

Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca

Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ
Universidad de Castilla-La Mancha
Gerardo.FJuarez@uclm.es

Xavier ALBÓ CORRONS
Centro de Investigación y Promoción del Campesinado CIPCA-La Paz
xalbo@entelnet.bo

Recibido: 9 de noviembre de 2007
Aceptado: 15 de noviembre de 2007

RESUMEN

El artículo describe las características etnográficas del cerro Pachjiri y de sus altares ceremoniales, que hacen de él un lugar sagrado para las comunidades aymaras próximas a las riberas del lago Titicaca. El cerro es sagrado en una doble vertiente, como centro de iniciación de los especialistas rituales aymaras (*yatiris*), y como lugar de peregrinación durante el mes de agosto, para el sacrificio de ofrendas en sus diferentes altares ceremoniales. Recientemente, los «hermanos evangélicos» aymaras han entrado en la disputa simbólica sobre este centro ceremonial, particularmente después de los rumores extendidos en el altiplano respecto del ofrecimiento al cerro de un sacrificio humano.

Palabras clave: Pachjiri, aymara, yatiri, Bolivia.

Pachjiri. Sacred Mountain in the Titicaca

ABSTRACT

This paper describe the ethnographic characteristics of mountain called Pachjiri and his ceremonial altars, which make him a sacred place for the Aymara communities near to Titicaca lake. The mountain is sacred in a double sense: as center for the initiation of Aymara ritual specialists (*yatiris*), and as place of peregrination during August, for sacrificing offers in his different ritual altars. Recently, the Aymara «hermanos protestantes» (protestants believers) are started a symbolic fight on the ceremonial place, specially after the murmurs of a human sacrifice to the mountain.

Key words: Pachjiri, Aymara, yatiri, Bolivia.

Sumario: 1. El cerro. 2. Los altares. 3. Las ofrendas. 4. Agosto. 5. Wilancha. 6. Referencias bibliográficas.

1. El cerro

Pachjiri es el nombre de un cerro cerca del Lago Titicaca, entre las comunidades T'ula T'ula y Ajlla, pertenecientes a la demarcación de Achacachi, en la Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz, Bolivia. No sobresale en el paisaje por su tamaño sino por ciertos rasgos fisiográficos, con dos puntas principales gemelas y, entre ellas, dos rocas igualmente gemelas, de las que, como enseguida veremos, proviene su nombre y también su poder sagrado. No es un caso único. Por ejemplo, más al sur, en la frontera entre Bolivia y Chile, hay también dos impresionantes volcanes nevados casi gemelos a los que, desde el lado boliviano, se conoce también como Pachjiri y, desde el chileno, como Payachata, «los divididos en dos».

Hace más de treinta años que Paul Newpower documentara etnográficamente las características sagradas del cerro Pachjiri; el pequeño artículo publicado por el

Instituto de Estudios Aymaras de Chuchito en el número 7 de su *Boletín Ocasional* (Newpower 1974) fue reeditado por la revista *Fe y Pueblo* en un monográfico coordinado por Javier Medina bajo el título *Religión aymara y cristianismo* (Newpower 1988). No encontramos referencias sobre el cerro en la monografía que Rigoberto Paredes (1955) dedica a la Provincia de Omasuyu. Sí aparecen algunos datos etnográficos en la tesis de doctorado de Hans van den Berg (1989) en alusión a la crónica de Newpower, así como en la investigación de Gerardo Fernández (1995: 71; 2004a) sobre los yatiris aymaras y sus mesas rituales. En el volumen 4 de CADA, que Ediciones Qamañpacha dedica a las comunidades de la Marka Achacachi, y que fue editado por Simón Yampara (1996:50-52) con el título *Pacha*, se contiene información sobre la comunidad de T'ula T'ula y el cerro Pachjiri (Figura 1).

A pesar del tiempo transcurrido desde el relato de Newpower, el cerro Pachjiri continúa concentrando una inusitada atracción e interés por parte de diferentes actores sociales, todos ellos aymaras, los unos estimulados por el poder ceremonial más tradicional del cerro, los otros por el deseo de acabar con sus virtudes o reconquistarlo para la fe cristiana de los hermanos pentecostales. La vitalidad de la religiosidad aymara cobra en el cerro Pachjiri un entusiasmo peculiar cada primero de agosto, el momento en que la tierra se abre y recibe gustosa las mesas rituales que los pobladores del altiplano le ofrecen al inicio del ciclo productivo (Albó 1992: 97;

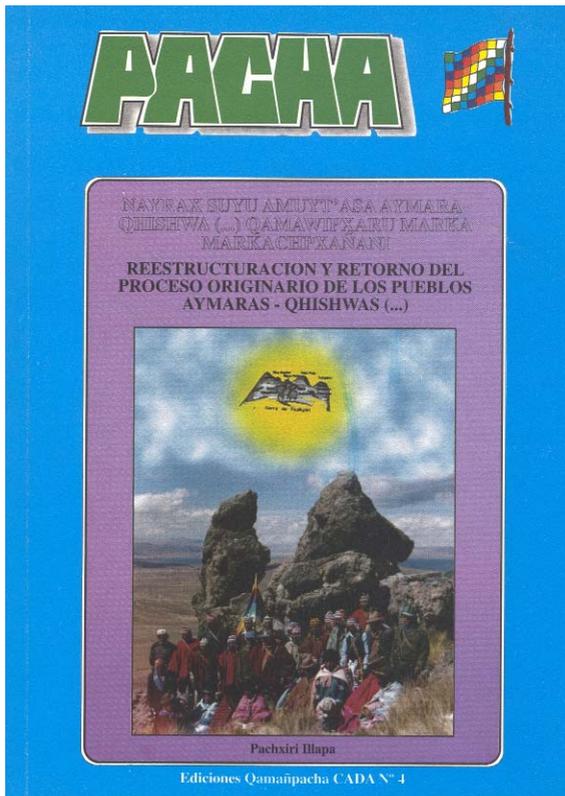


Figura 1: Portada de la revista PACHA. Las autoridades de la Marka Achacachi junto al altar de los Ispa Awichus del Cerro Pachjiri. Fuente: Yampara 1996

Berg 1989; Fernández 1995). El cerro Pachjiri constituye uno de los referentes ceremoniales más importantes para las comunidades aymaras próximas al lago Titicaca; es considerado poderoso *achachila* y aparece con cierta frecuencia en las letanías y rogativas ceremoniales de los maestros rituales aymaras, los *yatiri* del sector (Fernández 2005).

