Lliphi], pero muy poco. Acasito no más, ese Pujtín que decimos. Ahí no más, muy cerca lo ha hondeao. El de él, más lejos. Mira que por eso han discutido entre ellos: el uno quiere ser más, el más superior. Así pues, la jerarquía: el uno quería ser el más superior, el otro que el más superior quería, que el más superior... Así, que quién tiene más fuerza. Y así se sacaron [el corazón] entre ellos. Ya el otro [= Llipi] sacó también su corazón [al Qaral], pero no lo ha hondeao lejos, acasito no más, enfrente de Uchumiles. El otro está más lejos, en la pampa del río Grande. De este lado, ahisito. Ahí existían pues. Pero es un cuento no más.» (Erasmus Condori Ticona. 60 años. Santiago, 2002).

Conociendo la historia, y dado que a la mañana siguiente terminaba mi estancia en Santiago, según me despedí de don Erasmo acudí a visitar a don Fermín. Con la excusa de despedirme hasta la próxima y de agradecerle sus atenciones fui haciendo repaso de todas nuestras conversaciones, hasta recalar en la cuestión de los cerros, reproduciéndole entonces el relato que acababa de hacerme don Erasmo. «Que quién te ha contado eso». «Que no sé, que me contaron». «Pues ésa no es la historia». «Que cómo es entonces». Y así hasta que, por decirlo de algún modo, se vio en la necesidad de ofrecerme la «auténtica» versión del mito. Aunque de mane-
ra un tanto inconexa, lo que me contó dice así:

«El rey Inca, dicen que ha sacado su corazón, o sus corazoncitos [a los dos cerros]. Es el rey Inca, que se los ha unido a su Madre [= Pacha Mama]. Antes, antes debe ser este cerro, antes. ¿Pero de qué tiempo será? Dijeron que hablaron. Su cabeza [del Lliphi], todo, está cortao, allí en Milqui Pampa, río Grande, dice. Ahí está, su cabeza ahí está. Así es, exactamente. El rey Inca acabaría acusado. Lo mismo que para este otro, aquí atrás, el Qaral. También a éste. El rey Inca, igual que hace así con su honda, así le voló su cabeza. Todo del Llipi, en aquella pampa está, hasta el río Grande. Y de este Qaral es el Pujtín, atrás de Uchumiles. Eso es, claro. Tienen su cosa los cerros, pues. De qué tiempo será. Así no más, amiguito.» (Fermín Bernal Ticona. 75 años. Santiago, 2002).

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

Tanto una versión como otra hablan de un paisaje antropomorfizado a partir del cual se ordena el espacio y se compone una geografía mítica: los cerros están ahí, majestuosos, imponentes, atrayendo hipnóticamente las miradas de las gentes, proyectando su sombra sobre la comunidad de Santiago. Sólo hay que explicarse por qué están ahí, domesticando con ello su naturaleza salvaje, civilizándola. Unos cerros humanizados y un paisaje antropomorfizado que constituyen así un trasunto

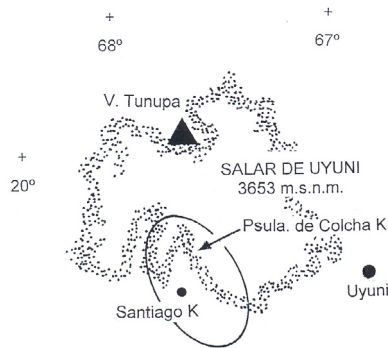
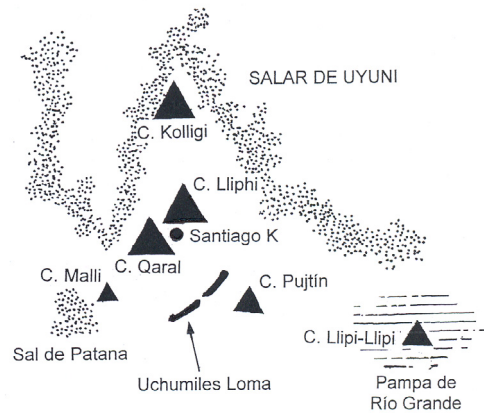


Figura 3: Croquis del paisaje mítico construido a partir de la tradición oral sobre los cerros Qaral y Lliphí. (Dibujo del autor)



de nuestro propio mundo, proyectando sobre él pasiones, ambiciones, disputas, todas ellas muy humanas. Sin embargo, la versión de don Fermín, en la que el Inca se convierte en tercer protagonista del combate entre titanes, ofrece un interés añadido en tanto que remite a ese rol que desde el llamado *pensamiento andino* se atribuye a los Incas, el de ordenadores del paisaje. Pero antes de abordar esta cuestión y de relacionarla con la tradición oral santiagueña sobre los cerros Qaral y Lliphí, presentaré otras dos versiones protagonizadas igualmente por el Inca. Ambas me las contó don Félix Raimundo Quispe Ticona, forastero asentado hace años en Santiago, profesor inactivo, que en 2004 ocupaba el cargo de corregidor. Nos habíamos citado un par de días después de la celebración del «Llamado de Lluvia» de ese año, por la noche, después de que, en el ejercicio de su cargo, prendiera el motor de gasóleo que da luz a la comunidad durante dos horas diarias, a petición suya, pues yo estaba por dejar la comunidad y él quería hacer un balance de lo que había sido mi trabajo de campo en aquella temporada. Fue por tanto una entrevista bastante formal, larga, en la que por momentos se invertían los papeles de entrevistador y entrevistado. Comentamos la celebración del *costumbre* en el Qaral, y tras avisarme de que las historias de los cerros son «cuentos de las personas antiguas, de los abuelos», me ofreció los siguientes relatos protagonizados por el Inca y el cerro Lliphí:

