

De casa al cerro pasando por la iglesia. El culto al Señor de Quillacas en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)

Francisco M. GIL GARCÍA

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

Recibido: 15 de agosto de 2009
Aceptado: 26 de octubre de 2009

RESUMEN

El Señor de Quillacas es una de las imágenes más veneradas en Bolivia, un Cristo crucificado especialmente considerado por su fama de milagrero, que extiende su protección sobre los ganados. En este trabajo se presenta un estudio etnográfico sobre el origen y la naturaleza de su fiesta en la comunidad de Santiago (Nor Lípez, Potosí, Bolivia), con especial atención a 1) la definición de los elementos propios del *costumbre* tradicional andino y el culto popular a los santos que convergen en ella, y 2) la delimitación de los distintos espacios ceremoniales (tradicionales y católicos) que componen la escena del ritual y la celebración social.

Palabras clave: Señor de Quillacas, Nor Lípez, religiosidad popular, culto a los santos, *costumbre*, espacios ceremoniales.

From Home to Hill through Church. The Cult to the Lord of Quillacas in a Nor Lipez community (Potosí, Bolivia)

ABSTRACT

The Lord of Quillacas is one of the most revered images in Bolivia; it is a crucified Christ especially considered by his reputation as miracle worker, which extends its protection over the cattle. This paper presents an ethnographic study on the origin and nature of his *fiesta* in the community of Santiago (Nor Lipez, Potosí, Bolivia), with special attention to 1) the definition of the elements of Andean traditional *costumbre* (custom) and popular saints-cult that converge on it, and 2) the definition of the different ceremonial spaces (traditional and Catholic) that compose the scene of ritual and social celebration.

Key words: Lord of Quillacas, Nor Lipez, popular religiosity, saints-cult, *costumbre* (custom), ceremonial spaces.

Sumario: 1. Introducción. 2. La comunidad de Santiago y el culto al Señor de Quillacas. 3. *Costumbre* en honor del Señor de Quillacas, 2001. 4. Fiesta del Señor de Quillacas, 2002. 5. Discusión (orientada al análisis de los espacios ceremoniales). 6. Consideraciones finales. 7. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Junto con Nuestra Señora de la Asunción de Urkupiña y la Virgen de Copacabana, el Señor de Quillacas es quizás la imagen más venerada de Bolivia; una imagen en cuya devoción convergen ese catolicismo popular centrado en el culto a los santos y elementos propios de los sistemas religiosos quechua y aymara tradicionales.

Cuenta la leyenda que en algún momento entre los siglos XVI y XVII un grupo de arrieros cruzaba los parajes de Belén, cerca del pueblo de Sevaruyo, en las pampas de Paria, en el actual departamento de Oruro. Entre ellos iba un argentino que llevaba sus mulas a vender o a la feria de Huari o a la de Potosí, según versiones. A la noche se

pusieron a beber, quedándose dormidos a cuenta de la borrachera. A la mañana siguiente, cuando este arriero argentino despertó se encontró solo, abandonado por sus compañeros y sin rastro de sus mulas. Temiendo lo peor se puso a buscar sus animales, y al no encontrarlos, presa de la desesperación, rompió a llorar. Al rato reparó en la presencia de un anciano de barba blanca que lo observaba sentado en unas peñas cercanas. «No llores más –le dijo– y busca tu recua detrás del cerro». Así lo hizo, y encontró sus mulas paciendo tranquilas donde le había indicado el anciano. El arriero volvió para darle las gracias, pero en las peñas no encontró sino una cruz con la imagen de Cristo, a cuyos pies estaban las ropas y la *chuspa*¹ del anciano. Lo llevó todo al cercano pueblo de Quillacas² y siguió su camino. Vendió las mulas, obtuvo un buen dinero y volvió a su hogar, pero en todo ese tiempo no dejaba de soñar con el anciano y el Cristo crucificado. Consultó a un especialista ritual que le aconsejó volver a Quillacas y levantar un santuario en honor de la imagen. Se empeñó en la tarea, pero las obras del templo se derrumbaban continuamente. Entonces otro sabio le aconsejó hacer el santuario con planta de cruz. Así lo hizo, y las obras se terminaron sin problema alguno; un santuario con planta de cruz latina, amplia bóveda y un gran atrio provisto de posas, que está considerado hoy entre las joyas de la arquitectura colonial en Bolivia³.

A raíz de estos sucesos, el Señor de Quillacas, *Tata Quillacas*, pasó a ser tomado como patrono por arrieros y transportistas, aunque su fama de imagen milagrera no tardó en propagar su devoción entre el conjunto de la sociedad⁴, haciendo proliferar capillas y adoratorios a él consagrados y situándole entre los santos patronos de muchas comunidades altiplánicas⁵. Una devoción que, quizás por sus orígenes, quizás por efecto de los movimientos migratorios, se halla fuertemente arraigada en contextos urbanos del Noroeste Argentino y Buenos Aires⁶, y también en el norte de Chile y sur de Perú, y en virtud de la cual cada 14 de septiembre se cuentan por millares los peregrinos que acuden a su santuario principal o que celebran su fiesta en sus lugares de residencia.

¹ *Chuspa*: pequeña bolsa tejida, para colgar al cuello, donde se guardan las hojas de coca, que en las celebraciones rituales se intercambia entre los presentes como expresión socializada del compartir.

² En la actualidad Quillacas es cabeza del Municipio Santuario de Quillacas, en la II Sección de la provincia Avaroa, en el departamento de Oruro.

³ Por su relevancia histórico-artística, el santuario del Señor de Quillacas fue declarado Bien de Patrimonio Cultural de la Nación por Ley N° 2979 de 10 de febrero de 2005.

⁴ Ejemplo del hondo calado social del culto a esta imagen puede verse en la persona del presidente Evo Morales, devoto confeso de un Tata Quillacas al que afirma rezar diariamente, que ha llegado a asegurar públicamente que su poder «es muy grande, por eso podemos seguir con vida. Así como de niño me dio vida para estar sano, le pido ahora que me dé vida para seguir trabajando por el pueblo boliviano; es el único deseo que tengo» (Fuente: Agencia Boliviana de Información, 03/08/2009). Devoción o demagogia, cada cual que piense lo que quiera.

⁵ Atendiendo a la trascendencia de su culto, la tradición y las fiestas del Señor de Quillacas fueron incluidas en el Patrimonio Oral, Cultural y Religioso de Bolivia por Ley N° 3705 de 5 de julio de 2007.

⁶ No deja de resultar curioso que, pese a ser una advocación de Cristo de gran devoción en Bolivia y de fuerte raigambre popular ligada al ganado, el Señor de Quillacas apenas haya llamado la atención de los etnógrafos que trabajan en el campo boliviano. Sin embargo, sí abundan los estudios que analizan este culto desde la perspectiva de la construcción identitaria y el mantenimiento de redes sociales entre migrantes bolivianos que residen en Jujuy o Buenos Aires, donde la fiesta ha olvidado el componente ganadero y ha perdido su naturaleza de *costumbre* para transformarse en una manifestación de culto a los santos desde el catolicismo popular (v.gr: Colatarci 1984, 2000; Guzmán 2006a, 2006b; Rubinelli 2000; Sadir 2001).

La comunidad de Santiago K⁷, en la provincia de Nor Lipez (Potosí, Bolivia), es uno de esos lugares donde el Señor de Quillacas ocupa un puesto destacado en el panteón de vírgenes y santos patronales, y donde se le festeja con especial apego combinando en las celebraciones en su honor la devoción a la cruz que lo representa y el *costumbre*⁸ local. A estas celebraciones dedicaré las páginas que siguen, poniendo especial interés en el análisis de los diferentes espacios ceremoniales que les sirven de escenario, y contraponiendo así el carácter de las distintas prácticas desarrolladas en el ámbito doméstico, la iglesia y el cerro. Para ello me basaré en material de mis trabajos de campo en esta comunidad en septiembre de 2001 y 2002, a los que por diferentes razones todavía no había encontrado la oportunidad y el modo de, por así decirlo, meterles mano. Describiré primero un *costumbre* en honor al Señor de Quillacas celebrado –fuera de la fecha canónica– en el ámbito doméstico de una familia de esta comunidad de Santiago (2001), para a continuación detenerme en los pormenores de una fiesta del Señor de Quillacas que entonces trataba de reimpulsar, de acuerdo con unos cánones más tradicionales, un culto que a consecuencia de la crisis económica y la desidia de los comuneros había prácticamente caído en el olvido (2002). Luego de estas dos descripciones etnográficas plantearé una discusión orientada, por un lado, a la caracterización de los elementos propios del catolicismo popular del culto a los santos y de las tradiciones indígenas que se dan cita en la festividad del Señor de Quillacas, y por otro, al análisis de los diferentes espacios ceremoniales implicados en su celebración.

2. La Comunidad de Santiago y el culto al Señor de Quillacas

Al sur del Salar de Uyuni, a unos 3.800 m.s.n.m., la comunidad de Santiago se ubica en la zona fértil del Altiplano de Lipez, una región considerada como la más árida de Bolivia a consecuencia de su extrema sequedad y salinidad y de sus bajas temperaturas. Con aproximadamente 80 familias (en torno a los 400 habitantes), en Santiago abundan los niños y los adolescentes (más de un tercio de la población total), y faltan los jóvenes, que suelen emigrar temporalmente para seguir sus estudios o para buscar trabajo, a Uyuni, Potosí, Oruro, La Paz o a los vecinos Argentina y Chile.

Como ya he señalado en otras páginas (Gil 2007a, 2007b), los santiagueños se sienten simplemente eso: santiagueños. No exaltan una identidad indígena u originaria, y tampoco la buscan ni la reivindican. Aunque cultivan papa y quinua como base de su economía y de su alimentación, y a pesar de que la mayor parte de las familias posee

⁷ Pudiera pensar algún lector que, siguiendo una práctica frecuente en algunas etnografías clásicas, se está 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 utilizan el nombre completo a efectos oficiales, y ocasionalmente para diferenciar a su comunidad de la vecina Santiago Chuvica, de manera que, siguiendo los usos de la toponimia local, y a efectos prácticos de escritura y lectura, en lo sucesivo emplearé el nombre corto de comunidad de Santiago.

⁸ *Costumbre*: como concepto genérico, ritual indígena andino, y muy especialmente aquel que implica una participación colectiva.

un pequeño huerto donde siembra habas, cebollas, zanahorias y a veces hasta consiguen cosecharlas, no se dicen campesinos. Aunque crían ganados de la tierra y –ayer más que hoy– algunos corderos⁹, y aún cuando muchos de los varones de edad avanzada se dedicasen a las caravanas de llamas en su juventud, no se dicen pastores. Junto a estos modelos económicos, el anhelo de buena parte de la comunidad es el de llegar a ingresar plenamente dentro de los circuitos turísticos que atraviesan el Altiplano de Lípez conectando los salares de Uyuni y Atacama (Chile), luchando por poner en marcha y por mantener proyectos de desarrollo local autogestionados relacionados directamente con la puesta en valor y la explotación del sitio arqueológico de Laqaya (Gil 2006).