La denominación del cerro Pachjiri procede del término *pachjaña*, «partir o dividir un pan, una papa cocida... etc., en dos o más partes» (De Lucca 1987: 119). En este caso Pachjiri sería «el que parte», «el que realiza la acción de partir o dividir», lo cual supone un indicio claro de las atribuciones que el cerro presenta a sus devotos, como veremos luego. Encontramos otras acepciones próximas en el diccionario de Bertonio (1984-II [1612]: 243) «*Pachjatha*: Partir pan, o papas cocidas, la hostia...»; «*Pachjata*, participio. Un pedazo partido de algo...»; «*Pachpatha*. Haber abundancia de comida o de cualquier otra cosa, nunca faltar.» La referencia de dones de abundancia alimenticios, en la producción de los campos, las recuas de ganado y la fortuna, en diferentes manifestaciones, constituyen parte de las funciones que los oferentes esperan materializar a través de sus ofrendas y rogativas en los diversos altares del cerro Pachjiri. Hay que resaltar que, a pesar de la pluralidad de lugares de significación ceremonial, el cerro no pierde su consideración identitaria, individualizada, al menos en las rogativas de los *yatiris* de las comunidades aledañas del lago Titicaca. La denominación del cerro presenta otro matiz importante:

«Ispa achachila es donde existe el lado del Pachjiri; ese es Ispa achachila¹, entonces por no decir Ispa, entonces lo dicen Pachjiri, entonces no hay que decir, dice Pachjiri, entonces una cosa puede partirse en dos² puede ser una cosa pachjaña ¿no? Entonces le dicen Ispa achachila no más. No, no se dice Pachjiri³ [al hacer la ch'alla], entonces se dice, se nombra Ispa achachila» (Alfio Vargas, comunidad de Qurpa).

La referencia que hace don Alfio sobre el Pachjiri en su tratamiento ceremonial en las *ch'allas* rituales, reconoce una característica importante del cerro al nombrarlo *ispa achachila*, «gemelo»⁴. En este sentido hace alusión al carácter de «partido», partido por el rayo, como consideraba Pedro Chura, de la vecina comunidad de Tuqi Ajllata Alta, en referencia a los dos «morros» que configuran en la distancia las dos cumbres del cerro. Bertonio (1621/1984 II: 243), en relación con el campo semántico del término también recoge la expresión «*Pachachatha*, y el *Pachachitha*, y el *Paniyocachatha*: Parir dos de un parto»⁵. Así, el Pachjiri queda convertido en *ispa*

¹ Un buen «maestro» ceremonial tiene que saber tratar a sus invitados con la cortesía adecuada. En el dominio ceremonial aymara los nombres profanos cambian para adecuarlos mejor al contexto ritual en que se incluyen. No es extraño que los *achachilas* marquen su diferencia ceremonial con respecto a la denominación profana del «cerro», lo mismo sucede con respecto a los productos alimenticios y los seres que tutelan su germinación (cfr. Arnold y Yapita 1996).

² Hace referencia a la toponimia, la traducción literal de Pachjiri, o Pajchiri, sería «partido», por las dos lomas que semejan hendidas, separadas, según los campesinos, por el rayo, lo que acredita el valor sagrado del lugar.

³ Insiste en que cada cerro tiene su denominación ritual específica, diferente del tratamiento profano.

⁴ Los *ispa*, los gemelos, se dicen tocados por el rayo en el altiplano y no resulta extraño que uno de ellos se dedique a las labores de *yatiri*. Ser *ispa*, constituye una de las modalidades de iniciación como *yatiri* (Fernández 2004a:20).

⁵ Nótese que en aymara 'dos' es *pä* o *paya*. Según Yampara, Mamani y Calancha (2007: 99) este sentido

partes de esta doble cumbre andina se nos presenta una situación mucho más compleja.

2. Los altares

El cerro Pachjiri consta de una serie de configuraciones rocosas en su cumbre, consideradas «cabezales» o altares de sacrificio de diferente advocación⁸. «Muerte calvario», «Ispällas», «Rayo y Gloria» e «Ispa awichus»⁹ (Figura 2). Cada uno de estos «calvarios» adquiere una especialidad concreta que aglutina los deseos peculiares de sus oferentes.

Muerte calvario. Se encuentra en dirección al poniente, hacia la puesta de sol, y en sus inmediaciones abundan restos de coca mascada, botellas de trago, velas negras adheridas a la roca colocadas al revés, con el pabito hacia abajo tal y como ocurre en ciertos rituales aymaras, maléficos, de embrujamiento; también *ch'iqa ch'ankha*¹⁰ y colillas de cigarro. En este lugar se dice que los *layqas* (brujos), preparan sus oblaciones maléficas con las que hacen enfermar a sus víctimas amarrándoles el *ajayu*¹¹ a la roca o sobre el cuerpo de algún batracio; igualmente se depositan ropas y prendas diversas, zapatos, de las personas a las que se pretende hacer daño. Se trata de un lugar *saxra*, maligno.