1ª versión: «El Inca caminaba siempre surgiendo [= haciendo surgir] oro. Aquellos tiempos era muy atrás. Entonces este cerro, Llipi, se negó a entregar su oro. Y como el Inca tenía mucho poder en este tiempo, y él se negó se negó, entonces el Inca renegó [= se enfadó] y tomó su honda y le hizo volar la cabeza, que fue a asentarse en la Pampa de Río Grande, que hoy se ve como un corazoncito que está ahí en la pampa. De ese modo me contaron que ese cerro se negó a entregar su mineral, y no entregó. Sí, así cuentan. Así ha debido ser, pero las versiones que hablan en ese sentido hablan de que... La cabeza del cerro Qaral es el Pujtín que le llaman. También se la voló. Ahí bajó. Siempre el Inca buscaba oro; entonces [la cabeza] fue muy cerquita no más. El corazón del Llipi es el Llipi-Llipi, que está en la pampa.» (Félix Raimundo Quispe Ticona. 43 años. Santiago, 2004).

2ª versión: «El Inca caminaba por los cerros y los sacaba la agüita. Tenía su bastón; con él punzaba y ahí salía el agua. Entonces lo vemos ahí al lado, porque en el cerro Llipes hay varias partecitas en las que sale agua. Podemos hablar de... bueno, infinidad de agüitas que hay en el Llipes.» (Félix Raimundo Quispe Ticona. 43 años. Santiago, 2004).

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

A grandes rasgos (*cfr.* Urton 2003: 45-54), los cuatro hermanos Ayar y sus cuatro hermanas (o esposas, según versiones) salieron de Tambo Toco, en el paraje de Pacaritambo, en busca de una tierra fértil donde asentarse, aliándose en tal empresa con los indios tambos para la conquista y sometimiento del resto de pueblos del altiplano. A fin de encontrar el lugar más idóneo, uno de ellos Ayar Manco (futuro primer Inca, Manco Capac) portaba un bastón de oro, con el que golpeaba el suelo tentando las posibilidades que ofrecían las tierras que atravesaban en su periplo. De estos cuatro hermanos Ayar cuentan las crónicas que uno de ellos, Ayar Cachi, destacaba especialmente por su bravura y su habilidad con la honda, que utilizaba de manera feroz contra el paisaje y los pueblos sometidos, e incluso contra las tropas leales. Por este motivo, el resto decidió volver a encerrarlo en la cueva de donde salieron, para lo cual idearon un engaño. Libres ya de este personaje conflictivo, los

ancestros reanudaron su camino. En la montaña Huanacauri, Ayar Uchu se transformó en roca, y desde allí mismo divisaron por primera vez el valle del Cuzco. Ayar Manco lanzó su bastón de oro, que se hundió por completo en el suelo; habían llegado a su destino. Domesticaron el valle cultivando los campos y pacificando al resto de pueblos allí asentados. Finalmente alcanzaron el lugar donde habría de levantarse la ciudad de Cuzco, y Ayar Auca se transformó en pilar de piedra para indicar el lugar que habría de ocupar la plaza central. Con el único superviviente, Ayar Manco, sus cuatro hermanas y el niño nacido durante el periplo, Sinchi Roca, quedaba instaurada la dinastía de los Incas, dando este ciclo mítico paso a otros relacionados con la consolidación y la expansión del Tawantinsuyu.

¿Es ese bastón de oro con que Ayar Manco tiente la fertilidad del suelo la misma vara con que la que el Inca del relato de don Félix hace brotar fuentes de agua en el cerro Lliphí? Evidentemente, el segundo se inspira en el primero, un bastón de oro del que ya don Erasmo me había hablado en otras ocasiones al hilo de la guerra de los chullpas contra los incas; los chullpas, una suerte de enanos taumaturgos, movían las piedras con la palabra, y según me contó, los incas se servían de este bastón para los mismos fines (Gil 2005: 209).

Por otro lado, considerando la brutalidad de Ayar Cachi, por la que sus hermanos decidieron encerrarlo de vuelta en la cueva de Tambo Toco, Juan de Betanzos señala:

«sacó [Ayar Cachi] su honda y puso en ella una piedra y tiróla a un cerro alto y del golpe que dio derribó el cerro y hizo en él una quebrada y así mismo tiró otras tres piedras y hizo de cada tiro una quebrada grande en los cerros altos» (Betanzos [1551, Parte I, cap. III] 1987: 18).