Mayoritariamente, los santiagueños hablan en español, mantenido el quechua por la gente de más edad –monolingües las mujeres, bilingües los hombres–, conocido por la población de mediana edad y casi perdido entre adolescentes y niños a pesar de los empeños del Ministerio de Cultura de Potosí por alcanzar una educación bilingüe; en realidad, el quechua queda reservado para algunas fórmulas y letanías en los *costumbres*, para la conversación reverencial con los ancianos o para esa intimidad doméstica donde la presencia de un antropólogo puede llegar a resultar incómoda.

No se sienten herederos de los *chullpas*, los antiguos premolares, los *gentiles* de quienes hablan las fuentes coloniales, porque éstos pertenecen a una humanidad salvaje en los albores de la civilización y porque, sobre todo, no eran cristianos. Tampoco de los incas, a quienes acusan de haber impuesto su tiranía a los *chullpas* hasta extinguirlos; unos incas que, según la mitohistoria local, llegaron, tiranizaron y se fueron, dejando a su paso, eso sí, un paisaje domesticado. Mucho menos de los españoles, pues dicen que sus antepasados ya estaban ahí cuando éstos aparecieron, habitando una serie de pueblos fundados por tres jinetes míticos que llegaron del norte y siguieron su cabalgar hacia el sur. Los santiagueños se sienten sólo eso, gente de Santiago; en honor del Apóstol, que se apareció milagrosamente sobre las ruinas de una iglesia que nunca lograban mantener en pie, renombraron a la comunidad (antes Chuquilla) en un tiempo perdido entre la memoria y el mito. Sin embargo, al mismo tiempo que santiagueños, o incluso por encima de serlo, algunos miembros de la comunidad se sienten «chilaleños», oriundos de la estancia Chilalo.

Cabecera de cantón, a Santiago estaban adscritos algunos villorrios y estancias que con el tiempo fueron emancipándose. Una de estas estancias es Chilalo, a media jornada de camino desde Santiago, bordeando el piedemonte del cerro Lliphi¹⁰. En ella vivían algunos vecinos de Santiago, fundamentalmente dedicados a la cría y pastoreo

⁹ Como consecuencia del terrible invierno de 2001 y de las sequías prolongadas, la cabaña de llamas de la comunidad de Santiago se ha visto reducida notablemente. Para ese año, por ejemplo, el total de cabezas ascendía a unas 400, más de tres cuartas partes en manos de don Enrique Quispe, a quien enseguida presentaré; en la actualidad, a pesar de que algunos vecinos hayan podido ir recuperando sus hatos pequeños, dudo que el total supere los 500 animales. Por otra parte, y a consecuencia de la crisis económica que se padece en la región, la cabaña de ovinos prácticamente ha desaparecido, y en la actualidad son pocas las familias que aún conservan algunos animales. Como es lógico, esta reducción de los rebaños repercute notablemente en la presencia de carne dentro de la dieta diaria de los santiagueños, aunque ése es un asunto que escapa al objeto de estas páginas.

¹⁰ La comunidad de Santiago se encuentra encajonada entre los cerros, Qaral y Lliphi (ambos por encima de los 5.000 m.n.s.m.), *malkus* de la comunidad cuya presencia resulta imposible obviar: entorno a ellos giran diversos episodios mitohistóricos del ciclo local y regional, a ellos se destinan libaciones de diversa naturaleza en el transcurso de los *costumbres*, y el primero de ellos sirve además de escenario para el principal rito del

de llamas, que paulatinamente empezaron a pasar más tiempo en la comunidad y menos en la estancia, hoy convertida en un puñado de casas prácticamente abandonadas que sólo reciben a sus moradores muy de tanto en vez, para atender a las faenas del campo y/o los ganados. No puedo detenerme en estas páginas a profundizar en ello, pero sí me gustaría dejar constancia de que los representantes del sector más tradicional de la comunidad de Santiago o son chilaleños o descendientes de, pues en realidad casi todos ellos están emparentados entre sí. Cotidianamente se identifican como santiagueños, pero para determinadas fiestas y *costumbres*, por encima de ello, se van a sentir chilaleños, un gentilicio expresado con orgullo que empiezo a pensar —aunque todavía he de profundizar en ello— equivaldría a decir «santiagueño viejo».

Una de estas fiestas y *costumbres* donde se deja notar el orgullo de ser de Chilalo entronca con el culto al Señor de Quillacas; un culto que nació en la estancia en un tiempo del que ya no queda memoria, y que mediando la década de 1990 fue trasladado a la comunidad de Santiago. Éste es el motivo de que el Señor de Quillacas ocupe un puesto de segunda fila entre los santos patronos de la comunidad, como también de que sean los chilaleños quienes mayor devoción le guarden y por tanto quienes se encarguen de su fiesta. Por otra parte, si el Señor de Quillacas es una advocación de Cristo vinculada a los ganados, no hay que olvidar que tradicionalmente la gente de Chilalo han sido los «señores del ganado» en Santiago.

Nepomuceno Exequiel es uno de estos chilaleños de pro, bien dispuesto para la conversación, bromista, notablemente ágil para su edad a pesar de que su vista empieza a fallarle —resultado de años de trabajar como soldador en Chile sin reparar en mínimas medidas de protección—. Ya de niño acompañaba a sus mayores en la caravana, siendo éste su oficio durante buena parte de su juventud, hasta que las circunstancias, como a tantos otros, le obligaron a emigrar en busca de trabajo; a su vuelta, pasó a ocuparse de los ganados de Enrique Quispe. Fue él quien me relató los orígenes del culto al Señor de Quillacas en la estancia Chilalo, donde según cuentan apareció su imagen, y su traslado a Santiago:

«Es la fiesta de mucho tiempo. Cuando yo estaba changuito hacían la fiesta en la estancia Chilalo. Este santo dicen que era de mis tatarabuelos, y en ese tiempo la fiesta se ha creao en la estancia».

«Bueno, dice un cuento que igualito que aquí... bueno, es más bajito... ahí dice que ha aparecido [la imagen del Señor de Quillacas]. No lo han traído de ninguna parte. Según un abuelo, ahí lo han encontrado. Una crucita. Por eso hicieron ese calvarito allá en Chilalo. [...]. Incluso había su capillita abajo, pero finalmente, cuando a Quillacas trajimos aquí [a Santiago], en la iglesia lo hemos dejao».

«En la estancia había bastante gente más antes: la familia de nosotros. Pero buscando fuente de trabajo nos hemos dispersao; a todas partes hemos ido. Finalmente ya no ha quedao mucha gente, y Quillacas estaba casi botao allá. [...]. Antes en la estancia iba mucha gente, y ya no había casas en la estancia. De aquí tenían que ir con sus ollas, y movilidad era problema, lo del sacrificio... Iba mucha gente y no había donde alojarse. Por eso lo hemos traído aquí a Quillacas, aquí, a Santiago» (Nepomuceno Exequiel, 59 años. Santiago, 2002).

ciclo anual, el Llamado de Lluvia. Para un análisis pormenorizado del protagonismo de estos dos cerros en la ritualidad paisajística de Santiago, ver Gil 2008a.

Así, para la fiesta, se saca la cruz del Señor de Quillacas de la iglesia y se la lleva en procesión hasta el calvario principal de la comunidad, aquel que se emplaza en lo alto de una colina entre los cerros Qaral y Lliphi¹¹, y que sólo se utiliza con motivo de esta celebración y de la del patrón Santiago. En este calvario, adornado con flores de plástico, está alojada de manera permanente otra imagen, más pequeña. Según me dice Nepomuceno,

«siempre hay también otro Quillacas, otro cristito, ahí arriba. Pero ése no se usa, sólo pasando en fiesta de él. Era uno de más antes, y por eso lo hemos llevado allá arriba. Ahora pensamos, para años, poco a poco, arreglar ese calvario de ahí arriba. Poner la puerta, y ese Quillacas que estábamos llevando [desde la iglesia], que se quede ahí mismo siempre. Ése es su sitio. Ésa es la fiesta del Señor de Quillacas» (Nepomuceno Exequiel, 59 años. Santiago, 2002).

Cabría deducir que la imagen del calvario, más pequeña y antigua fuera la original, aquella aparecida milagrosamente en Chilalo, mientras que la de la iglesia, más grande y de colores más vivos, fuese moderna. Sin embargo, los comuneros no se ponen de acuerdo en este punto, y mientras unos señalan que la original está en la iglesia, que es donde deben estar los santos patronos, otros apuntan lo contrario, que el sitio del Señor de Quillacas es el cerro y que la imagen original es aquella que se guarda en el calvario. Sea como fuere, esta duplicidad de imágenes estaría marcando ya una diferenciación de espacios ceremoniales: la iglesia de la comunidad y el calvario de/en el cerro. Junto a ellos, la casa de quien, habiéndose «promesado» con la imagen, corre con los gastos de la fiesta y confía en ganar el favor de este Cristo con fama de benefactor:

«Milagroso es, pues. Cuando alguien se promesa con él, dice que les acompaña en todo: en la chacra, con llamas... Dice que todo les va bien, ¿no? Le da todo. Así nos han contado. Harto milagroso dicen que es el Señor de Quillacas» (Nepomuceno Exequiel, 59 años. Santiago, 2002).

3. *Costumbre en honor del Señor de Quillacas, 2001*

Llegué a Santiago por primera vez un 28 de agosto de 2001, un día antes de que don Enrique Quispe celebrara un *costumbre* en su casa para dar gracias porque sus llamas habían salido bien paradas de un invierno especialmente crudo y para pedir por una buena siembra y mejor cosecha, pues a fines de agosto y primeros de septiembre es cuando la comunidad está sembrando papa. Al poco de instalarme ya me habían arreglado una cita, y a la mañana siguiente me acompañaban a casa de don Enrique para asistir a lo que me presentaron como una tradición «del tiempo de los abuelos».

El anfitrión estaba sentado en un rincón en el patio de la casa, acullicando coca, como apartado de toda la celebración. Anciano de 87 años, casi ciego, bastante sordo,

¹¹ Esta colina es en realidad parte del piedemonte del cerro Qaral, sobre cuya falda se asienta la comunidad, y cierra por el noroeste la hoyada que se forma entre este cerro y el Lliphi.

y con dificultad para mantener una conversación en español, me habló de cómo antes había muchos más ganados en Santiago, pero que el rigor de los últimos inviernos había mermado bastante los rebaños («Antes, [los santiagueños] poco sembraban, más con ganado andaban. Ahora, muy poco queda y casi es al revés»), y que la falta de trabajo era causa de que la gente emigrara y a él ya casi nadie le comprase animales. Por eso está haciendo el *costumbre*, para pedir suerte, prosperidad, multiplicidad de rebaños y sembradíos, dinero.