Ispällas (Figura 3). El Altar de las *ispällas* se encuentra hacia el levante, desde él se observan perfectamente las cumbres nevadas de la Cordillera Oriental. En agosto este altar concentra el interés de los campesinos para propiciar buenas y abundantes cosechas¹². Las *mama ispälla*, nombre que reciben en el altiplano lacustre del Titicaca los espíritus de los productos agrícolas, en especial la papa (Arnold y Yapita 1996), son veneradas en los rituales agrarios aymaras. El cuidadoso diccionario del Proyecto EIB (Büttner, Condori *et al.* 1984: 62) distingue *ispa[lla]* «nombre dado a la papa grande y gemela en una ceremonia agrícola» e *ispälla* «espíritu de los productos agrícolas». El término sospechamos que combina *ispa* con *illa*, que es el nombre genérico de los clásicos arquetipos en miniatura (naturales o labrados) multiplicadores de animales y productos que son objeto de tratamiento ceremonial, especialmente durante la fiesta de San Juan en las comunidades aymaras del Titicaca

⁸ Emplearemos en el artículo la denominación de los diferentes lugares que escuchamos de boca de Carmelo Condori, *ch'amakani* de la provincia Omasuyos con el que los autores ascendimos a la cumbre del Pachjiri la víspera del primero de agosto de 1995. Astvaldsson (2000) emplea la denominación *wak'a achachila* para los altares ceremoniales de la comunidad de Sullka Titi Titiri, en las cercanías de la localidad de Jesús de Machaca.

⁹ El número de sus «cabezales», «calvarios» o altares ceremoniales, así como sus nombres, varía según las fuentes consultadas, así como en función de los criterios de los informantes (Newpower 1988; Yampara 1996).

¹⁰ *Kaytu* [hilo] ceremonial hilado hacia la izquierda en sentido levógiro, contrario al hilado hacia la derecha, que se emplea en las labores de textiles cotidianas

¹¹ *Ajayu*: Una de las tres entidades anímicas que configuran al ser humano desde la perspectiva aymara (Fernández 2004b).

¹² Carmelo Condori ofreció en este altar unos preparados en forma de pequeños paquetes, por duplicado, que contenían grasas de las diferentes especies domésticas de animales así como restos del propio corral donde crecen (pajas y excrementos de los animales, pelo, etc.).



Figura 3: Oferentes en Pachjiri. Altar de las ispallas, Cerro Pachjiri, 1 de agosto de 1995. Fotografía de Xavier Albó

(Fernández 1994). Las *illas* se usan también en contextos urbanos como propiciadores de dinero, venta y negocio. Estos rasgos están igualmente presentes en los altares del Pachjiri, venerados no solamente por comunarios agricultores o ganaderos, sino también durante las fechas de agosto por comerciantes aymaras que buscan hacer florecer sus negocios con el apoyo de las ofrendas brindadas al cerro.

Gloria y Rayo (Figura 4). El altar de «Rayo» y «Gloria» presenta numerosas ropas y objetos de personas, animales y vehículos tocados por el rayo, así como una piedra erguida (*llaki qala*), «piedra de la desgracia», en torno a la cual se prenden numerosos *kaytus* ceremoniales y *ch'iq'a ch'ankha*, trenzado hacia la izquierda, que los *yatiris* rompen sobre las cabezas de sus acompañantes, colocando estos hilos tajados sobre la roca con la intención de amarrar en ese lugar todas las penas y desgracias de sus representados. El altar de la gloria presenta una pequeña abertura en la roca, en la parte más elevada, donde se colocan las ofrendas. Por detrás del altar de la gloria se encuentra el altar del rayo donde se localizan las ropas y objetos pertenecientes a hombres y mujeres que han sido golpeados por el rayo.

Ispa awichus (Figura 5). El altar de mayor prestigio del cerro es el de los *ispa awichus* (abuelos gemelos). Se trata de dos conformaciones rocosas verticales de las que se dice son hermanos, uno varón y otro mujer. La mujer porta su carga o bulto sobre la espalda. Los *ispa awichus* reciben la mayor parte de las ofrendas rituales que se llevan al cerro, siempre por duplicado a partes iguales. No faltan quienes identifican dichas configuraciones rocosas con la representación del propio *achachila*¹³. Las

¹³ El propio Newpower (1988: 18) denomina al hermano varón *Ispa achachila* y a la mujer *Ispa awicha*. Mirando hacia las dos figuras, la de la izquierda, más delgada es el varón, la de la derecha, más gruesa, la mujer. De hecho, tal y como se recortan sobre el cerro Illampu al fondo, si tenemos en cuenta la perspectiva de las propias figuras y no la del espectador, el de la derecha es el varón, y a su izquierda se encuentra la figura más voluminosa de la mujer respetando de esta forma la consideración «derecha-hombre» e «izquierda-mujer» tan frecuente en las referencias cognitivas y simbólicas de los Andes. Agradecemos a Anders Burman sus comentarios (comunicación personal, 52º ICA, Sevilla, 2006).

ofrendas se colocan sobre una pequeña diaclasa que hace las veces de «boca» de una de las figuras, y posteriormente se queman.

La breve nota descriptiva que dedica al cerro Pachjiri la edición de Yampara (1996: 50-51), con la firma de los representantes del Sindicato Agrario y de la Central Agraria de T'ula T'ula, tan sólo contempla una breve descripción de cada uno de los altares ceremoniales, seis en esta ocasión. Aparecen dos altares con marcado signo maléfico como habíamos indicado («Muerte» y «Rey Doctor»), así como otro lugar relacionado con el ofrecimiento de fetos humanos llamado «Yungani pata». El propio Newpower (1988:18) alude también a la existencia en el cerro de un lugar específico, *limpu cotoka*, para el enterramiento de *wawas* (bebés) muertas sin bautizar.