En términos análogos, Pedro Cieza de León apunta:

«Ayar Cachi, era tan valiente y tenía tan gran poder que con la honda que sacó [de la cueva de Tambo Toco], tirando golpe y lanzando piedras, derribaba los cerros y algunas veces que tiraba en alto ponía piedras cerca de las nubes» (Cieza de León [¿1550-54?, cap. VI] 1985: 43).

En esta misma línea, Pedro Sarmiento de Gamboa, la fuente principal para este ciclo mítico de los hermanos Ayar, recoge:

«Era tan diestro este Ayar Cachi de la honda y tan fuerte que de cada pedrada derribaba un monte y hacía una quebrada. Y así dicen que las quebradas que ahora hay por todas partes que anduvieron las hizo Ayar Cachi a pedradas» (Sarmiento de Gamboa [1572, cap. XII] 2001: 56).

Contrastando estas informaciones etnohistóricas con los relatos por mí recogidos en la comunidad de Santiago, resulta obvia la similitud entre Ayar Cachi empleando con fiereza su honda contra el paisaje y los ejércitos, y el Inca de los relatos de don Fermín y don Félix, que con su honda arranca la cabeza a los cerros; la honda, un arma con la que, según el relato de don Erasmo, también los titanes Qaral y Lliphí se enfrentaron en combate con idéntico resultado de cabezas arrancadas.

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

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

En cualquier caso, como he resuelto en otras ocasiones (Gil 2007a, 2007b), los incas no ocupan un papel destacado dentro del discurso histórico-identitario que trazan las gentes de Santiago, algo más que seguro debido a este papel de civilizadores genocidas que les confiere la tradición oral. Los santiagueños no se sienten herederos de los incas, a diferencia de lo que sucede en buena parte de comunidades del mundo andino, aunque tampoco de los chullpas, sino de otra gente que llegó después, de unos jinetes que no se sabe bien cuándo recorrieron el Altiplano de Lípez fundando distintos pueblos. Episódicamente, los incas simplemente ponen punto y final al *tiempo de los chullpas*, y después de esto desaparecen de la tradición con la misma sutileza que entran en escena. Eso sí, su huella en el paisaje perdura hasta la actualidad, hablando de un tiempo inmemorial en el que los cerros hablaban y peleaban entre ellos.

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

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

Contrastando este relato con el ciclo mítico de Tunupa (Juanez 1991: 1-40), llama la atención que el cerro Qaral no aparece en ningún momento vinculado a este volcán, la divinidad más importante del Collao dentro de la mitología de tradición preinca, desplazado posteriormente por Wiracocha. Una diosa Tunupa, como recogen T. Gisbert, J. C. Jemio y R. Montero (1994: 433, 435-436) al tratar del entorno mítico de la región de Carangas, relacionada con el fuego y los volcanes pese a ser también quien abrió el eje acuático Titicaca-Desaguadero-Poopó-Uyuni, y que los españoles consideraron un apóstol (San Bartolomé o Santo Tomás) que habría predicado el Evangelio en los Andes, y que distintas leyendas lo relacionan con la lucha entre San Miguel y el demonio. Muy a grandes rasgos, Tunupa era una pastora de inigualable belleza, a la que todos deseaban y envidiaban a la vez, pretendida por Illimani, Huayna Potosí, Illampu y Sabaya, y de la cual era amigo, protector y confidente Sajama, quien la amaba en secreto⁴. Con engaños, Huayna Potosí sedujo a Tunupa y mancilló su virginidad; un Huayna Potosí que don Félix cambia por Qaral en su relato. Ultrajada y en cinta, Tunupa huyó. Al enterarse Sajama de la noticia acudió vengativo al encuentro de Huayna Potosí, aunque según otras versiones dirigió todo su odio contra Sabaya, un *apu* con el que comparte un ciclo mítico particular. Para el combate, ambos titanes emplearon su honda como arma, mutilándose mutuamente, y brotando manantiales de agua de sus entrañas destripadas; exactamente, según he presentado, como sucede en la lucha entre Qaral y Lliphi, e igual que cuando el Inca dirige su honda contra éstos o hinca en ellos su bastón. Entretanto se desataba una guerra entre titanes, Tunupa anduvo errante por el Collao; ya había dado a luz a su hijo, inundando el lago Poopó con la hemorragia del parto. Al poco tiempo el niño enfermó y murió, siendo enterrado por su madre en los arenales de Quillacas, donde actualmente se levanta un importante santuario de peregrinación. Abatida, Tunupa apretó su pecho, brotando de sus senos tal cantidad de leche que inundó la región, originando así el Salar de Uyuni. Allí se dejó estar, y poco a poco fue recobrando su belleza.

A la vista de esta historia, tengo la impresión de que don Félix mezcló datos de aquí y de allí, infiltrando al Qaral en un ciclo mítico que no le pertenece, o quizás mezclando versiones de otros mitos en un intento de satisfacer mi curiosidad por los cerros en general y los *mallkus* de Santiago en particular. Tal vez su advertencia de «no sé si le gustará» dejase ya entrever que el relato que seguiría a continuación no

⁴ Note el lector que todos estos personajes son también imponentes cerros, algunos con nieves perpetuas, de la Cordillera Occidental, otra muestra más de esa antropomorfización del paisaje aquí comentada.

gozaba de la misma categoría que los anteriores. En cualquier caso, no creo que ello reste validez a sus otras dos historias sobre el Inca y los cerros Qaral y Lliphi. En realidad, no creo que el hecho de que don Félix componga un nuevo mito a partir de otros deba ser invalidado, sino que más bien demuestra que la tradición oral está viva, y que el paisaje se construye de forma dinámica por aquellos que lo experimentan de manera sensible. Pudiera ser incluso que el relato que explica la presencia del cerro Malli y del paraje de Sal de Pantana tenga validez para las gentes que habitan en aquellos pagos; yo no lo he comprobado, y desde luego para los santiagueños lo que cuenta son los otros relatos, sus propias historias.