Poco después de nuestra breve charla, don Enrique desapareció; se metió en la casa —estaba cansado, me dijeron— y no salió hasta el momento de las despedidas, cuando todos los presentes fueron pasando a agradecerle la invitación. La celebración del *costumbre* quedó así en manos de parientes y amigos. Como deferencia, a mí me sentaron en la mesa presidencial¹², desde donde pude observar con detalle el desarrollo de la acción ritual/ceremonial, comentada directamente por quienes estaban dirigiéndola. Sólo unos días después supe que, de manera indirecta, fuera de fecha y un poco «a su manera», don Enrique había ofrecido aquel *costumbre* en honor al Señor de Quillacas. Es por eso que he decidido incluir algunas referencias al mismo en este trabajo; referencias relacionadas básicamente con el sacrificio de la llama (*wilancha*)¹³, la *ch'alla*¹⁴ de la casa y la preparación de la *mesa* de ofrendas.

Según me comentó Nepomuceno, no habría unas pautas establecidas para la celebración del *costumbre*:

«lo hacemos según nos parece. Algunos prenden su coíta¹⁵ ... Se añaden *suplicos*¹⁶, se prepara su platito¹⁷ ... Una llama hace 'el viaje', que llamamos. Así hacemos. Como siempre hacemos. Nada más» (Nepomuceno Exequiel, 58 años. Santiago, 2001).

¹² Integran la presidencia del *costumbre* doña Plácida, mujer de don Enrique, Nepomuceno Exequiel, Marcos Calcina, un pariente muchos años emigrado a Chile y recién reinstalarse en Santiago, y Juan Bernal, a quien se recuerda por haber contratado una banda de música el año que pasó el cargo para la fiesta. Junto a ellos, y como consecuencia de mi incorporación a la mesa en calidad de invitado, Aurelio Valda Calcina, mi cicerone en aquella jornada, que modestamente se mantendría todo el tiempo en un segundo plano.

¹³ Jugando a las ambivalencias, se llama *wilancha* tanto al sacrificio de sangre como al animal sacrificado (*wilanchado* o *wilanchado*). Entendido como un acto de comunión con el universo, este sacrificio u ofrenda lleva implícitas las ideas de reciprocidad y solidaridad. La sangre derramada tiene un valor compensatorio destinado a restablecer el equilibrio cósmico, al mismo tiempo que opera a la manera de un don que ha de ser devuelto con creces —por eso sólo se ofrece a las entidades tutelares que se comportan como *gente*, y nunca a las consideradas abusonas—. Al mismo tiempo, en tanto que el sacrificio es realizado en un contexto ceremonial-festivo, contribuye a mantener y exaltar las identidades locales y a estrechar lazos sociales.

¹⁴ Aspersión o libación que se efectúa en todo acto ritual/ceremonial andino, destinada a agradar a las entidades tutelares y/o a marcar los espacios ceremoniales, ya sea con alcohol, vino, cerveza, agua de vertientes o la sangre del animal sacrificado. Según contextos, la *ch'alla* puede operar también a modo de consagración de la acción ritual en su conjunto.

¹⁵ Coa o *q'uwa*: planta herbácea que crece por encima de los 3.000 m.s.n.m., de olor penetrante, que al quemarse produce una intensa humareda. Además de ser prendida para purificar el ambiente del espacio ceremonial, es considerada como el aderezo de la ofrenda.

¹⁶ *Suplico*, también llamados *misterios* o, particularmente en el ámbito urbano, *suertes*. Semejantes a galletas rectangulares hechas de cal y azúcar —generalmente coloreadas, aunque también pueden presentarse en blanco—, sobre ellos está impreso en relieve un motivo relacionado con el contexto simbólico de la ofrenda, la petición elevada o el carácter de la entidad tutelar a la que ésta va dirigida.

¹⁷ Evidentemente, este «platito» hace referencia a la *mesa* u ofrenda que a lo largo de la celebración se va a ir componiendo, y que describiré a continuación.

Sin embargo, por debajo de esta aparente improvisación sí existe un orden establecido que marca quién aporta qué y quién hace qué y cuándo lo hace, aunque por cuestión de espacio y concreción en la cuestión de los espacios ceremoniales, no puedo entretenerme en detallar¹⁸.

Tras el sacrificio de la llama (acto consustancial a todo *costumbre*), se procede al carneo del animal¹⁹, base del banquete que se ofrecerá más tarde a los presentes²⁰. El corazón se quema como ofrenda a la Pacha Mama, y también son quemados los pulmones luego de haber «mirado» en busca de augurios. Con su sangre se ofrecen libaciones a los cerros, a los puntos cardinales y *ch'allan* el patio y las diferentes estancias que componen la casa de don Enrique, así como una representación de aquellos bienes más preciados de la familia²¹, sacados al patio en parte como muestra de ostentación, en parte para que a través de la *ch'alla* les llegue parte esa buscada suerte y así puedan, a través del uso, contribuir a la prosperidad de sus poseedores (Figura 1).

Entretanto, a medida que se va cocinando el banquete, los miembros de la mesa presidencial se ocupan en preparar la ofrenda al tiempo que rezan (en quechua) letanías diversas. A través de ellas se invoca al «señor de los ganados»/Quillacas²², a la Pacha Mama, a los cerros, al Patrón Santiago y otros santos y vírgenes de la comunidad, y se pide por suerte, trabajo, dinero, salud para don Enrique, su familia y el conjunto de los presentes, para que la lluvia llegue oportunamente, la siembra vaya bien, se obtenga una buena cosecha, se multipliquen los ganados, etc. En un plato, sobre una capa de hojas de coca, se coloca la figurita de una llama modelada con harina y sebo y se añaden *suplicos* con diferentes motivos. Igual que los miembros de la presidencia toman sus traguitos de alcohol («purito» y «rebajado» o «preparado» con agua caliente), e invitan a beber a todos los presentes, también a la *mesa* se le ofrece su trago: *ch'allarico*. A medida que avanzan las letanías se añade más hoja de coca. Finalmente,

¹⁸ Es el *pasante* quien, generalmente cumpliendo con una promesa, organiza la fiesta o el *costumbre*, asumiendo los gastos (o buena parte de los mismos) de ornamentación, banquete, bebida, música, etc. Para ello, no es extraño que cuente con el apoyo económico de uno o varios *padrinos*—un vínculo frecuentemente reforzado a través de relaciones de compadrazgo—. Del mismo modo, también suele contar con *colaboradores* que le ayuden en la organización y el desarrollo de la celebración. Todos ellos van a ocupar un papel protagónico en la fiesta, más o menos visible y más o menos próximo (en términos espaciales) al pasante o la presidencia según sus cometidos particulares.

¹⁹ «Si no hay varón, la mujer puede [carnear]—me explicó Nepomuceno—. Pero si hay varón, varón. Cuando no hay, la mujer puede, pero quien más, varón». A la hora de explicar esta asignación de roles en función del género fue taxativo: «Porque lo hace mejor».

²⁰ Según me indicó Aurelio (31 años), «todito de la llama se asa. Una partecita se queda para él [don Enrique], pero depende. Si él tiene cariño a la gente, entonces también se asa».

²¹ Componían este conjunto de objetos diferentes aperos de labranza y pastoreo, herramientas, una carretilla, mantas y elementos de menaje doméstico, una pequeña caja de caudales, una bicicleta, una máquina de coser y un radiocasete de grandes dimensiones. En suma, una representación metonímica de los miembros de la familia, atendiendo al género y la edad, que asimismo simboliza aquellas actividades a través de las cuales ha de llegar la buscada prosperidad que se pretende propiciar con el *costumbre*: la agricultura, la ganadería y las actividades domésticas.

²² Al traducirme el contenido de estas letanías, Aurelio se refirió al «señor de los ganados», que entonces yo interpreté como esa entidad tutelar andina que representa al cerro o, mejor dicho, al «dueño del cerro». Cuando días después me enteré de que este *costumbre* había sido celebrado en honor del Señor de Quillacas, y sabiendo de la relación de este Cristo con los ganados, pensé que éste—y no tanto el cerro—podía ser ese «señor» invocado en las letanías; planteada esta hipótesis a Aurelio y a Nepomuceno, ambos la confirmaron como si, en el contexto particular de la celebración, se tratara de algo más que evidente.



Figura 1: Costumbre en casa de don Enrique Quispe (29/09/2001). En primer término, presentación de los alimentos que serán compartidos por todos los presentes. Detrás, aquellos «bienes de prestigio» que han sido *ch'allados*, y la mesa presidencial. (Fotografía del autor, 2001)

la ofrenda es adornada con lanas de colores y se quema, en el mismo lugar donde ya habían ardido el corazón y los pulmones. Según diría Nepomuceno, la coca es «para llevar la intención»²³, y la ofrenda se quema «para dar gracias, que [a través del humo] arriba llegan».

En este punto termina la parte ritual de la celebración. «De ahí –como me señaló Marcos Calcina– vamos tomar sopa, su asadito, y ahí se termina. Después, vamos tomar su alcohol. Siempre tomamos. Así se hace. No hay costumbre sin sus traguitos». Dicho de otro modo, tras la quema de la ofrenda el *costumbre* se torna una reunión social de marcado carácter festivo: «Ahora vamos a *ch'allar* –concluiría Nepomuceno–. Vamos *ch'allar* harto. Y vamos a tocar anata. Anata, ¿sabe?, es como un palo, y suena bien. Siempre se toca cuando hay *costumbre*. Y en carnaval. Como una flauta es. Suena bien, lindo es». (Volveré sobre la cuestión musical más adelante.) Todos los presentes comparten comida y alcohol en un banquete cuyas sobras son repartidas entre los asistentes al tiempo de las despedidas, momento éste, como señalé, en el que don Enrique volvió a hacer acto de presencia. Avanzada la tarde, después de todo un día de *compartir*, se da por concluida la celebración de este *costumbre* con la oración (en español) del Padre Nuestro. Los presentes nos retiramos, salvo los más allegados, que se quedan para seguir celebrando en la intimidad del hogar.

²³ Intención evidentemente buena, reverencial y suplicante. Por eso, a la hora de sacrificar un animal en el marco del *costumbre* se le introducen también hojas de coca en la boca. (Hojas de coca y algún mechón de pelo, que, dicho sea de paso, además de esta función simbólica, dificulta la respiración del animal, amortigua su estertor y facilita su muerte, siempre por degüello).

4. Fiesta del Señor de Quillacas, 2002

Corría el rumor a primeros de septiembre de 2002 de que ese año no habría fiesta para el Señor de Quillacas; aún nadie había asumido el cargo de alférez, e incluso algunos comentaban que las autoridades de la comunidad deberían intervenir, pues era una fiesta que se estaba perdiendo. Finalmente, a escasos días de la fecha, Nepomuceno Exequiel decidió asumir el cargo. Recordando la competencia que en el pasado había para pasar la fiesta, y lamentando que la gente haya dejado de lado al Señor de Quillacas, él mismo me explicó sus motivos:

«No había quien agarre el *alferato*, y tres años yo voy a ser. Tres años voy a ofrecer este *costumbre*. Como tengo ganadito, entonces voy a poner tres años. Dos llamas más voy a poner, una en cada año. Este año puse y otros dos más. Salvo que alguna persona quiera comprarme llama y hacer él la fiesta... Entonces ahí ya. Que se promese alguien, y ahí yo dejo. Pero si no, no queremos dejar la fiesta de Quillacas. Eso he pensado. Este Quillacas, como dice que es milagroso, no conviene dejarle a un lao, ¿eh?» (Nepomuceno Exequiel, 59 años. Santiago, 2001).