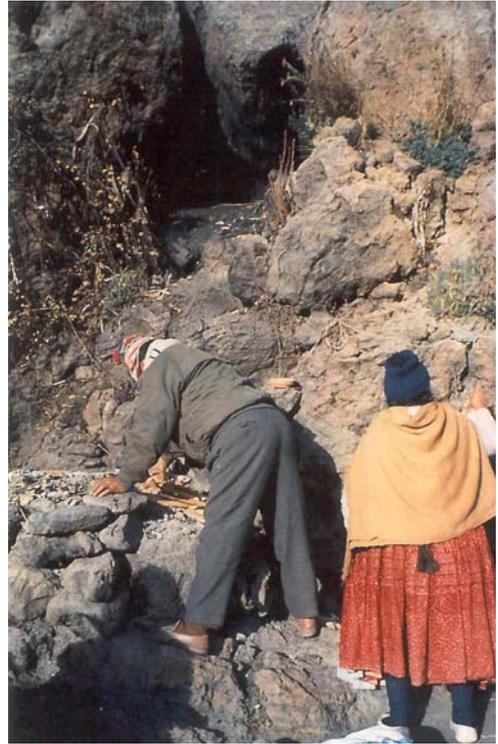


Figura 4: Altar de la «Gloria». Cerro Pachjiri, 1 agosto de 1995. Fotografía de Xavier Albó



Figura 5: Altar de los Ispa Awichus. Cerro Pachjiri, 2003. Fotografía de Raquel Nava Cerball

3. Las ofrendas

Las ofrendas que se sacrifican en el cerro Pachjiri son igualmente distintivas de cada lugar ceremonial. Las *waxt'as* dulces con sebo de llama, hojas de coca y *qarwa sullu* (feto de llama)¹⁴, se ofrecen en el altar de los «Ispa awichus». El altar de «Gloria» admite recomendaciones de incienso y vino. Las «Ispällas» reciben productos relacionados con los cultivos y los ganados de las familias que desean reproducir exitosamente cosechas, trojes y recuas. «Muerte calvario», por el contrario, recibe coca mascada, cigarrillos —particularmente de la marca «Astoria»—, algunos colocados «ex profeso» en el suelo o sobre las paredes del lugar, así como velas negras invertidas y mesas negras, *ch'iyara misas* o mesas de maldición.

Dice Carmelo Condori, *ch'amakani* del sector de Omasuyos, con quien en 1995 ascendimos a la cumbre del Pachjiri, que no es bueno visitar el «Muerte calvario» si se pretende hacer alguna ofrenda en los otros lugares, porque pierde su fortaleza y virtud. Cuando estábamos a punto de alcanzar el cerro, Carmelo Condori se apartó para realizar una pequeña recomendación por nosotros y pedir permiso al *achachilla*, así como para evitar, de forma ceremonial, cualquier posible incidencia o enfrentamiento con los otros maestros rituales y grupos de familias diseminadas por el cerro. Cada grupo de oferentes se trae su propio maestro ceremonial, y se observa cierta competencia latente en la distancia entre los diferentes «maestros» ceremoniales a la hora de proceder a la elaboración y sacrificio de las ofrendas. Carmelo criticaba el proceder exhibicionista de algunos *yatiris* y su parafernalia ostentosa, visible para todos y sin ningún recato o pudor intimista¹⁵. Comentaba que se podía pagar al cerro de forma más discreta, porque una vez allí las recomendaciones eran suficientes («piedra igual no más es») para que las ofrendas resultaran exitosas desde cualquier punto de referencia.

Merece la pena resaltar la diversidad de lugares de atención ceremonial en el cerro, así como su especializada competencia, todos ellos relacionados con las necesidades e infortunios humanos capaces de ser satisfechos o canalizados ceremonialmente en los diferentes altares. Como vemos, la presencia de uno o dos altares de corte aparentemente «maléfico» constituyen parte relevante de la eficacia ceremonial del cerro, y no merma ni afecta a ningún tipo de moralidad específica sobre los actos rituales que se realizan en él¹⁶ (cfr. Yampara 1996). Quizá el rasgo distintivo

¹⁴ Sobre los ingredientes que conforman las *waxt'as* y mesas rituales cfr. Berg (1985); Girault (1988). Sobre la tipología de algunas ofrendas rituales aymaras, cfr. Fernández 1995, 1997, 2004a.

¹⁵ Las *apachitas* de agosto, visitadas por gran cantidad de personas, propician escenarios de competencia ritual similares al coincidir varias familias con sus respectivos *yatiris* en el lugar del sacrificio. Tal es el caso, por ejemplo, de los chóferes y sus familiares como sucede en Waraq'a apachita, camino de Oruro o en Cumbre Apachita, en dirección a los Yungas.

¹⁶ Los criterios y principios de corte maniqueo sobre el bien y el mal no parecen relevantes en el dominio ceremonial aymara (Albó 2005:189). Los «maestros ceremoniales» deciden los lugares más apropiados para ofrecer en sacrificio las mesas negras y otros preparados rituales. En ocasiones, los propios altares sacrificiales de los cerros empleados en las necesidades y bonanzas humanas se utilizan igualmente en los rituales dañinos, cambiando su orientación por la noche y hacia el poniente («del cerro a su trasero», como dice Carmelo Condori), empleando los ingredientes ceremoniales pertinentes en su caso y variando generalmente el modo de ejecución de la ofrenda, (mano izquierda, *kaytu* trenzado a la izquierda —*ch'iq'a ch'ankha*—).

del cerro Pachjiri, que no es fácil de encontrar en otros casos, es la posibilidad de atención ceremonial que sus altares rituales permiten al panorama completo de la cosmovisión aymara. Los seres de la «gloria» (*alax pacha*), los de «este mundo» (*aka pacha*) y los del mundo de abajo y de adentro (*manqha pacha*), encuentran en un mismo escenario, en un breve espacio, posibilidad efectiva de atención ritual. De ahí la importante concentración ceremonial que el cerro presenta y que hace que su perfil sagrado sea de gran relevancia y esté considerado entre los más poderosos *achachilas* de la zona, como acredita su presencia y atención ceremonial por parte de los *yatiris* de la comarca lacustre de Omasuyos.