4. Libaciones y pagos: ritualidad paisajística en los cerros Qaral y Lliphi

A tenor de esos relatos que tratan de cómo el Inca puso fin a los combates entre Qaral y Lliphi, o que lo sitúan demandando a estos cerros sus riquezas o haciendo brotar fuentes de agua en sus faldas, resulta difícil determinar cuál de los dos tendría mayor importancia para las gentes de Santiago. Esta condición de iguales frente al Inca poco o nada ayuda a resolver esa aparente paradoja que planteaba al principio de estas páginas y según la cual al Lliphi se orientan las fachadas de los principales edificios civiles, políticos y religiosos de la comunidad, mientras que es el Qaral el cerro que niños y adolescentes tomaron mayoritariamente como referencia paisajística a la hora de dibujar su comunidad. Como apunté más arriba, para la preferencia de esta perspectiva pictórica hay una explicación muy simple. Si hiciésemos un corte topográfico oeste-este del emplazamiento de Santiago, el perfil en forma de M quedaría: cerro Qaral, comunidad de Santiago, una pampa descendente hacia Agua de Castilla, cerro Lliphi. Así, lograr una perspectiva completa de la comunidad con el Lliphi al fondo implica subir un buen trecho del Qaral, y además sacar de espaldas todos los edificios señalados. Sin embargo, desde la pampa que se extiende entre Santiago y Agua de Castilla, simplemente alejándose un trecho de la comunidad, se obtiene una perspectiva mucho más representativa de ésta, con el cementerio, las canchas de deporte (espacio de gran relevancia para niños y adolescentes), la posta sanitaria, la caseta del motor que provee de luz eléctrica y la iglesia en primer término, la plaza con su quiosco de música, las fachadas principales del corregimiento y del complejo educativo, y el Qaral al fondo. En términos meramente pictóricos, ésta sería la razón por la que casi el 70% de los dibujos que recogí en 2001 ofreciesen una imagen de Santiago tutelado por el Qaral. En materia simbólica, sin embargo, hay otros motivos que contribuirían a explicar esta aparente preeminencia del Qaral frente al Lliphi.

Tras su relato en 2002 de que Qaral y Lliphi eran dos titanes enfrentados por ver a quién correspondía mandar sobre el resto (*vid supra*), don Erasmo Condori Ticona determinó que el primero de ellos, por resultar vencedor del combate, sería superior, y por tanto el *mallku* principal de la comunidad de Santiago. Por este motivo, todos los noviembreros los santiagueños ascienden hasta su precumbre para celebrar el ritual del «Llamado de Lluvia», que en 2004 tuve ocasión de compartir con ellos. Presentes en buena parte del altiplano andino, I. Rösing (1996) considera los ritua-

les para llamar a la lluvia como una expresión de ritualismo colectivo y de relación ritual con la naturaleza, testigo de antiguas creencias prehispánicas que la conquista espiritual de los Andes no fue capaz de borrar. Según esta autora, la investigación etnográfica sostendría una importante deuda con estos llamados de lluvia, a los que tradicionalmente no habría prestado la atención que se merecen pese a su trascendencia para el crecimiento de los cultivos, la procreación de los animales y la alimentación de los seres humanos (Rösing 1996: 84, 104 y ss.). De acuerdo con sus trabajos en comunidades kallawayas al noreste del lago Titicaca, la excusa que brinda Rösing (1996: 111) a esta supuesta falta de interés radicaría en el hecho de que los llamados de lluvia constituirían «un ritual coyuntural y de emergencia», activados fundamentalmente ante situaciones de sequía y hambruna prolongadas, ofreciendo por tanto unas posibilidades de estudio de difícil planificación. Los santiagueños, por el contrario, celebran anualmente su particular «Llamado de Lluvia» ascendiendo al cerro Qaral, un ritual comunitario que no tengo intención de analizar aquí pormenorizadamente, sino que más bien tomaré como base para el planteamiento de algunas dudas a las que pretendo ir dando respuesta en trabajos futuros.