Y acto seguido se apresuró a justificar que no sólo se hacía cargo de la fiesta por la fama milagrosa de este Cristo, sino que lo hacía con toda su fe y en parte dolido por el hecho de que la gente ya no se acuerde de él como se merece («¡Cómo ha quedao! Pa'qué lo vamos a dejar, si ese Quillacas es realmente de nuestros tatarabuelos»).

Así, a primera hora de la mañana del 14 de septiembre la casa de Nepomuceno ya bullía de actividad. Sacrificado un llamo de gran tamaño, él mismo procedió a *ch'allar* con sangre las diferentes estancias en torno al patio central (en forma de una U abierta hacia el cerro Lliphi), la leña almacenada al costado de una de ellas, una sogá de arriero extendida en el suelo longitudinalmente como saliendo del patio hacia la pampa y el cerro²⁴, y también en dirección al propio cerro. Entretanto, las mujeres empiezan a guisar, y la presidencia del *costumbre*²⁵ procede a componer la ofrenda.

Sentados en el centro del patio en torno a una manta doblada que hace las veces de *tari*²⁶, los oficiantes se sirven de dos campanitas²⁷ para instar a los asistentes a intercambiar sus *ch'uspas* y al mismo tiempo aportar algunas hojas de coca a la *mesa*. A ella se unen el corazón del animal sacrificado –que ya está siendo carneado–, algunos pelos del hocico, un mechón de vellón y un pedazo de carne. Entre letanía y letanía (siempre en quechua) se bebe alcohol y se coquea, al tiempo que también se ofrece

²⁴ Actuaría esta sogá de arriero como metonimia del ganado de Nepomuceno (y de la comunidad en su conjunto), que abandona el espacio doméstico (domesticado) de la casa hacia los parajes salvajes del cerro bajo la protección del Señor de Quillacas. Volveré sobre ello más adelante.

²⁵ Componen la presidencia Nepomuceno, doña Cornelia, su esposa, y una hermana de ésta. Cuando el *costumbre* se traslade al calvario en el cerro, se unirán a ella Fermín Bernal Ticona, Marcos Calcina y Juan Bernal, cuñado de Cornelia.

²⁶ *Tari*: tapete cuadrado que, como si de un microcosmos simbólico espacialmente delimitado se tratase, hace las veces de «mantel» para la composición de la *mesa* de ofrendas. En otro contexto, sirve asimismo para que el especialista ritual guarde sus hojas de coca y, desplegándolo, «mire» en ellas.

²⁷ Campanitas de bronce como las que se cuelgan al cuello del «animal delantero» que guía a la tropa de llamas en sus desplazamientos. Otra vez más los vínculos entre el Señor de Quillacas, los ganados y los arrieros. De hecho, las dos campanitas utilizadas en este *costumbre* estaban unidas entre sí mediante una sogá de arriero en color rojo.



Figura 2: Almuerzo de mediodía durante la fiesta del Señor de Quillacas (14/09/2002). Abajo a la izquierda, *mesa* de ofrendas, donde se distinguen una bolsa de hoja de coca y otra con cal, las dos campanas para los toques de atención, vasitos para el trago, una pava con alcohol «preparado», un bidoncito con «licor de piña». En primer término, la manta que envuelve la piel de la llama sacrificada. (Fotografía del autor, 2002)

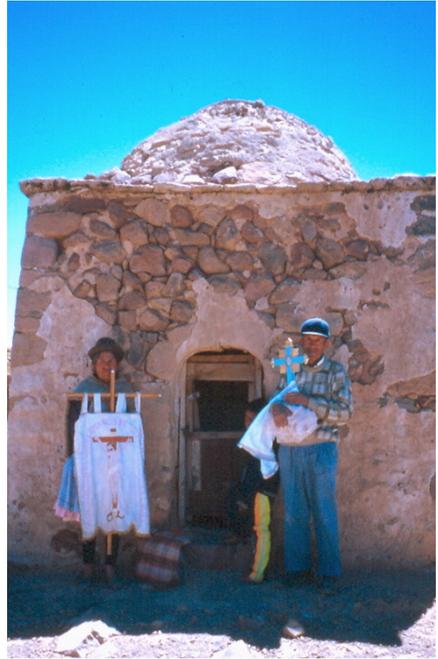


Figura 3: Nepomuceno Exequiel y su cuñada junto a la puerta del calvario, con la cruz y el estandarte del Señor de Quillacas. (Fotografía del autor, 2002)

ch'allarico a la *mesa*. Con la piel de la llama se trata de recomponer el cuerpo del animal, que es envuelto en una manta y añadido también a la *mesa* (Figura 2). El ambiente es tranquilo, de preparativos diversos, con gente que va y viene; las cocineras ofrecen una sopa de quinua como tentempié. De repente, un remolino (¿casualidad o esperada señal?) levanta una gran polvareda que pone a todo el mundo en desbandada: a mediodía hay que estar en la iglesia.

La *mesa* es retirada directamente doblando la manta que sirve de *tari* sobre el conjunto de elementos y todo queda recogido y listo para ser subido luego al calvario. De manera desordenada, se abandona la casa y se acude a la iglesia, donde no se desarrolla ceremonia alguna ni se rezan oraciones. Simplemente se prenden unas velas y un sahumero mientras se recogen la cruz y el estandarte del Señor de Quillacas. Eso es todo. A toque de campana –algunos chicos han subido a la torre para hacer de campaneros– se sale de la iglesia, en silencio y de manera procesional, camino del calvario en el cerro; abren la marcha Nepomuceno y su cuñada portando la cruz y el estandarte (Figura 3).

Llegando al calvario, los tres miembros de la presidencia entran a colocar la cruz y a prender velas y sahumeros; como paso previo, Nepomuceno *ch'alla* las paredes interiores con alcohol y sangre de la llama sacrificada (Figura 4). También *ch'alla* en dirección a los cuatro puntos cardinales, a los dos cerros Qaral y Lliphi y a la comu-



Figura 4: Cruz del Señor de Quillacas emplazada en el interior del calvario, rodeada de velas y sahumerios. Sobre las paredes, sangre asperjada. (Fotografía del autor, 2002)



Figura 5: Desde el calvario en el cerro Qaral, Nepomuceno Exequiel ofrece libaciones de alcohol al cerro Lliphí. Sobre la ladera de éste, un gran canchón para el ganado. (Fotografía del autor, 2002)

nidad de Santiago (Figura 5). La gente se acerca a «saludar» al Cristo a medida que van accediendo al recinto del calvario²⁸.

Por su parte, Fermín Bernal Ticona, chilaleño de pro de 75 años, *Tata Umachi* de la comunidad (máxima autoridad ritual, ver Gil 2008a: 231 nota 5), enciende una fogata entre el calvario y la puerta de entrada al recinto, donde quema el corazón –los pulmones, después de ser «mirados», ya habían sido quemados en el patio de la casa– y un atadito hecho con el mechón de vellón, los pelos del hocico, el pedazo de carne y un poco de sebo. Una vez extinto el fuego, remueve las cenizas en busca de augurios.

Concluidos estos rituales, la presidencia ocupa su posición pegada a la pared este del recinto. La cruz está dentro del calvario, pero el estandarte se sitúa en una esquina, próximo a ellos. Junto con los más allegados cierran un ángulo en torno a la *mesa* (Figura 6); el resto de los asistentes estamos dispersos por la mitad este del recinto, a ex-

²⁸ El conjunto arquitectónico del calvario está compuesto por un pirca doble de poco más de 1 m de alto por 0,5 m de grosor, que delimita un recinto más o menos cuadrado de 11-12 m de lado, con dos puertas: una en el frente, mirando a la comunidad de Santiago, y otra en la esquina SE. El calvario en sí es un cubo de aproximadamente 3 m. de lado, con gruesas paredes de mampostería enlucida, sobre el que se levanta una falsa cúpula que añade otro metro a la altura total de la construcción. En su interior estrecho, la pared del fondo descende en cascada escalonada, con dos nichos en la parte superior. Adosada al interior de la pirca E y a parte de la pirca N discurre una hilera de piedras aparejadas a modo de bancada (donde en esta ocasión se situó la presidencia del *costumbre*). En toda la cara interior del pircado, a ras de suelo, se abren numerosas hornacinas que son empleadas para la fiesta de las *alashitas*, a fines de enero, a modo de puestos de compra-venta de miniaturas que representan «ilusiones» y «abundancias»; la pampa que se extiende al S-SE tras el perímetro del calvario está sembrada de estas construcciones en miniatura (sobre esta fiesta y el Equeco, «patrón» de la misma, ver Paredes 1995: 78-84, 287-290).



Figura 6: Fiesta del Señor de Quillacas en el calvario. Presidencia del *costumbre* en torno a la *mesa*. (Fotografía del autor, 2002)



Figura 7: Terminado el *costumbre* en el cerro, sacado de la cruz del Señor de Quillacas del calvario para ser devuelta a la iglesia de la comunidad. Nepomuceno Exequiel eleva una última plegaria e invita a los presentes a un último trago. (Fotografía del autor, 2002)

cepción de los niños, que juegan dispersos. El *costumbre* ha entrado ya en esa fase de reunión social. El intercambio de *ch'uspas* y de tragos es ahora mucho más fluido, y también los aportes de coca al *tari*. Algunos presentes ofrecen monedas; otras veces es «el banco» quien, desde la presidencia, las reclama a toque de campanitas. Se agradece a la presidencia la invitación a compartir el *costumbre* con el regalo de medias y ropa interior, algo que causa grandes risas y alborozo. Ante la insistencia de los asistentes, algunos chicos interpretan alguna pieza musical, pues los más mayores llevan ya rato rememorando tiempos pasados cuando la fiesta era amenizada por bandas de sicuris y zampoñas.

La hora de regresar se aproxima. Por tres veces se ofrece *ch'allarico* a la *mesa*, dando así por concluida la sesión. Todos los acullicos escupidos, que habían ido juntándose, son enterrados en un pequeño pocito excavado ex profeso junto a la puerta de entrada al recinto. La gente se arremolina en torno al calvario, de donde va a sacarse la cruz para ser bajada nuevamente a la comunidad; se arrodillan para recibirla y Nepomuceno eleva una última plegaria, tras la cual servirá a todos los presentes un último trago (Figura 7). Vuelve a formarse una línea procesional encabezada por la cruz y el estandarte del Señor de Quillacas, se da una vuelta levógira al calvario y se acomete la bajada.