4. Agosto

La víspera del primero de agosto varias decenas de personas se dan cita en las alturas del Pachjiri para recibir el primero de agosto en su cumbre. En ese momento, y por orden estricto de llegada, las diferentes familias, cada una con su correspondiente *yatiri*, realizan la visita a los diferentes altares del cerro, saludando desde cierta distancia cuando se cruzan con el resto de oficiantes, y procurando garantizar cierta intimidad en el desarrollo de las ofrendas salvo por parte de aquellos *yatiris* que parecen aprovechar el escenario público del santuario para mostrar sus saberes y competir públicamente con otros maestros.

En agosto del año 1995 coincidimos en la cumbre de Pachjiri con varias familias de comerciantes de Achacachi que solicitaban al cerro éxito en sus respectivos negocios, con gentes ahora residentes en el área urbana de La Paz y El Alto, e incluso con otros individuos sin mayores vínculos previos con la región, como transportistas aymaras que se habían desplazado, según nos dijeron, desde la ciudad de Oruro, siendo importante así apreciar el carácter «foráneo» de buena parte de los oferentes con quienes nos encontramos en la cumbre del cerro. Si bien el cerro Pachjiri aparece, como hemos indicado anteriormente, en los rezos de los *yatiris* de la cuenca del Titicaca y es reconocido en la titularidad de iniciación de nuevos maestros ceremoniales —por tanto, de poder y competencia ceremonial reconocidos tradicionalmente—, parece que los medios de comunicación han incentivado el conocimiento «urbano» del cerro Pachjiri y de sus altares ceremoniales¹⁷. En este sentido, el factor económico en el correcto desempeño de los negocios parecía protagonizar las plegarias de los oferentes aymaras aquel día. Este tipo de iniciativas recuerdan las que se efectúan en sectores como el popularmente llamado «Mercado de las Brujas» de la ciudad de La Paz o el de la Ceja de El Alto, o bien en las callejuelas próximas al

¹⁷ Varias veces se han convocado a los *yatiris* del sector, a través de las radios aymaras locales e incluso a través de algún canal de televisión, a recibir en su cumbre el Año Nuevo aymara en el primero de agosto. Merece la pena resaltar el que las radios convoquen en esa fecha como el «año nuevo aymara», pues actualmente muchos lo asocian más bien con el 21 de junio, tal y como se observa en las celebraciones masivas que los medios de comunicación y las agencias de turismo promueven en torno a la célebre ciudadela de Tiwanaku. Eso último constituye, sin duda, una innovación reciente (etnogénesis) a partir de la información extendida sobre el solsticio de invierno y sus «energías telúricas» de moda. En términos rituales tradicionales, sin embargo, sospechamos que el amanecer del 1º de agosto es mucho más significativo.

Faro Murillo, en el Alto de La Paz, según la variable aymara urbana y sus necesidades ceremoniales perfectamente adaptadas a las peculiaridades de las nuevas formas de supervivencia en la ciudad (Albó 2005:191; Albó, Greaves y Sandoval 1983: 71-78).

En los años de 1990 el Pachjiri recibió también un nuevo tipo de visitantes. Por aquellos años existía ya un movimiento político aymara que buscaba recuperar la antigua organización y terminología de los *ayllus*, *jilaqatas*, *mallkus*, etc., en vez del de los llamados «sindicatos campesinos», que el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) había generalizado también en el campo aymara. En toda la región de Achacachi, con una alta predominancia de ex-haciendas, esta organización y nomenclatura sindical había arraigado de una manera particular (Albó 1979). Sin embargo, por esos mismos años también allí llegó esa nueva corriente reivindicativa y sus promotores decidieron también subir al Pachjiri para promulgar la recuperación de sus *ayllus* (Yampara 1996). A la tradicional convocatoria del cerro sagrado Pachjiri para comunidades agropecuarias y para comerciantes y transportistas incluso urbanos, se añadió entonces la de los grupos políticos indigenistas de nuevo cuño.

Ante esta gama dispar de participantes en el cerro sagrado, sería oportuno conocer la implicación y el uso ceremonial que las propias comunidades aledañas al Pachjiri conceden al cerro y a sus altares, que, al menos en el momento ceremonial más frecuentado de agosto (el mediodía del 1º de agosto), parecen privativos de los externos a la comunidad. Bien es cierto que determinados cerros ceremoniales, por su importancia ritual, no resultan patrimonio específico de una comunidad concreta, si bien lo más frecuente es que las comunidades sepan discernir con claridad cuál es su propio *achachila* de referencia, al que deben especial veneración y del que esperan un trato ceremonial privilegiado. En cualquier caso, merecería la pena conocer si existe alguna vinculación de las *wak'a* del Pachjiri con el ciclo ceremonial y productivo de las comunidades aledañas, como sabemos que sucede en otros lugares (Astvaldsson 2000; Fernández 2002: 171-178; Kessel y Cutipa 1998), así como las relaciones existentes entre los diferentes cerros ceremoniales de la zona y sus propias vinculaciones de género (Martínez 1983).

Otro rasgo a tener en cuenta sería la relación de autoridad, *mallku marani*¹⁸, existente entre los propios cerros ceremoniales de la zona, a los que las sociedades aymaras otorgan una estructura de autoridad y cargos semejante a aquella de las comunidades altioplánicas (Ticona y Albó 1997). Las comunidades próximas al lago Titicaca concentran una cantidad importante de cerros de significación ceremonial y sería conveniente ponderar la tipología de relaciones que establecen entre sí¹⁹.

¹⁸ El *mallku marani*, según la versión de algunos *yatiris*, es «la autoridad del año», es decir, el *achachila* más poderoso del año. El cargo rota cada año al igual que sucede entre las autoridades comunales aymaras.