En síntesis, la convocatoria para este «Llamado de Lluvia» se encaja en las dos semanas posteriores a la festividad de Todos los Santos, aunque sin fecha fija. La noche de antes, las autoridades rituales de la comunidad y los pasantes del ritual se reúnen en el cabildo, donde realizan distintas lecturas de la hoja de coca y llevan a cabo diferentes *ch'allas* de alcohol acompañadas de letanías por las que se pide permiso para celebrar el ritual a ambos cerros Qaral y Lliphi, a Dios y a la Pacha Mama, a distintos santos y vírgenes, a *los antiguos*, a los míticos fundadores de la comunidad y al alma de quienes en vida fueron *Tata Umachi*⁵, a todos los cuales se ofrecen distintos pagos. A la mañana siguiente, con la amanecida, los comunarios, convocados por la campana de la iglesia, emprenden el ascenso al Qaral, cada uno por su

⁵ De entre todos esos que he definido como «guardianes del conocimiento, de los costumbres», especialistas rituales, el *Tata Umachi* es el principal. Él es la máxima autoridad ritual de la comunidad, un cargo que se elige entre «los entendidos», y que se desempeña durante un tiempo indefinido, según dicen, hasta que ya se está «cansado» o hasta que un candidato haya reunido los méritos suficientes como para tomar el relevo. En confianza, los santiagueños suelen referirse al *Tata Umachi* como «el cabezón», el que más sabe de cómo han de hacerse los costumbres. Sin embargo, su posición de principal me parece que está estrechamente vinculada al hecho de que sea él quien se encargue de dirigir este ritual del «Llamado de Lluvia». En aymara *uma* significa agua (también otros líquidos y la savia de las plantas), y sirve de raíz a los verbos beber y brindar. Así, en este contexto ritual se podría interpretar el término *umachi* en relación con aquel encargado de dar de beber, de brindar, en este caso con los cerros; en el «Llamado de Lluvia», como enseguida se verá, el *umachi* es quien brinda con el cerro Lliphi y da de beber al cerro Qaral para atraer a las lluvias. Por otra parte, considerando el valor de *-chi* como sufijo causativo, *umachi* podría interpretarse como «causante agua», que de hecho es lo que este ritual intenta propiciar, convertido así el «entendido» en algo así como un hacedor de agua, o lo que es lo mismo, un hacedor de lluvia. En quechua —lengua indígena predominante en Lípez en situación de bilingüismo con el español—, *uma* significa tanto cabeza como cima de la montaña, acepción esta última que encaja igualmente con el tema aquí planteado. Con semejante valor causativo, *-chi*, como sufijo verbal involucrador, implica en esta lengua cierta obligatoriedad sobre alguien para que haga algo. De este modo, y dado que las montañas están personificadas, cabría la posibilidad de interpretar la figura del *umachi* como quien hace al cerro hacerse cerro, como si en esto tuviera que ver el agua. Por el momento, sin embargo, el lector deberá tomar estas interpretaciones etimológicas con cierta precaución, y en absoluto como concluyentes, pues perfilar la figura del *Tata Umachi* forma parte de un proyecto de investigación en curso sobre los espacios ceremoniales de la comunidad de Santiago en general y sobre el «Llamado de Lluvia» en particular.

cuenta, a su ritmo, siendo frecuente que se vayan formando grupos por el camino; las autoridades rituales son las primeras en iniciar la marcha. No existe un carácter procesional en este ascenso, siendo el objetivo juntarse arriba, aunque la mayoría procura llegar a tiempo a cada una de las tres «paradas»⁶ intermedias desde donde quienes dirigen el *costumbre* van a ofrecer plegarias, coca y alcohol, curiosamente no hacia la cima del Qaral, hacia donde dirigen sus pasos, sino en dirección al Lliphi, que queda en frente. Alcanzando la explanada de la precumbre, una piedra que evoca una llama recostada da la bienvenida a quienes hasta allí han llegado, siendo reconocida con coca y serpentinas o lanas de colores, y a la que en el momento de bajar de vuelta a Santiago se ofrecerá coca y alcohol en abundancia hasta el año próximo. Un poco más allá está el lugar donde se desarrollará el ritual, marcado por un afloramiento rocoso en forma de arco, en el que están dispuestas unas rústicas bancas de piedra. Por encima de este emplazamiento todavía restan unos 500 metros de abrupta ladera hasta alcanzar la cima del cerro, en la que según dicen hay un santuario inca del que quedan algunos muretes muy derruidos y una plataforma de piedra, descripción que encaja perfectamente con la morfología de los santuarios de altura de época inca (Reinhard 1983; Reinhardt y Ceruti 2005). Los santiagueños no se aventuran tan arriba, y personalmente tampoco he llegado tan alto ni he visto este dato consignado en los estudios arqueológicos sobre la región, lo cual no quiere decir que efectivamente en la cumbre del Qaral pudieran hallarse las ruinas de un santuario de altura. De ser así, la ritualidad paisajística de este cerro estaría ratificada por una continuidad de las cre-



Figura 4: Comunarios de Santiago elevando sus plegarias al cerro Lliphi desde el cerro Qaral durante la celebración del «Llamado de Lluvia» de 2004. (Fotografía del autor)

⁶ Utilizo el término «parada» en vez del quizás más apropiado «calvario» porque éstas no quedan marcadas en el paisaje a través de un calvario propiamente dicho, ni siquiera de una *apacheta* o una cruz. Se trata en realidad de tres farallones rocosos que destacan en la falda del cerro, sin que por el momento pueda determinar qué los convierte en singulares ni cuál es su funcionamiento como *huacas* en caso de que así sea. En términos prácticos, estas tres paradas coinciden con un repecho del terreno al final de una subida especialmente empinada, y en lo mundano son aprovechadas para los saludos y la charla breve entre quienes se van juntando en el ascenso, así como para beber agua y reponer fuerzas antes de continuar la ascensión.