En el descenso, sin embargo, el grupo se va disgregando. La mayoría se desvía hacia casa de Nepomuceno, para ir preparando el banquete, y sólo unos pocos acompañan a la presidencia hasta la iglesia para devolver la cruz y el estandarte. Éstos entran en el sagrado al toque de campanas, dando una vuelta dextrógira al recinto antes de ingresar al templo, adonde devolverán ambos elementos del mismo modo que fueron cogidos por la mañana: sin ninguna ceremonia.



Figura 8: Últimos momentos de la fiesta del Señor de Quillacas en la intimidad del hogar de los pasantes, donde éstos y sus más allegados permanecerán celebrando hasta entrada la noche (Fotografía del autor, 2002)

Según supe luego, Fermín Bernal Ticona y algún otro se desviaron durante la bajada hasta la que yo ya conocía como Mesa de Quillacas, para depositar en ella el dinero recaudado por el «banco». Componen el conjunto de esta «mesa», desviada del camino entre el calvario y la comunidad unos 50 m. al NW, algunas piedras dispuestas en arco a modo de banco corrido rústico y un amontonamiento parejo de piedras en forma rectangular a modo de altar, de aproximadamente 1 m. de largo; sobre éste, al día siguiente pude observar manchas de sangre procedentes de una *ch'alla* y hollín resultante de la quema de algún sahumerio. A los pies de éste, una laja tapa un pocito donde para las fiestas del Patrón Santiago y del Señor de Quillacas se ofrenda dinero. De acuerdo con lo que me contó un grupo de chicos durante mi estancia de campo de 2001, ese dinero se transformaría en *plata viva*, convirtiéndose así en peligrosa y revistiendo al lugar de la condición de «espacio del miedo» dentro de la construcción del espacio social de la comunidad (Gil 2008b: 159-160). No pasa nada por levantar la piedra y mirar, pero «ay de quien ose robarse esas monedas», me advirtieron los chicos, pues sufrirá la ira de Quillacas, que le hará enfermar con riesgo de muerte; al parecer, sólo el sacristán puede retirar esas ofrendas.

De regreso en casa de Nepomuceno, la *mesa* es instalada en una de las estancias, sobre una mesa vestida con mantel de plástico, sin el *tari*, iluminada por un par de velas (Figura 8). Antes de dar paso al banquete, Nepomuceno pregona su alegría y agradece la participación de los presentes, a quienes pregunta si alguno está dispuesto a pasar la fiesta del año siguiente. Ante el silencio por respuesta, él se compromete a repetir dos años más como alferez del Señor de Quillacas. Ahora sí, se sirve la comida y se inaugura una nueva sesión del *compartir*, sin que falten la coca y el alcohol. A medida que avanza la tarde la gente empieza a retirarse, recibiendo como presente una parte del sobrante del banquete. Sólo la presidencia y los más allegados se quedarán festejando hasta bien entrada la noche

5. Discusión (orientada al análisis de los espacios ceremoniales)

Con mayor o menor protagonismo, se resuelve de estas descripciones etnográficas la articulación de los espacios ceremoniales de la fiesta del Señor de Quillacas alrededor de tres escenarios: el entorno doméstico del pasante del cargo de alférez y al mismo tiempo promotor del *costumbre*, la iglesia y el calvario en el cerro. Del mismo modo, queda patente que en su devoción convergen elementos del catolicismo popular y del culto andino a los cerros y la Pacha Mama. Sin embargo, antes de entrar a analizar estos aspectos, creo conveniente detenerme brevemente en la figura del Señor de Quillacas dentro de la lógica del culto a los santos²⁹.

Sin entrar en pormenores sobre este particular, pensemos en la conquista espiritual de las Indias como una dinámica que en cierto sentido dejó a los indígenas «huérfanos» en lo sagrado: la extirpación de idolatrías (presuntamente) acabó con sus *wakas* y deidades, dejando vacante unos espacios que fueron entonces rellenados con un nuevo Dios trinitario, vírgenes y santos, que asumen personalidades y conductas más cercanas al mundo indígena y a veces bastante alejadas de la hagiografía canónica e incluso del dogma. La comunión entre este nuevo panteón y el paisaje andino se impuso como algo indispensable. Las figuras de Cristo, las vírgenes y los santos se reacomodaron a las tradiciones locales, más aún cuando en las comunidades había iglesia pero no cura. Las imágenes sagradas, lejos de ser entendidas como meras alegorías, empezaron a ser identificadas con la divinidad y a recibir así culto. La fiesta de los diferentes santos patronos de la comunidad se tornó pieza clave para el ordenamiento calendárico. Estos santos patronos, o mejor dicho, sus imágenes, asumieron la identidad de *sus* pueblos, desde los cuales se compuso su propia historia local y regional, aquella que la legitimaba y que le permitía ser reconocida por sus fieles. Convertida en objeto sagrado en sí misma y no tanto por aquél o aquello que represente, el culto a las imágenes de estos santos patronos se tornó prontamente funcional según los parámetros de cultura local, y los comuneros empezaron a comportarse con ellas de igual manera que con sus antiguas *wakas* y con las entidades tutelares tradicionales, estos es, desde la reciprocidad. Desde esta lógica, las imágenes pronto pasaron a guiar el destino de *sus* pueblos, de tal modo que los logros obtenidos pasaron a de entenderse como milagros y los sucesos infaustos como castigos (Marzal 2005: 155-160; Millones 1998).

El culto al Señor de Quillacas en la comunidad de Santiago encaja con este esquema. Según los testimonios citados anteriormente, 1) se trata de un Cristo que aparece milagrosamente en la estancia Chilalo, aunque lo que aparece en realidad es la cruz (imagen) de Él. 2) A partir de entonces empieza a recibir culto, convirtiéndose oficiosamente en santo patrón de ésta. Al mismo tiempo que sus devotos empiezan a instalarse de manera permanente en Santiago, la imagen es trasladada a la iglesia de la comunidad, ingresando en su conjunto de santos patronos como uno más, pero man-

²⁹ Participan del «culto a los santos» aquellos que están canonizados por la Iglesia católica, pero también aquellos personajes populares que, sin serlo o estando en trámites de beatificación o canonización, reciben veneración popular por considerarse especialmente milagrosos o benefactores. Asimismo son englobados en la categoría de *santos* las diferentes advocaciones de la Virgen María y de Jesucristo. Enseguida profundizaré en eso que M. Marzal (2002) ha definido como «deformación del culto a Cristo» como parte de este proceso de «santificación».

teniendo una especial significación entre los chilaleños. 3) Precisamente entre ellos la devoción a este Cristo, y en particular su fiesta, actúan como vehículo de exaltación identitaria. 4) Como en el caso de otros cristos americanos³⁰, la fama del Señor de Quillacas radica en su origen hierofánico, completándose así una asociación de sentidos Cristo-*Santo*-milagrero. 5) La fecha de celebración de su onomástica se acopla al calendario agropecuario, siendo el mes de septiembre –con un equinoccio caracterizado por el aumento de las temperaturas y la disminución de vientos, y la aparición de los primeros pastos verdes– el tiempo de preparación de los almácigos, de inicio de la siembra de papa y de comienzo de la esquila³¹. 6) Su fiesta se desarrolla desde una doble celebración «pastoral» y «local» (*sensu* idolátrica, excesiva y supersticiosa, según Marzal 2002: 377-378), que hace volver a los migrantes, robustece las relaciones y los nexos sociales, articula un sistema de cargos, sirve de desahogo colectivo. En su celebración –generalmente ajena al control eclesial– se funden elementos cristianos de tipo devocional (básicamente rezos y plegarias, pero también cantos, danzas o novenarios) y tradicionales, constituyendo éstos el meollo del ritual a partir de ofrendas y sacrificios (*mesas, ch'allas, wilanchas*, alcohol, inciensos, etc.). Todo ello se articula desde la lógica de esa reciprocidad que a través del *pago* pretende una disposición de los poderes milagrosos del santo en beneficio no sólo del pasante sino de la colectividad (fructificación de las cosechas, multiplicación de los rebaños, suerte, dinero, salud, prosperidad y fortuna en general).

Respecto de esa doble cara «pastoral» y «local» y de la opinión que de la segunda guardan los ministros de la Iglesia, Nepomuceno Exequiel me comentó lo siguiente:

«Bueno, el cura... Él piensa que son cosas religiosas. A veces se queda; por ahí no se queda. Como no vive aquí en Santiago... De Uyuni viene, cuando viene. Para las fiestas viene: para 25 de julio [Patrón Santiago], para Navidad, así no más. Para 25 de julio siempre viene: misa hay. Se queda un día, dos días, pero no mucho. Enseguida se va. Para ese día tenemos gran fiesta. Hay bandas, se toca zampoña. Él está en la iglesia, pero cuando no, tenemos catequista, de aquí de Santiago. Decimos oraciones, rezamos en castellano, y ya. No molesta el catequista³²» (Nepomuceno Exequiel, 58 años. Santiago, 2001)

Muchos entenderían esta argumentación como evidencia patente de un «sincretismo» fundamentado en engaños y argucias por parte de unos indios que así, emmas-

³⁰ Véanse por ejemplo los cristos (o señores) de Chalma (estado de México), de Tila (Chiapas), de Esquipulas (Guatemala), de Bomfin (Salvador de Bahía), de los Milagros (Lima), de los Temblores (Cuzco), de Qoyllur R'iti (Quipiscanchi), de Huanca (Calca), de Locumba (Tacna), del Gran Poder (La Paz), del Milagro (Santa y Corrientes), etc.

³¹ Junto al Señor de Quillacas, distintas comunidades celebran durante el mes de septiembre la Virgen de los Dolores, la Virgen de la Merced o de las Mercedes y diferentes manifestaciones del Señor o la Señora del Milagro / de los Milagros, todos estos *santos* con similares atribuciones milagreras y competencias benefactoras en agricultura y/o ganadería.