¹⁹ Recordemos la proximidad en la zona de los cerros Surukachi, Jipi, Chijrilla, Qapiqi y Sampakachi, bajo la preeminencia ceremonial del imponente nevado Illampu. Se da la circunstancia de que los cerros Jipi y Qapiqi presentan sendos complejos de antenas de comunicaciones en sus cumbres que poco revierten en las comunidades que los soportan, pero que sí suponen una merma significativa de poder ceremonial del cerro. Teniendo en cuenta el valor que la UNESCO otorga al patrimonio intangible, tal vez sería exigible a los técnicos una mayor sensibilidad a la hora de colocar sus cables, antenas y circuitos de radio, televisión o teléfono móvil, pues los cerros a los que afecta la actividad humana pierden reconocimiento ceremonial. De modo

5. Wilancha²⁰

Una de las ofrendas rituales (pagos, *waxt'a*, *kuchu*, etc.) más regulares a la Pachamama, a los *achachilas* o a otros seres sagrados es la *wilancha* u ofrenda de sangre. Es uno de los platos más suculentos con que se invita a las divinidades andinas en los banquetes rituales (*sensu* Fernández 1995). El animal más apreciado para ello suele ser la llama macho, aunque donde escasean, o si la ocasión no necesita tanto, pueden sacrificarse otros animales menores como el cuy o conejo andino (*wanq'u*, en aymara), al que se atribuyen además determinadas cualidades médicas; en las minas principales y de mayor tamaño, por ejemplo, no es extraño el sacrificio de un buey. En casos muy excepcionales se habla incluso de sacrificios humanos. Por ejemplo, para evitar graves accidentes en una construcción especialmente difícil, como una gran obra de ingeniería por laderas y ríos donde fácilmente se piensa que hay seres poderosos y muy «hambrientos», en socavones de mina que ya han provocado muchos accidentes y mortandad atribuida al *tío* o «dueño» de la veta, o incluso en los cimientos de rascacielos urbanos (Albó 2006: 397-400). Y es precisamente en el Pachjiri donde en años recientes se ha hablado de uno de estos casos.

Los últimos días del mes de agosto de 1995, los noticiarios radiofónicos en lengua aymara de Radio Achacachi y Radio San Gabriel informaron a las comunidades de la provincia Omasuyos (Departamento de La Paz), sobre un acontecimiento «inaudito»: en la cumbre del cerro Pachjiri se habría cometido el asesinato de una niña una pastora originaria del pueblo de Huarina, a quien supuestamente unos individuos habrían degollado, quemando su cuerpo después de asperjar su sangre sobre el referido anteriormente altar de los *ispa awichus* («abuelos gemelos»)²¹. Las noticias confusas que siguieron a las primeras informaciones introducían particulares interpretaciones sobre el acontecimiento por parte de los propios campesinos aymaras. Para unos, los responsables del acto criminal eran empresarios mineros de Oruro, otros implicaban a dueños de flotas de transporte, otros apuntaban a la codicia de extranjeros que, coincidiendo con el contexto ritual característico del mes de agosto, habían ofrecido una *wilancha* humana con la intención de hacer propicios sus negocios, comprando para ello los servicios de un *layqa* (brujo) orureño como maestro de ceremonias. Se dijo que el cuartel militar de la vecina localidad de Chua había apresado a los responsables y acordonado la zona, efectuando un escrupuloso control de todas aquellas personas que subían y descendían del cerro durante las prácticas ceremoniales de agosto, y finalmente, según el supuesto testimonio de varios testigos, habían explotado el altar de los *ispa awichus* con dinamita para evitar que sucesos semejantes pudieran repetirse en un futuro. Según supimos luego, se incluyó un reportaje en un canal policial paceño especializado en todo tipo de tru-

análogo a lo recogido por Carmen Bernand (1986) sobre los cerros sagrados de Pindilig (Ecuador), «donde no llega la campana», en el decir de los comunarios de Tuqi Ajllata, el Pachjiri es sagrado por la reducida actividad humana que sufren sus laderas, a las que «no llega el ganado».

²⁰ Parte de la información sobre este supuesto caso de sacrificio humano en el cerro Pachjiri fue objeto de discusión en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Sevilla en julio de 2006 (Fernández, en prensa).

²¹ La aspersión ritual de la sangre y la quema de los restos es común en los sacrificios de sangre de auqué-nidos andinos en las *wilanchas* de agosto. En este caso, el crimen se adapta a la lógica ritual de la *wilancha*.

culentas informaciones. Los periodistas del canal policial hablaban de «crimen» y «asesinato», sin embargo, las expresiones empleadas por los propios aymaras para referirse al hecho eran *waxt'a* («regalo»), *wilancha* (sacrificio de sangre) y *pagan-cia* (ofrenda), lo que establece una importante diferenciación de sentido entre el dominio criollo urbano y el ámbito rural indígena sobre el mismo acontecimiento «criminal»²². La principal observación de los pobladores aymaras de la zona radicaba en la inconveniencia del ritual, no por que no fuera considerado efectivo, sino por la calidad del mismo, pues la sangre humana es el principal manjar apetecido por los *achachilas*. Así, habiendo probado ya comida de especial calidad, no iban a contentarse a partir de entonces los *ispa awichus* del Pachjiri con las usuales ofrendas rituales con que en el altiplano aymara se agasaja a los *achachilas* de los cerros en agosto y en otras ocasiones a lo largo del año. La *wilancha* humana realizada en Pachjiri daría lugar a reclamaciones semejantes por parte del cerro, lo que justificaba su destrucción inmediata.

En otros casos semejantes al del supuesto sacrificio ritual en el cerro Pachjiri hemos escuchado también críticas de orden ético, en el sentido de que una cosa es hacer un sacrificio humano ante una amenaza grave y colectiva (p.ej. el riesgo de derrumbes), y otra muy diferente hacerlo para el beneficio de algún individuo que busca así mejorar su negocio, en una forma que no deja de tener ciertas resonancias de historias medievales sobre quienes hacían «misas negras» o vendían su alma al diablo. Pero ciertamente, todos los comunarios están convencidos de la eficacia del procedimiento ritual.