Figura 5: Don Fermín Bernal Ticona, *Tata Umachi* de la comunidad de Santiago, ofreciendo un brindis al cerro Lliphi desde el cerro Qaral durante la celebración del «Llamado de Lluvia» de 2004. (Fotografía del autor)

encias prehispánicas a pesar de las políticas coloniales de extirpación de las idolatrías, y por ende intensificada; no en vano los santiagueños se refieren a veces a este cerro como Qaral Inca, nombre compuesto que denota su poder.

Una vez en el sitio del «Llamado de Lluvia» se prende una suerte de fuego sagrado que habrá de mantenerse encendido hasta el final, alimentado con *coa* u otros inciensos. Se sacrifica una llama macho, cuya sangre es ofrecida al Lliphi a través de libaciones; reunidos todos los presentes de frente a este cerro, se elevan plegarias de lluvias, bonanza y prosperidad para la comunidad, acompañadas de la oración del Padre Nuestro (Figura 4). Mientras se carnea la llama sacrificada y se va cocinando, los entendidos preparan distintas mesas rituales para el cerro, y las «bebidas» que constituyen parte esencial del ritual (agua o alcohol en los que se diluyen distintos ingredientes molidos). Se desentierra el tesoro de la comunidad, se procede a su recuento y se hacen nuevas aportaciones, pues el ritual sirve tanto para llamar a las lluvias como para atraer la prosperidad económica a Santiago. En asamblea, se juzga el mandato del corregidor durante ese año, y se tratan asuntos de especial trascendencia para la vida social de la comunidad⁷. Leído el acta de la reunión y repasadas las cuentas del tesoro, éste es enterrado de vuelta y regado con esas «bebidas» antes

⁷ En este sentido, por ejemplo, en 2004 se aprovechó el «Llamado de Lluvia» para efectuar el traspaso de poderes del cargo de *Tata Umachi*, así como para discutir largo y tendido sobre la necesidad de reinstaurar la figura de *kuraka* del Cantón Santiago —que al parecer se perdió tiempo atrás por dejadez y por falta de voluntarios dispuestos a asumir el cargo—, y sobre el estado de las fuentes de agua que abastecen a Santiago y la necesidad de buscar nuevos manantiales que canalizar.

preparadas por los entendidos. Acto seguido se da de beber de estos mismos preparados a todos los presentes, y se ofrecen libaciones al Lliphi que van destinadas a los *mallkus*, a la Pacha Mama, a las comunidades vecinas... a todos los «sedientos», para que a nadie falte y todos tengan prosperidad, y para que los males se alejen de Santiago (Figura 5). Con los líquidos que quedan, junto con las aguas de distinta procedencia que algunos han aportado al efecto, se riega generosamente el lugar donde está enterrado el tesoro.

Superado el momento culmen del ritual, y tras dar de comer al Qaral y a la Pacha Mama, los asistentes celebran un banquete comunitario, y el ambiente festivo se prolonga durante la tarde. De regreso en Santiago, la celebración se continúa en casa de quienes ese año han patrocinado el ritual.

A los efectos que me interesa destacar aquí de ritualidad y paisaje, llama la atención que en distintos momentos del desarrollo de este «Llamado de Lluvia» se brinda repetidamente con el cerro Lliphi, y sólo al final se da de beber y de comer al cerro Qaral, que por otra parte dicen los santiagueños que es el más importante de ambos, el principal, el más poderoso, donde supuestamente está el santuario de época inca, donde se esconde el tesoro de la comunidad, donde se llama a la lluvia. ¿No resulta paradójico? Pero además, no sólo ocurre así en este ritual, también en otros *costumbres* que se celebran en Santiago, como puedan ser aquellos en honor al Señor de Quillacas.

Recordando la epopeya de Tunupa, Quillacas es el arenal donde fue enterrado el hijo que esta deidad montañosa alumbró durante su periplo, y donde desde el siglo XVII se levanta uno de los santuarios indígenas de mayor devoción en Bolivia junto con los de la Virgen de Urkupiña y Nuestra Señora de Copacabana, atrayendo también a peregrinos de Perú y del Noroeste Argentino. El Señor de Quillacas, festejado durante el mes de septiembre, es santo patrón de los arrieros, y por ende de los transportistas en general, homólogo al San Cristóbal cristiano. Precisamente por esto, Quillacas es una festividad de especial importancia para cierto sector de la comunidad de Santiago, los chilaleños, originarios de la estancia Chilalo, por detrás del Lliphi, que pese a haberse trasladado a vivir de forma permanente a Santiago hace ya largo tiempo, siguen manteniendo allí casa, chacras y corrales, y llevando con orgullo esta identidad; por tradición, estos chilaleños se emplearon en el tráfico caravanero, y hoy son los únicos en Santiago que siguen criando y pastoreando llamas. En dos ocasiones he compartido con ellos el *costumbre* en honor a Quillacas, en 2001 en el pueblo, en casa de don Enrique Quispe, casi centenario y prácticamente ciego, y en 2002 en el ya mencionado calvario consagrado a esta entidad tutelar a las afueras, en una colina emergente en el piedemonte del cerro Qaral. Sin entrar en los detalles del ritual ni de la fiesta, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que, como en el «Llamado de Lluvia», todas las libaciones, todos los brindis ofrecidos a los cerros en el trascurso del *costumbre* son destinados al Lliphi, ignorando por completo a un Qaral que, insisto, se supone *mallku* principal de la comunidad de Santiago. En teoría, y según me contaron, alcohol y sangre del llamo sacrificado como parte del ritual han de ofrecerse en dirección a los cuatro puntos cardinales, siempre, para conciliar a los distintos elementos del paisaje y a las entidades tutela-