³² ¡Cómo va a molestar! Erasmo Condori Ticona (59 años en 2001), maestro jubilado, es desde hace tiempo catequista, sacristán y encargado del registro parroquial de la iglesia de Santiago. Pero además, desde los 25 años ha ido pasando todos los cargos cívicos y rituales de la comunidad, llegando a ser una persona de prestigio, uno de los más *entendidos* en la celebración de *costumbres*, especialista ritual y yerbatero. De hecho, durante mis estancias de trabajo de campo él ha sido siempre unos de mis interlocutores más pacientes y detallistas, gran conversador sobre asuntos que –por seguir con la dicotomía aquí planteada– podríamos considerar muy locales y en absoluto pastorales.

carando sus tradiciones idolátricas con pinceladas de cristiandad, consiguen mantener vivas sus antiguas prácticas. Sin embargo, no veo por qué seguir empeñándonos en ello en vez de ver las cosas como resultado de un mestizaje en el que la herencia indígena se fundió con los elementos católicos (canónicos y populares) introducidos por los europeos, resultando de ello un nuevo producto que, como expresión de cultura viva, el paso del tiempo ha ido reinterpretando y reacomodando a nuevas necesidades y tradiciones. La retroalimentación entre «lo cristiano» y «lo andino», señala T. Abercrombie (2006: 161-162), parece haber sido tan intensa que tratar de distinguir lo uno de lo otro no tendría sentido. La cosa está en que el santo atienda a sus devotos, y si lo importante es atraer su atención, qué problema hay en usar para ello todos los medios disponibles, cuantos más mejor, a fin de asegurarse el éxito. Aurelio Valda Calcina, conserje y encargado de mantenimiento del núcleo educativo de Santiago, es un hombre tranquilo que manifiesta no haber querido nunca *saber* de *costumbres*, ofrendas ni *cuentos*, pero que sí entiende, y bastante, del ciclo festivo y de los santos que hay en la iglesia; quizás por ello resulte aún más significativa su resolución a este respecto:

«Parece que nosotros con esos *costumbres* seguimos bien. Seguimos bien y no tenemos ningún tropiezo. También que nosotros ya con eso estamos acostumbrados, parece. Cuando ya no hacemos esos *costumbres*, a veces hay muchos fallecidos aquí. Entonces alguien que lee la coca, todo, que entiende, entonces ya nos dice que esto es importante. Por este motivo es que seguimos con estos *costumbres*, ¿no? Pues por eso es que sabemos qué *costumbres* se hacen, y con esos *costumbres* vivimos» (Aurelio Valda Calcina, 31 años. Santiago, 2001).

Pero no por ello, como apuntaba Nepomuceno, se deja de rezar (en español) ni se descuida la iglesia como un espacio ceremonial más: cada cosa en su momento, en su lugar y como mandan los cánones. A fin de cuentas, el Señor de Quillacas es un santo que es un Cristo, que en realidad sólo es su cruz, que al mismo tiempo es un señor de los ganados³³ y que incluso, a todas luces, podría ser el propio cerro. Ahondaré en este punto.

A pesar de que entre Cristo y los santos hay tremendas diferencias ontológicas (para empezar, Dios Hijo frente a simples humanos), el catolicismo popular (el mestizo como el europeo) no establece diferencias simbólicas, puesto que Uno y otros son imágenes, ni de culto, ya que a ambos se ofrecen pagos y promesas a cambio de milagros o ayudas (Marzal 2002: 324-325, 379). Para la Iglesia, Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres, y en tanto que Hijo del Padre recibe su misma

³³ No existe en el mundo andino una asociación precisa entre santos patronos y ganados, sin que realmente se busquen entre los primeros aquellos con unas características o facultades especiales que los hagan más o menos interesantes o apropiados para establecer un vínculo con los animales. Para el caso de la sierra peruana y en particular el valle de Chancay, J. J. Rivera (comunicación personal) explica los vínculos de Santiago y San Miguel Arcángel con el ganado vacuno por el hecho de que el imaginario popular presupone a los bóvidos las connotaciones bélicas propias de ambos santos. Sin embargo, para el altiplano aymara boliviano, V. Ochoa (1988: 151) señala la especial relación que se establece entre la Trinidad y los santos Marcos e Isidro con el ganado vacuno, de la misma manera que entre san Juan y las ovejas, san Antonio y las llamas y alpacas y santa Inés y los cerdos. Significativamente, los trabajos sobre religiosidad popular nunca mencionan el fuerte vínculo que en el altiplano sur se estrecha entre el Señor de Quillacas y los ganados, quizás porque su traslación al mundo urbano en contextos migratorios ha derivado en que su fama de milagrero se imponga sobre el resto de sus poderes.

adoración y gloria, tal y como reza el Credo; santos y vírgenes, en cambio, sólo recibirían devoción y veneración, por más que el catolicismo popular, a través del culto a los santos, ignore esta diferencia dogmática (Marzal 2002: 320, 325). La incorporación de Jesucristo al sistema religioso andino lo convierte *Taytacha* (quechua) y *Tatala* (aymara), «nuestro padre pastor», el *Agnus Dei* (Cordero Pascual) convertido en un pastor de hombres que, investido de «poderes metapastorales», cuida de sus rebaños y fertiliza sus campos de cultivo, dueño del espacio y el tiempo sociales con el que se imponen la necesidad de negociar desde esa lógica de reciprocidad que articula las relaciones con unas entidades tutelares andinas que suelen ser bondadosas y crueles al mismo tiempo (Abercrombie 2006: 427-430).

Desde esta perspectiva, el Cristo-santo asume las mismas facultades que desde el pensamiento local corresponden al *apu*, la entidad tutelar del cerro, no en el sentido de una deidad que habita en la montaña, sino haciendo que *apu* y cerro sean la misma cosa: una entidad tutelar, un jefe (*mallku*), la fuerza ordenadora del paisaje culturizado, dueño de los animales y plantas que crecen en sus laderas (espacios salvajes), de los pueblos, los sembradíos y los corrales de ganado (espacio domesticado). Un cerro que se convierte, como detalla X. Ricard (2007: 53-75), en «pastor de hombres». A él corresponde, junto a la Pacha Mama, el papel de ordenador, guardián y fertilizador; por eso se apela a él para llamar a las lluvias (fuente de vida), que a su vez devendrán en prosperidad, bonanza para la comunidad. Teniendo en cuenta que los cerros (masculinos y femeninos) son entendidos desde el imaginario de un paisaje antropomorfizado, la relación biunívoca entre *apu* y cerro es articulada de acuerdo a las mismas reglas metafóricas y metonímicas que la establecida entre santo e imagen, esto es, creando una unidad simbólica que polariza la atención de los devotos, anima sus deseos y esperanzas y canaliza sus expectativas, haciendo que la referencia de orden material (cerro, imagen) pueda visualizarse y, a partir de ahí, favorecer una interrelación directa. Por este motivo, señala M. Marzal (2002: 280-282, 411-412) los *apus* van a ser cristianizados y santificados en calidad de «intermediarios/santos andinos»: entidades puestas en el paisaje por Dios para vigilar y proteger a las comunidades, para premiarlas o castigarlas, «realidades sagradas que alimentan a los hombres de parte de Dios» y a las que por esta razón hay que mantener atendidas y satisfechas.

Al fusionar a Cristo con el *apu* el primero pasa entonces no sólo a habitar los espacios del cerro, sino a convertirse en el cerro mismo. Por este motivo no existirá un único Jesucristo ajustado al dogma cristiano, sino diferentes cristos, cada uno asociado a su correspondiente paisaje sagrado, cada uno con sus propios espacios ceremoniales. Analizando la figura de Cristo desde lo que ellos entienden como su conversión a la Fe originaria de los Andes, y puntualizando para el Señor de Quillacas, lo que R. E. González, M. Pliego y F. Beriain (2005: 51) señalan:

«[Cristo] Es el anciano santo del cerro que restaura el equilibrio del mundo. [...] A alguien ajeno a esta síntesis le resultará difícil reconocer a Jesús de Nazaret (en muchas imágenes rubio y con ojos azules) en el anciano Quillacas, o no terminará de entender su función ritual junto a los demás santos. Sólo un corazón en sincera búsqueda de Cristo puede descubrir su nueva presencia en medio de la realidad de los Andes».

Mediante esta simbiosis, concluyen estos autores, «Cristo ya no tiene sólo un rostro indígena. También tienen un corazón y una fe originaria[s]».

En este sentido, me atreveré a decir que el Señor de Quillacas no es uno sino varios. Hay un Señor de Quillacas canónico, a quien está consagrado el santuario del pueblo de Quillacas, en Oruro (ver nota 2). Y a partir de él habrá tantos Quillacas como imágenes de él sean veneradas en diferentes comunidades del altiplano, pues, como la de Chilalo-Santiago, cada una de ellas tendrá su propia hierofanía, su propia historia local y estará asociada a uno o varios cerros en particular. Así como el santuario, capilla o iglesia de turno definirá un espacio ceremonial concreto dentro del culto y la fiesta de cada Cristo-santo-imagen (espacio católico domesticado), estos cerros compondrán otros definidos por la presencia del Cristo-*apu* (espacio tradicional salvaje), cada uno de ellos articulado según una lógica espacial y ceremonial particular.

En el entorno inmediato de ese Señor de Quillacas canónico destaca el cerro San Juan Mallku y, algo más retirado, sobresaliente en la planicie del extremo sur del lago Poopó, el cerro Santa Bárbara. En ambos se han encontrado adoratorios de época prehispánica, y ambos tienen que ver con el ciclo mítico de Tunupa, la divinidad más importante del Collao pre-inca, desplazada posteriormente por Wiracocha. Muy a grandes rasgos (ver Juanez 1991: 1-40), Tunupa era una pastora de inigualable belleza que vivía a orillas del Titicaca, a la que todos deseaban y envidiaban a la vez, pretendida por varios titanes –todos ellos, imponentes montañas de la Cordillera Occidental–, que, tras ser ultrajada por uno de ellos, anduvo errante por el Collao, primero en cinta y después cargando con su hijo recién nacido; tras sufrir penalidades diversas, el niño finalmente moriría en el paraje de los arenales de Quillacas, justo donde hoy se levanta el santuario, y ella lo haría poco después en la orilla norte del Salar de Uyuni, dicen que convirtiéndose en majestuoso volcán. Evidentemente, a lo largo de este periplo Tunupa contribuyó a componer el paisaje del altiplano sur. Así por ejemplo, según R. Molina (1996) los mencionados cerros San Juan y Santa Bárbara resultaron de las piedras que la diosa amontonó para encender un fogón donde cocinar. Un cerro San Juan que para T. Gisbert (2004: 27) es más que probable que guarde relación con esa primitiva leyenda del Señor de Quillacas en la que el venerable anciano indicó al arriero imprudente dónde encontrar sus animales y luego se transformó en Cristo crucificado. Releyendo esta historia al hilo de los planteamientos arriba expuestos, este anciano-Cristo bien podría ser interpretado como el guardián (pastor) de los animales que pastaban en el cerro, e incluso como el propio cerro en su acepción de Cristo-*apu*. Sin lugar a dudas, en el caso que aquí nos ocupa del Señor de Quillacas en Santiago, este Cristo-*apu* queda adscrito a los dos cerros Qaral y Lliphi que ejercen de *mallkus* de la comunidad en los términos que ya he descrito en otras páginas (Gil 2008a); cerros ambos en los que pastan los rebaños, y a los que tanto en el *costumbre* celebrado en 2001 en casa de Enrique Quispe como en la fiesta pasada en 2002 por Nepomuceno Exequiel se ofrecieron sus pertinentes *ch'allas* –como ocurre en todo *costumbre* que se celebre en Santiago–.