El sacrificio de la niña tal y como es descrito en los comentarios de la gente incluyó el degüello de la víctima, la aspersión de su sangre sobre el altar, y la quema del cuerpo de la finada, probablemente junto a otros abalorios rituales, así como libaciones de alcohol. El formato se adecua a la perfección al modelo de la *wilancha* de agosto que se realiza en el altiplano aymara. En aquellos sectores donde no son frecuentes los auquénidos andinos se ofrecen mesas rituales, pero la llama adquiere una relevancia ritual de gran importancia en el mes de agosto, resultando su sacrificio el predilecto. La *wilancha* de la llama consiste en el degüello de la misma, recolección de la sangre que brota a borbotones por la arteria seccionada, aspersión ceremonial con la sangre sobre el altar indicado y en toda las direcciones del espacio, extracción de las vísceras (en especial el corazón, ofrecido a los *achachilas*), banquete con la carne procedente del sacrificio de la llama entre todos los celebrantes, y finalmente entierro de los huesos en el mismo lugar del sacrificio. Los mineros celebran la llegada de agosto con *wilanchas* peculiares y diferenciadas. Una de las maneras de realizar el sacrificio es introducir una llama viva sobre una vagoneta de la mina, fuertemente amarrada y adornada de fiesta, con aretes en las orejas y acompañada de diferentes preparados rituales, particularmente mesas, a la cual se le asperja abun-

²² Si bien los datos que pudimos recoger entre los comunarios de la zona y el documental policial de la televisión parecen avalar los hechos, el desarrollo cambiante del mismo y su intertextualidad quizá deben reforzar nuestro escepticismo, como si de un expediente por idolatrías de aquellos del siglo XVII se tratara, siendo ésta una apreciación que agradecemos al Dr. Enrique Urbano. En cualquier caso sí es revelador el discurso de los campesinos aymaras sobre la eficacia de la sangre humana ofrecida como *wilancha*, y sus inconvenientes al ser ofrecida al altar de los *ispa awichus* del cerro Pachjiri.

dante alcohol sobre el cuerpo, que, después de una *ch'alla* colectiva entre todos los festejantes, se prende fuego, empujando violentamente la vagoneta hacia el interior del socavón. Las variantes son múltiples en este contexto ceremonial de agosto.

El supuesto «crimen» de la niña de Huarina se ajusta a la perfección a las recomendaciones rituales de las *wilanchas* y *mesas* que se ofrecen durante este período en diferentes sectores del altiplano (Fernández 1997; Girault 1988); de hecho no debemos olvidar que en algunas ocasiones el tratamiento de los animales de sacrificio se realiza como si fueran seres humanos, e incluso las ofrendas rituales actúan como sucedáneo ceremonial de las propias víctimas humanas sacrificiales (Abercrombie 1986; Fernández 1995). En este mismo sentido hay que mencionar la tradición de los *kuchus*, seres humanos sacrificados después de un importante agasajo colectivo, que supuestamente soportan sobre sus espaldas, por ejemplo, la estabilidad de ciertas construcciones (Albó 2005: 192); así dicen los campesinos aymaras del puente de Achacachi, cuya estabilidad sólo se consiguió previo sacrificio de un *kuchu* en cada extremo del mismo. La propia cinematografía boliviana contemporánea recoge representaciones figuradas de sacrificios humanos como es el caso expiatorio de *La Nación Clandestina*, del director Jorge Sanjinés, según refleja la tradición del *jach'a tata tansanti* [«danzante»], cuya existencia daban por cierta los pobladores del Cantón de Ajllata y del pueblo de Achacachi, pero asociándola a una costumbre antigua de los «abuelos»²³.

Más allá de lo que pueda ser real o imaginario en este sacrificio humano al cerro Pachjiri, la arqueología andina reciente ha dejado evidencia de sacrificios humanos en algunas cumbres andinas. El caso más famoso y conocido, pero no el único, es el de la momia «Juanita» en la cumbre del volcán Ampatu, sobre el Valle del Colca (Arequipa, Perú). En tiempos mucho más recientes, es también conocido el caso de una sublevación de ayllus del Norte de Potosí contra un patrón al que finalmente inmolaron en la punta de un cerro local por donde pasaba la divisoria entre ayllus.

Gracias a Raquel Nava Cerball, investigadora de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), en La Paz, tenemos una prueba documental que testimonia la conservación y vigencia del altar de los *ispa awichus* en el cerro Pachjiri pasados los hechos del supuesto sacrificio humano; sus fotografías tomadas en 2003 atestiguan otro tipo de intervención bien diferente a la que los rumores atribuyeron a los militares. Parece que los hermanos pentecostales han cubierto la superficie de los altares ceremoniales de Pachjiri, y en especial de los *ispa awichus*, con sus proclamas, en un intento de reconquista simbólica de los lugares sagrados dedicados a los rituales tradicionales²⁴ (Figura 6); las creencias de los hermanos pentecostales inciden en las pautas rituales aymaras, de tal modo que, como comentaban unas caseras del

²³ La danza del *jach'a tata tansanti*, «el danzante», es descrita por A. Paredes Candia (1991: 253-265), quien la relaciona con la costumbre de «los cabezudos» en España, vinculándola así al ciclo ceremonial del Corpus Christi.

²⁴ Agradecemos a Anders Burman sus comentarios sobre el Pachjiri, en especial su apunte relacionado con estas pinturas del altar de los *ispa awichus* (comunicación personal, 52º ICA, Sevilla, 2006). En relación con este punto, es notable la presencia de movimientos evangélicos y protestantes en el seno de las comunidades aymaras, particularmente en las más próximas al lago Titicaca (Albó 2005:193). Las modalidades de relación entre las manifestaciones de las costumbres rituales aymaras y las propuestas evangélicas son múltiples y dife-



Figura 6: Altar de los Ispa Awichus. Cerro Pachjiri, 2003. Fotografía de Raquel Nava Cerball

«Mercado de las Brujas» de La Paz, «la gente ya se ha vuelto cristiana, ya no pagan a la Pachamama». Curiosamente el apelativo de «cristianos» no se refiere tanto a los católicos aymaras, cuya complementación con los rituales andinos es muy habitual, sino a los evangélicos y protestantes. Paradójicamente, la presencia de sus pinturas sobre los altares de Pachjiri manifiestan el valor y relevancia que su culto mantiene entre las comunidades aymaras de la zona, a la vez que testimonian la complicada mezcla expresiva de opciones religiosas patentes en el altiplano.