res que en ellos residen, pero en la práctica, cumplido un primer brindis protocolario en este sentido, en el resto de ocasiones sólo vi brindar con el Lliphi.

Aún no puedo ofrecer una explicación fundamentada a esta cuestión, a la contradicción aparente entre este favoritismo tradicional por el cerro Qaral y el trato de favor ritual ofrecido al cerro Lliphi, siendo éste un punto en el que sigo trabajando. Sin embargo, y para cerrar este epígrafe, sí quisiera comentar un dato que me resulta significativo: el «Llamado de Lluvia» era celebrado originalmente subiendo al cerro Lliphi, hasta que en torno a 1950 se decidió empezar a subir al Qaral. Según me contó en 2001 don Erasmo, este cambio lo decidieron los «viejitos» de entonces —entre ellos, el mencionado don Enrique Quispe, que para la fecha detentaba la posición de *Tata Umachi* de Santiago—, porque el Qaral es además del más alto, «el más superior», porque es el Qaral Inca, porque tiene en la punta ese supuesto santuario de altura de época prehispánica. Pero además de esta explicación, resulta que por aquel entonces el tesoro de la comunidad fue robado de su escondite en el cerro Lliphi, no se sabe por quién ni con qué artes, y esto repercutió grandemente en la economía de Santiago, que empezó a padecer sequías y malas cosechas. De aquí, intuyo, las reticencias que al principio encontré entre los santiagueños a hablar de los cerros más allá de comentar que sí, que en noviembre suben al Qaral a pedir lluvia. Y no es para menos, pues qué interés puede tener un forastero en conocer las historias relacionadas con los *mallkus* de la comunidad; de hecho, nunca nadie me habló de que el tesoro de la comunidad estuviese escondido en la cima del cerro Qaral hasta que en 2004 participé en el «Llamado de Lluvia», en mi tercera campaña de trabajo de campo, cuatro años después de llegar a Santiago por primera vez.

Además, me parece que este robo de tesoro entraña una carga simbólica notable en lo que a construcción de la identidad santiagueña se refiere, recordándome el caso de la Mina Chawincha, perdida en las brumas legendarias de los conflictos fronterizos que Bolivia y Chile mantuvieron en el transcurso del proceso emancipador del siglo XIX y su construcción como estados nacionales (Gil 2006). Por aquel entonces, cuentan, Santiago nadaba en la abundancia gracias a la plata que se extraía de esta mina y que era vendida en los puertos de Chile, hasta que los chilenos decidieron hacerse con el control de ésta en vez de comprar el mineral a los santiagueños. En una ocasión, los de Santiago se percataron de que los chilenos les seguían, y entendieron que no con buenas intenciones; intentaron varias veces despistarles, pero siempre sin éxito, hasta que decidieron invocar al *Tío*, al dueño del cerro, para que ocultara la mina y pusiera a salvo su fuente de riquezas. Éste aceptó, a cambio de un feto humano, sacrificio de sangre que pagaron arrancando de su vientre el hijo que esperaba una mujer que acompañaba al grupo en su viaje de vuelta después de haber vendido su cargamento de plata en los puertos chilenos. Al instante, el paisaje entero se transformó, la bocamina desapareció y los perseguidores chilenos decidieron cesar en su empeño. Pasado el peligro, los santiagueños invocaron nuevamente al *Tío* para que hiciera reaparecer la bocamina, pero éste pidió otro feto humano a cuenta, pago que en esta ocasión, sintiéndose engañados, los de Santiago se negaron a satisfacer. Desde entonces, según la lectura que el pensamiento local hace de este relato, la sombra de la pobreza está planeando sobre la comunidad, pero sus gentes afirman que prefieren seguir pobres antes que volver a transar con el *Tío*, por-

que se dicen cristianos, y consideran que entregar al diablo un nuevo sacrificio de sangre de esta calidad socavaría las bases de su identidad. Curiosamente, la Mina Chawincha se ubicaría en el cerro Chuqui Cawincha, un pico secundario en la cara noroccidental del Lliphi, al que todos dirigen una mirada según se asciende al Qaral para el «Llamado de Lluvia». Por todo ello, ante la pérdida de aquel tesoro mítico a consecuencia de un trato desfavorable con el *Tío*, y en respuesta al supuesto robo de este otro tesoro real en los años de 1950, ¿cabe la posibilidad de que en algún momento los santiagueños dejaran de confiar en el cerro Lliphi y le despojaron de su condición de «superior»? ¿Propició esto que el Qaral se convirtiera en *mallku* principal? ¿Para aquel entonces el Qaral ya gozaba de protagonismo en el paisaje mítico de la comunidad de Santiago, o hubo que readaptar la tradición oral? ¿Y el paisaje, se vio reordenado a consecuencia de este cambio en la dimensión simbólica de los *mallkus*? ¿Es el Lliphi un cerro salvaje, y el Qaral un cerro amansado, domesticado? Como he apuntado, será el avance en el análisis etnográfico lo que me permita ir respondiendo a estas hipótesis.