Como dato significativo, cita T. Gisbert que ese cerro San Juan del paraje de Quillacas es también llamado Mallku Juan y Mallku Juan Quillacas, coincidiendo este último nombre con el de uno de esos tres míticos jinetes fundadores de la comunidad de Santiago: Miguel Cuzco, Juan Quillacas y Felipe Yacasa, aquellos que después de los incas pero antes que los españoles habrían recorrido el Altiplano de Lipez fundando distintas comunidades en un cabalgar ininterrumpido (Gil 2007a: 665-666, 2007b: 3,

7). Si cerro y jinete están relacionados, y si dentro de la mitohistoria local éste personaje tiene o no que ver con la aparición de la imagen del Señor de Quillacas en la estancia Chilalo y el surgimiento de su culto, son dos cuestiones para las cuales no tengo respuesta en este momento, pero a las que confío en poder dar respuesta en un futuro próximo. Ahora, volvamos a los espacios ceremoniales del *costumbre* y a la fiesta aquí analizados.

Junto a la iglesia y el calvario en el cerro, el tercer espacio ceremonial que articula este trabajo es la casa, marco único del *costumbre* ofrecido por don Enrique en 2001 y escenario en el cual, durante la fiesta pasada por Nepomuceno en 2002, se desarrolló el meollo del ritual (sacrificio de la llama, primeras *ch'allas*, lectura de augurios en los pulmones del animal) y tuvo lugar el banquete y la celebración íntima. Un espacio doméstico, privado –aunque en este contexto, abierto a la colectividad– y hogareño, familiar, como se entiende que han de ser las faenas agropecuarias. En este sentido, sobre el entorno de la casa se proyectan metonímicamente los espacios de la agricultura y la ganadería: aperos de labranza y aparejos de arriero que en ambas celebraciones fueron objeto de exhibición y sobre los cuales se libó sangre del animal sacrificado y alcohol. También esos espacios del cerro de donde se obtienen recursos necesarios como la leña, que amontonada a un costado de la casa de Nepomuceno recibió su correspondiente *ch'alla*. *Ch'allando* las distintas estancias que componen la casa se delimita un espacio consagrado dentro del cual poder desarrollar el *costumbre* y sobre el cual van a recaer los beneficios derivados de la acción ritual, aunque en realidad éstos recaigan propiamente dicho sobre los miembros de la unidad familiar y, por extensión, su grupo de parientes y vecinos invitados. Se pide para que las cosechas fructifiquen y los rebaños se multipliquen, porque ésa es la verdadera fuente de salud y riqueza sobre la cual, en última instancia, se espera que el Señor de Quillacas vierta fortuna y prosperidad. En este sentido, la lógica de reciprocidad implícita en la ofrenda determina que el Cristo-*apu* devuelva con creces aquello que le está siendo entregado, y que constituye la base económica de los santiagueños; después, si la agricultura y la ganadería rinden oportunamente sus frutos, podrá pensarse en otros proyectos de impulso económico local como es, por ejemplo, el turismo.

En su condición de ambiente doméstico privado, la casa constituye además el espacio ceremonial idóneo para la realización del *costumbre*. Evidentemente, esta faceta «local» (*sensu* M. Marzal) de la fiesta no podría llevarse a cabo en la Iglesia, cuyo espacio queda ordenado desde una lógica «pastoral» que al mismo tiempo que exige manifestaciones de devoción reprueba la adoración en términos tradicionales. Por más que en su espacio se realicen libaciones, se brinde con el cerro, se quemé una ofrenda y se compartan coca y alcohol, tampoco el calvario del cerro es un lugar apropiado, pues su perímetro queda igualmente cristianizado en tanto que se encuentra bajo la influencia «pastoral» de la imagen-crucifijo. Una cruz del Señor de Quillacas –como también su estandarte– ausente por completo en las celebraciones desarrolladas en la casa, ya sean rituales (*wilanacha*, *ch'allas*, presentación de ofrendas) o sociales (banquete y borrachera): sólo una vez concluido el *costumbre* se acude a la iglesia para buscarla, y a ella será devuelta bajando del calvario, antes de continuar con las celebraciones, distinguiendo claramente las dos caras de la fiesta y evitando que las prácticas propias de una y otra lleguen a mezclarse.

Por el camino entre el calvario, la iglesia y la casa, ubicado en el espacio salvaje del cerro, la Mesa de Quillacas y el pago ofrecido en ella quedan igualmente dentro de esa esfera privada y tradicional al margen de la imagen católica. Sólo el hecho de que el sacristán sea la única persona autorizada para recoger el dinero ahí depositado estaría marcando un vínculo entre ambas facetas «pastoral» y «local»; nexa que tal vez, considerando la persona del sacristán y su condición de *entendido en costumbres* (ver nota 33), podría incluso ser cuestionado: si este dinero adquiere las connotaciones de peligrosidad de la «plata viva» (plata de las entidades tutelares, de «los antiguos»), ¿qué pesa más a la hora de que esta persona esté capacitada para recogerlo sin sufrir daño, su «entendimiento» como especialista ritual o su formación (católica) como sacristán?

Para terminar, no quisiera cerrar esta discusión sin abordar la vertiente musical de la fiesta, ahondando en una cuestión que en mi estudio etnográfico de la comunidad de Santiago siempre me ha preocupado: la ausencia de música, o mejor dicho, el desarrollo silencioso de los *costumbres*.

Por paradójico que pueda resultar, no hay música en la comunidad de Santiago a pesar de que los santiagueños son gente muy musical. Y digo que no hay música porque no hay bandas, ni copleros, ni lutieres, y porque en los rituales y en las fiestas nadie toca música ni se arranca a cantar; sólo durante Carnaval o para el Patrón Santiago, cuando se contrata, según el presupuesto del año, un conjunto de fuera. Pero no siempre fue así. Los viejos recuerdan que cuando eran chicos había en la comunidad varias bandas de instrumentos tradicionales, que competían entre sí en el marco de las fiestas. La gente de mediana edad recuerda cuando Fulano o Mengano tocaba éste o aquel instrumento, y que lo hacía bien —de alguno se dice incluso que «casi hechizaba»—, pero que de repente dejó de tocar. Y así todos, hasta que la música dejó de sonar. A comienzos del curso 2002 la escuela empezó a formar una banda local de música popular, que ha tenido tremenda aceptación entre los más jóvenes, algunos de los cuales sueñan con llegar a músicos profesionales; tocan actúan en los actos cívicos y patrios de la escuela, acuden a concursos municipales y provinciales para competir contra otros núcleos educativos, han ganado algunos premios, e incluso les han llamado de comunidades vecinas para tocar en las fiestas patronales como grupo invitado. Poco a poco la música vuelve a sonar en Santiago, por más que los *costumbres* sigan desarrollándose en un silencio que para algunos, en cierto sentido, resulta incomodo.

Como mencioné en sus correspondientes descripciones tanto durante el *costumbre* de 2001 como en la fiesta de 2002 surgieron distintas voces que, entre la protesta y la nostalgia, echaban de menos la presencia de músicos que acompañaran las celebraciones, como si eso formara parte intrínseca del modelo ideal.

Al día siguiente de la fiesta del Señor de Quillacas de 2002, comenté las celebraciones con dos personas. En primer lugar, a la mañana, con mi compadre Justino, a quien fui pidiendo explicaciones con la intención de registrar una interpretación local del culto al santo. Más cerca del mediodía, con el propio Nepomuceno, que al finalizar la jornada anterior me había emplazado a una cita «para conversar». Sus impresiones sobre este particular de la música no pudieron ser más diferentes:

«En otro tiempo la fiesta del Señor de Quillacas era una fiesta grande. Hasta aquí venía un padre [cura], y había verdadera celebración en la iglesia. Ahí se homenajeaba al Qui-

llacas con música de instrumentos andinos y de arpa. Era como más solemne. Quedaba bien bonito» (Justino Calcina Lupa, 41 años. Santiago, 2002).

«Así como estábamos haciendo ayer, similar más antes hacíamos la fiestita. Así, con costumbre siempre, como estábamos haciendo ayer. Igualito siempre. Y así los abuelos murieron, así poco a poco. Pero hubo unas personas que se promesaron a hacer la fiesta. Cada vez se agrandó la fiesta, con banda hacían la fiesta. Más antes, como ayer hemos hecho, asinito era no más la fiesta. Mayormente, antes, cuando estaba chango [niño], chiquita pasaba la fiesta. No se tomaba nada... Había sacrificio [de llama] siempre, y alcohol se tomaba, pero no mucho... Así no más. Similar a como ayer no más. Pero se agrandó la fiesta. [... ..] Agrandar la fiesta mucho no conviene. Cuando agranda la fiesta, ya hay que pagar a la banda, y es mucho gasto, ¿no? Con permiso, así como estábamos haciendo ayer no sale mucho» (Nepomuceno Exequiel, 59 años. Santiago, 2002).

Visto así, lo que Justino echa de menos es justo lo que a Nepomuceno no le gustaría recuperar, y entiendo que por dos motivos. Por un lado, implementar la actividad en el espacio ceremonial de la iglesia implica conceder a la parte «pastoral» de la fiesta un peso específico mayor, cuando para él lo verdaderamente importante de ésta es el *costumbre* al Cristo-*apu*, y no tanto los honores al santo-imagen. Justino, a pesar de su apertura de miras y de su participación en el sector turístico, no es ni mucho menos un desentendido de las tradiciones y los *costumbres* de su comunidad –sin ir más lejos, en esta fiesta de 2002, y por indicación expresa de Nepomuceno, ofició durante toda la jornada de repartidor de hoja de coca entre los presentes–; por eso su comentario deberá entenderse simplemente como un recuerdo de celebraciones pasadas, ni mejores ni peores, sólo diferentes, más solemnes y bonitas. Por el contrario, Nepomuceno, mucho más tradicional, sí enfatiza el *costumbre* como esencia de la celebración, descartando otros añadidos que, a su entender, «agrandan» la fiesta y multiplican el gasto –algo que en tanto que pasante tiene para él una consideración diferente que para el resto³⁴.

Ahora bien, al margen de las opiniones personales y de la nostalgia, lo cierto es que desde el «pensamiento andino» la música nunca será un mero añadido estético a la fiesta o al *costumbre*, independientemente del criterio más o menos tradicionalista que se tenga de él³⁵. Al contrario, el sonido, en tanto que domesticación del ruido, marca los límites del espacio ceremonial y aporta un canal para su racionalización, al mismo tiempo que contribuye ejemplarmente a la expresión del poder y la exaltación de las emociones –ambos aspectos cruciales en cualquier rito, ceremonia o fiesta–. Pero evidentemente, no sirve el sonido de cualquier instrumento ni cualquier tonada. Estando en el calvario durante la fiesta de 2002, Fermín Bernal Ticona lo dejó bien

³⁴ En realidad, el pasante de un cargo no debería preocuparse por los gastos económicos derivados de la fiesta, sino todo lo contrario, ya que a mayor dispendio realizado, mayor será el prestigio social recabado; para eso cuenta con el respaldo de padrinos y colaboradores. Sin embargo, Nepomuceno ya tiene consolidada su posición dentro de la comunidad: es uno de los *entendidos* en saberes tradicionales, materia sobre la cual es oportunamente consultado, y *costumbres*, en cuyo oficio suele participar; no en vano, cuando en noviembre de 2004 Fermín Bernal Ticona expresó su deseo de descansar del cargo de *Tata Umachi*, la comunidad eligió a Nepomuceno. Entiendo así que es en virtud de esta posición ya consolidada que él puede permitirse el lujo de intentar abaratar costes en la celebración de la fiesta, y además plantear ésta como más le guste o crea oportuno.