Al igual que acreditan las imágenes de ciertos textos coloniales, los datos arqueológicos de ciertas cerámicas prehispánicas, o los propios textiles contemporáneos, los cerros continúan siendo uno de los reservorios capitales de las prácticas rituales aymaras. Las pinturas de los hermanos pentecostales no hacen sino validar la incidencia e importancia del cerro Pachjiri y sus altares ceremoniales en la expresión de los rituales aymaras contemporáneos.

renciadas, excluyentes en algunos casos y complementarias en otros (Rivière 1997; Ströbele y Gregor 1989). Lo que con ello ocurre hay que verlo a lo largo del tiempo, porque no siempre son procesos en una única dirección, sino con sus flujos y reflujos, vueltas y revueltas, dependiendo mucho de los cambios de contexto (Albó 2002).

6. Referencias bibliográficas

ABERCROMBIE, Thomas A

- 1986 *The politics of sacrifice. An aymara cosmology in action*. Chicago: The University of Chicago.

ALBÓ CORRONS, Xavier

- 1979 *Achacachi: medio siglo de lucha campesina*. La Paz: CIPCA
 1992 «La experiencia religiosa aymara», en *Rostros indios de Dios*, M. Marzal, coord., pp. 81-140. La Paz: HISBOL - UCB.
 2002 *Una casa común para todos. Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*. La Paz: CIPCA - CLAVE - CED - EZE.
 2005 «Religión aymara», en *Religiones andinas*, M. Marzal, ed., pp. 175-200. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 4. Madrid: Trotta.
 2006 «Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida», en *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*, J. Estermann, coord., pp. 369-406. La Paz: ISEAT - Plural.

ALBÓ, Xavier, Tomás GREAVES y Godofredo SANDOVAL

- 1983 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. 3. Cabalgando entre dos mundos*. La Paz: CIPCA.

ARNOLD, Denise y Juan de Dios YAPITA (comps.)

- 1996 *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. La Paz: HISBOL - ILCA.

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.

BERG, Hans Van den

- 1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA - IDEA.
 1989 *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam: CEDLA.

BERNAND, Carmen

- 1986 *Enfermedad, daño e ideología*. Quito: Abya-Yala.

BERTONIO, Ludovico

- 1984 *Vocabulario de la Lengua Aymara [1612]*. Cochabamba: CERES - IFEA - MUSEF.

BÜTTNER, Thomas, Dionisio CONDORI *et al.*

- 1984 *Diccionario aymara - castellano, Arunakan liwru aymara - kastillanu*. Lima - Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe.

DE LUCCA, Manuel

- 1987 *Diccionario práctico aymara castellano, castellano aymara*. La Paz: Los Amigos del Libro.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1994 «Las illas de San Juan. Fuego, agua, ch'amaka y mesa en una comunidad aymara». *Cuadernos Prehispánicos* 15: 85-106. Valladolid.
 1995 *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: HISBOL.

- 1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- 2002 *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito: Abya-Yala
- 2004a *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, tetimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala
- 2004b «Ajayu, animu, kuraji. La enfermedad del 'susto' en el altiplano aymara de Bolivia», en *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, G. Fernández, coord., pp. 279-303. Quito: Abya-Yala
- 2005 «La hibridación léxica como referencia identitaria aimara. Una 'mesa blanca' en El Alto de La Paz (Bolivia)». *Universos. Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales* 2: 87-102. Valencia.
- En prensa «Miedos sacrificiales. Agosto en el altiplano aymara», en *Espacios del miedo y etnografías de lo fantástico en las fronteras amerindias de la globalización*, F. M. Gil García, coord. Quito: Abya-Yala.
- GIRAULT, Louis
- 1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú* [1972]. La Paz: CERES - MUSEF - QUIPUS.
- HUANCA, Tomás
- 1990 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: HISBOL - CADA
- KESSEL, Juan van y Guillermo CUTIPA
- 1998 *El marani de Chipukuni*. Iquique: IECTA - CIDSA
- MARTÍNEZ, Gabriel
- 1983 «Los dioses de los cerros en los Andes». *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115. París.
- NEWPOWER, Paul
- 1974 «Pachjiri: montaña sagrada de los aymaras». *Boletín Ocasional* 7: 1-5. Chucuito.
- 1988 «Pachjiri». *Fe y Pueblo* 13: 18. La Paz.
- PAREDES, Rigoberto M.
- 1955 *La Provincia de Omasuyu*. La Paz: Ediciones Isla.
- PAREDES CANDIA, Antonio
- 1991 *La danza folklórica en Bolivia* [1966]. La Paz: Librería Editorial Popular.
- RIVIÈRE, Gilles
- 1997 «Bolivie: Le pentecôtisme dans la société aymara des hauts-plateaux». *Problèmes d'Amérique Latine* 24: 81-103. París.
- STRÖBELE-GREGOR, Juliana
- 1989 *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Cukiyawu*. La Paz: HISBOL.
- TICONA, Esteban y Xavier ALBÓ
- 1997 *La lucha por el poder comunal. Vol. 3 de Jesús de Machaca: La marka rebelde*. La Paz: CIPCA
- VERICOURT, Virginie de
- 1999 *Rituels et Croyances Chamaniques dans les Andes Boliviennes*. París: L'Harmattan

YAMPARA, Simón (ed.)

1996 *Reestructuración y retorno del proceso originario de los pueblos aymaras - qhis-hwas*. Pacha nº 4. La Paz: CADA.

YAMPARA, Simón, Saúl MAMANI y Norah CALANCHA.

2007 *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de Julio*. La Paz: PIEB.