5. Consideraciones finales

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

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

niños y adolescentes de Santiago ya me dejaron claro que la suya es una comunidad a la sombra de los *mallkus*.

6. Referencias bibliográficas

ASTVALDSSON, Astvaldur

2000 *Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde. Tomo 4. Las Voces de los Waka's* [1997]. Cuadernos de Investigación, 54. La Paz: CIPCA.

BASTIEN, Joseph W.

1996 *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino* [1978]. La Paz: Hisbol.

BERNAND, Carmen

1990 «Seducción o Castigo: el poder de los cerros en la Sierra del Ecuador». *Folklore Americano* 50: 213-228. México.

BETANZOS, Juan de

1987 *Suma y narración de los incas* [1551], M^a C. Rubio, ed. Madrid: Atlas.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1985 *El señorío de los incas* [¿1550-54?], M. Ballesteros, ed. Crónicas de América, 5. Madrid: Historia 16.

DANIELS, Stephen y Denis COSGROVE

1988 «Introduction: iconography and landscape», en *The iconography of landscape. Essays on the symbolic representations, designs and use of past environments*, D. Cosgrove y S. Daniels, eds., pp. 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.

DUVIOLS, Pierre

1977 «La capacocha. Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu». *Allpanchis* 9: 11-57. Cuzco.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1998 *Los Kallawayas: medicina indígena en los Andes bolivianos*. Colección Humanidades, 23. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

2004 *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.

GIL GARCÍA, Francisco M.

2005 «Batallas del pasado en tiempo presente: 'guerra antigua', civilización y pensamiento local en Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)». *Bulletin del Institut Français d'Études Andines* 34 (1): 1-24. Lima.

2006 «La parte por el todo, ya nunca más y así siempre. Memoria, ética e identidad en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia), o de cómo un sacrificio obstruye el resurgir económico». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 6. Documento electrónico: <http://nuevomundo.revues.org/document1931.html> (Puesto en línea el 16 de marzo de 2006).

2007a «Las ruinas, la iglesia, la mina. Identidad local y construcción del discurso histórico de una comunidad del Altiplano de Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)», en *Actas del XI Congreso Internacional de la Sociedad Española de Americanistas*

- (Murcia, 7-10 de septiembre de 2004). Murcia: Sociedad Española de Americanistas – Universidad de Murcia.
- 2007b «Expropiando el pasado para la construcción del presente. Discurso histórico e identidad en una comunidad del Altiplano de Lipez (Dpto. Potosí, Bolivia)». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 7. Documento electrónico: <http://nuevomundo.revues.org/document3662.html> (Puesto en línea el 9 de marzo de 2007).
- GISBERT, Teresa, Juan Carlos GEMIO y Roberto MONTERO
 1994 «El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca». *Revista Andina* 12 (2): 427-485. Cuzco.
- GOSE, Peter
 2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Editorial Mamahuaco.
 2004 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*, 2ª edición. Quito: Abya-Yala.
- JUÁNEZ PÉREZ, Donato
 1991 *Leyenda del Tunupa y cuentos aymaras*. Oruro: Comité Departamental de Etnografía y Folklore de Oruro.
- MARTÍNEZ, Gabriel
 1983 «Los dioses de los cerros en los Andes». *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115. París.
- MORISSETTE, Jacques y Luc RACINE
 1973 «La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua». *Recherches Amérindiennes au Québec* 3: 167-188. Québec.
- REINHARD, Johan
 1983 «Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de las ruinas en las altas cumbres andinas». *Cuadernos de Historia* 3: 27-62. Santiago de Chile.
 2006 *The Ice Maiden: Inca Mummies, Mountain Gods, and Sacred Sites in the Andes*, 2ª edición. Washington: National Geographic Society.
- REINHARD, Johan y Constanza CERUTI
 2005 «Sacred Mountains, Ceremonial Sites, and Human Sacrifice Among the Incas». *Archaeoastronomy* 19: 1-43. Austin.
- RÖSING, Ina
 1996 *Rituales para llamar a la lluvia*. Segundo Ciclo Ankari: *Rituales colectivos de la Región Kallawayá en los Andes bolivianos* [1993]. Mundo Ankari, 5 - Estudios Callawayas, 6. La Paz: Los Amigos del Libro.
- SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo
 1999 *Wakas y Apus de Pamparaquay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau – Apurímac*. Lima: Optimice Editores.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
 2001 *Historia de los Incas* [1572], R. Alba, ed. Madrid: Miraguano Ediciones – Ediciones Polifemo.
- URTON, Gary
 2003 *Mitos Incas* [1999]. Madrid: Akal.