³⁵ Por la generosidad de unos comentarios que han contribuido a enriquecer esta reflexión acerca de la musicalidad de fiestas y *costumbres*, vaya desde aquí mi agradecimiento a Mónica Gudemos y a Gerardo Fernández Juárez.

claro, marcando además la diferencia conceptual y simbólica de ambos espacios ceremoniales: el arpa en la iglesia, en el cerro, los instrumentos andinos (zampoña, *sikuri*, anata, caja). Por este motivo, cuando durante el *costumbre* de 2001 Elías Exequiel –hijo de Nepomuceno, de veinte y pocos años– puso un casete con cumbias a todo volumen tratando de agradar a quienes anhelaban la presencia de músicos en la celebración, fue duramente amonestado e invitado a quitar su música. Nadie dudó de su buena intención, pero quedó de manifiesto que el joven «no sabía»: la música «enlatada», y menos aún los ritmos modernos, no es ni por asomo la apropiada para un contexto ceremonial como era aquel, y desde luego no era el tipo de música que los mayores estaban reclamando. Más bien la nostalgia expresada en las celebraciones de ambos años apelaba a una música interpretada por miembros de la comunidad y que sirviera al propósito específico de alzar «la voz comunitaria» a fin de que el Señor de Quillacas recibiese sus plegarias.

Considerando entonces estos valores específicos de la música tradicional en el contexto ceremonial, de la misma manera que se reprobó la iniciativa de Elías durante el *costumbre* de 2001 en casa de don Enrique, se aplaudió que un cuarteto de chicos accediera a tañer unos improvisados instrumentos durante la celebración en el calvario de la fiesta de 2002. Machaconamente instados por los mayores y luchando contra la vergüenza propia de su edad, el conjunto transformó un bidón de plástico en caja, una botella vacía en aerófono e hizo sonar una zampoña que sirvieron de acompañamiento a unas pocas estrofas populares. Tal vez la letra no fuera la más apropiada, ni los instrumentos verdaderos instrumentos, pero la concurrencia, y muy especialmente la presidencia de la fiesta, quedó satisfecha; tanto que, al tiempo de abandonar el calvario y devolver la cruz y el estandarte a la iglesia se les instó a cerrar la marcha procesional, algo que esta vez ya hicieron henchidos de orgullo y con marcialidad.

6. Consideraciones finales

Como el resto de santos populares, el Señor de Quillacas ejerce de intermediario entre el plano de existencia del aquí-y-ahora en que habitan las gentes de la comunidad de Santiago y ese otro mundo de «las alturas» donde moran Dios, los *apus* y los cuerpos celestes, con quienes éstas interactúan según las reglas de reciprocidad que determina el pago de ofrendas en el contexto del *costumbre*. De este modo los santiagueños –o al menos parte de ellos– reafirman su opción a influir sobre sus propios destinos, comprendiendo que los «poderes metapastorales» del Cristo-*apu* quedan plasmados en el espacio-tiempo de un paisaje vivo. Un Cristo entendido como santo-imagen materializado en una cruz, que se transforma en Cristo-*apu* cuando el Divino Pastor se funde con el «dueño del cerro» y pastorea entonces tanto a los ganados como los seres humanos. Y es que en el culto a este señor venerable confluyen elementos propios del catolicismo popular y de los sistemas religiosos andinos, manejados de manera diferenciada de acuerdo con la naturaleza de los espacios ceremoniales implicados en la celebración del rito y la fiesta.

Concebido entonces desde esta doble lógica como un santo –entidad tutelar, el Señor de Quillacas ordena la naturaleza y la vida social de la colectividad, influyendo

no sólo sobre los rebaños sino también sobre los campos de cultivo, de modo que su acción benefactora sobre los santiagueños deriva en expresión de buena fortuna y prosperidad para la comunidad.

Fruto de esta fusión de creencias católicas y tradicionales, y aplicando la terminología de M. Marzal (2002), el culto al Señor de Quillacas mantienen una doble faceta «pastoral» (rezos y plegarias en español) y «local» (meollo del ritual: el *costumbre*, centrado en el sacrificio, las ofrendas y las libaciones), que queda expresada asimismo en la concurrencia de diferentes espacios ceremoniales cargados de significado propio desde una u otra. Mientras que a la primera corresponde la iglesia, a la segunda lo hacen el entorno doméstico de los pasantes y el cerro (Mesa de Quillacas). A medio camino entre ambas esferas de sentido, el calvario comparte algo de cada una de ellas: a pesar de definir un espacio cristianizado, su emplazamiento en el cerro (espacio tradicional salvaje) hace posible que las acciones ceremoniales y rituales propias de cada una de estas facetas puedan mezclarse sin reparos. Así, en el calvario se reza (en español) al santo-imagen, pero también se le sahúma y se le *ch'alla* con la sangre del animal sacrificado como parte fundamental del *costumbre*. Desde esta posición se ofrecen igualmente libaciones a los cerros que ordenan la ritualidad paisajística de la comunidad. Más aún, en su sagrado se ofrecen *pagos*, se ejecutan ritos de adivinación y se componen *mesas* de ofrendas, todo ello bajo la advocación de la cruz y el estandarte (metonimia católica del santo patrón). Todo ello porque en realidad el Señor de Quillacas es un santo-imagen cuando está en la iglesia y/o cuando se le reza en español, pero es al mismo tiempo un Cristo-*apu* cuando se le atiende como a una entidad tutelar más, sin que esta ambivalencia de naturalezas y simbolismos implique para los santiagueños problema alguno en términos ontológicos, éticos o de fe.

El resultado final de la celebración dista bastante de los cánones de la Iglesia, e incluso podría ser tachado de idolátrico de no ser porque el catolicismo popular –y quizás más aún en América Latina– tiene su mano muy abierta en este sentido. Pero es que realmente el propio Señor de Quillacas escapa a la norma, puesto que es uno y múltiple a la vez. Se reconoce un Cristo llamémosle «original», el que según la leyenda se apareció en el tránsito de los siglos XVI-XVII a aquel arriero en el paraje de Quillacas, y en honor al cual se levantó el santuario homónimo. Pero al margen de éste, cada comunidad tendrá su propio Señor de Quillacas, con su propia hierofanía, su propia historia local, aquella que lo legitima y que permite a sus fieles reconocerlo y sentirse identificados en él y amparados por él. Este sentir al santo patrón como propio y cercano es lo que favorece que tanto su figura como su fiesta sirvan para la exaltación identitaria. Por este motivo, aunque el Señor de Quillacas ocupa una posición secundaria dentro del conjunto de santos patronos de la comunidad de Santiago, es el primero para ese grupo de comuneros especialmente vinculados con la estancia Chilalo, que estrechan los lazos sociales de solidaridad y se reafirman identitariamente frente al resto de vecinos.

7. Referencias bibliográficas

ABERCROMBIE, Thomas A.

2006 *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*

[1998]. La Paz: Institut Français d'Études Andines – Instituto de Estudios Bolivianos – Cooperación ASDI-SAREC.

COLATARCI, M^a Azucena

- 1984 «Culto y celebración del Señor de Quillacas», en *Actas del encuentro de investigadores de folklore*, A. R. Cortázar, comp., pp. 185-203. Salta: Universidad nacional de Salta – Instituto Salteño de Cultura Hispánica.
- 2000 «El contar milagroso en la tradición oral del NOA». *Mitológicas* 15: 7-18. Buenos Aires.

GIL GARCÍA, Francisco M.

- 2006 «Cuando vengan los turistas... Ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)». *Textos Antropológicos* 15 (2): 197-228. La Paz.
- 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 Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* 7. Documento electrónico, <<http://nuevomundo.revues.org/document3662.html>>, puesto en línea el 09/03/2007.
- 2008a «A la sombra de los mallkus. Tradición oral, ritualidad paisajística y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 217-238.
- 2008b «Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina», en *Antropologías del miedo. Vampiros, sacramentecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, G. Fernández y J. M. Pedrosa, eds., pp. 145-196. Madrid: Calambur.

GISBERT, Teresa

- 2004 *Iconografía y mitos indígenas en el arte* [1980]. La Paz: Editorial Gisbert y Cía.

GONZÁLEZ, R. E., M. PLIEGO y F. BERIAIN

- 2005 «La conversión de Jesús a la fe originaria andina. Proceso de síntesis vital en el encuentro de dos revelaciones», en *Por los muchos caminos de Dios. III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, J. M^a Vigil, L. E. Torrita y M. Barros, coords., pp. 42-51. Quito: Abya-Yala.

GUZMÁN, Juan Armando

- 2006a «Las distinciones identitarias que generan una actuación religiosa», en *Actas de las X Jornadas Nacionales de Investigadores en comunicación*. San Juan.
- 2006b «La festividad religiosa como signo de identidad: migrantes bolivianos en Jujuy». *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 31: 53-66. San Salvador de Jujuy.

JUANEZ PÉREZ, Donato

- 1991 *Leyenda del Tunupa y cuentos aymaras*. Oruro: Comité Departamental de Etnografía y Folklore de Oruro.

MARZAL, Manuel

- 2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid:

- Pontificia Universidad Católica del Perú – Editorial Trotta.
 2005 «La religión quechua actual», en *Religiones andinas*, M. Marzal, ed., pp. 143-174. Madrid: Editorial Trotta.
- MILLONES, Luis
 1998 *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: el culto a las imágenes sagradas*. Sevilla: Fundación El Monte.
- MOLINA RIVERO, Ramiro
 1996 «La leyenda de Tunupa», en *Cosmovisión andina: expresión y sentimiento espiritual andino-amazónico*, pp. 401-418. La Paz: Centro de Cultura, Arquitectura y Arte Taipiquiri.
- OCHOA, Víctor
 1988 «Santos patronos de los animales», en *Raíces de América. El mundo aymara*, X. Albó, comp., p. 151. Madrid: Alianza – UNESCO – Quinto Centenario.
- PAREDES, Manuel Rigoberto
 1995 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia* [1920]. La Paz: Ediciones Isla.
- RICARD LANATA, Xavier
 2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima: Institut Français d'Études Andines – Centro Bartolomé de Las Casas.
- RUBINELLI, M^a Luisa
 2000 «Los ordenadores simbólicos de la concepción espacio-temporal en el NOA». *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 13: 141-159. San Salvador de Jujuy.
- SADIR, Marcelo Fernando
 2001 «Religiosidad Popular en San Salvador de Jujuy: Una situación de resistencia colectiva en el mito del Señor de Quillacas». Ponencia presentada al *IV Congreso Inter-regional de Estudiantes de Historia* (San Salvador de Jujuy). Ms.